

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, ARTURO BELLOCQ,
MARCO VANZINI

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI, JOSÉ RAMÓN VILLAR

Segretaria di redazione

CLAUDINE BALLERINI

Direttore responsabile

MARCO VANZINI

*

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, 12 aprile 2018.

Iscrizione al Tribunale di Roma in corso.

ISSN 0394-8226

*

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, [www: http://www.atla.com](http://www.atla.com). Indici e abstracts sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts (www.rtabstracts.org).

Grafica di copertina: LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES
THEOLOGICI

VOLUME 32 · ANNO 2018 · FASCICOLO 1

Rivista semestrale

Amministrazione e abbonamenti
IF Press srl – Piazza Vinci, 41 – 00139 Roma – Italy
Tel./Fax (+39) 06 64492897

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice *www.if-press.com*

Modalità di pagamento

- con bonifico bancario sul c.c.b. 000400204986 intestato a IF Press presso UniCredit Banca di Roma S.p.A. – Roma Tuscolana E codice IBAN: IT20W0200805321000400204986 codice BIC SWIFT: UNCRITM1E38,
- richiedendo fattura via e-mail: office@if-press.com
- con pagamento con carta di credito o conto PayPal

Proprietà riservata – All rights reserved
Copyright © 2017 by IF Press srl
IF Press srl – Roma, Italia
info@if-press.com – www.if-press.com

Stampato in Italia – Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

- FRANCISCO JAVIER INSA GÓMEZ, *L'uomo, il discepolo, il pastore. La formazione umana nella terza edizione della Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* 11
- MASSIMO DEL POZZO, *Il pericolo della banalizzazione delle esequie nelle società secolarizzate* 45

NOTE

- ELIO CARD. SGRECCIA, *Il comportamento dei cattolici al cospetto di legislazioni ingiuste, alla luce di Evangelium vitae 73. A proposito di un libro di J.G. Gutiérrez Fernández* 71
- SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, *Tommaso del Creatore (Chesterton). Le ragioni e l'attualità di un appellativo* 81
- ANTONIO DUCAY, *Sovranità divina e passione di Gesù: necessità e libertà* 101
- MARY MCCAUGHEY, *Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger's Theological approach and the interpretation of Revelation* 113
- DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO, *Albert the Great on the Eucharist as True Food* 141
- SARA GARCÍA SANZ, *El ser humano naturaliter religiosus: una perspectiva teológico-fundamental* 153
- JUAN ESTEBAN MORALES M., *Progreso hacia la divinización en el Adversus haereses de san Ireneo de Lyon* 175

STATUS QUAESTIONIS

- ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ, *Il sacramento della penitenza nel XX secolo* 199

- Recensioni* 251
- Libri ricevuti* 281

STUDI

L'UOMO, IL DISCEPOLO, IL PASTORE.
LA FORMAZIONE UMANA
NELLA TERZA EDIZIONE DELLA *RATIO*
FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS

FRANCISCO JAVIER INSA GÓMEZ^{*}

SOMMARIO: I. *L'origine della Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis.* II. *Visione d'insieme della Ratio del 2016.* 1. La formazione è unica. 2. La formazione è integrale. 3. La formazione è comunitaria. 4. La formazione è missionaria. III. *La formazione umana, fondamento della formazione sacerdotale.* 1. Una presa di coscienza sempre più profonda. 2. La salute fisica. 3. La maturità affettiva. 4. L'ambito morale. 5. La dimensione relazionale. IV. *Il periodo propedeutico.* V. *Il modello di Gesù Cristo.* VI. *Conclusione.*

L'8 dicembre 2016, la Congregazione per il Clero ha pubblicato la terza edizione della *Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*,¹ la norma fondamentale della formazione sacerdotale. Questo documento stabilisce in modo universale come deve essere realizzata la formazione dei candidati al sacerdozio, e le diverse *Rationes* nazionali elaborate dalle rispettive Conferenze Episcopali dovranno adattarsi ad essa.

Oltre a essere in continuità con le edizioni precedenti, la nuova *Ratio* ha preso in considerazione i numerosi contributi realizzati nel corso degli ultimi trent'anni sia dai pontefici che da diversi dicasteri vaticani, e ha tenuto conto dei cambiamenti nella vita della Chiesa e della società. Si può apprezzare, pertanto, uno sviluppo nel modo in cui la Chiesa desidera che siano formati i candidati, che può essere visto in due sensi: un approfondimento della realtà del sacerdozio e delle condizioni da promuovere in coloro che aspirano ad esso, e un necessario adeguamento alla realtà sociale ed ecclesiale da cui provengono i seminaristi e nella quale essi sono chiamati a esercitare il loro ministero presbiterale.

La formazione umana è uno degli aspetti dove questa evoluzione emerge con maggior chiarezza. Superando la trattazione piuttosto frammentaria delle edizioni precedenti, la dimensione umana riceve ora una esposizione più organica e approfondita, e viene posta alla base di tutti gli altri ambiti della formazione.

^{*} Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

¹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*, 8 dicembre 2016.

In questo articolo vedremo come l'importanza concessa alla formazione umana dei candidati al sacerdozio è cresciuta negli ultimi decenni, e in che modo la nuova *Ratio* si sofferma specificamente in alcuni aspetti specifici. Cercheremo anche di sviluppare alcuni di questi punti, alla fine di facilitare la valutazione dei candidati e segnalare i temi che potrebbero essere approfonditi nei piani di formazione dei seminari.

I. L'ORIGINE DELLA *RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS*

L'origine della *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* va cercata nel Decreto sulla formazione sacerdotale del Concilio Vaticano II *Optatam totius*, che «ben consapevole che l'auspicato rinnovamento di tutta la Chiesa dipende in gran parte dal ministero sacerdotale»,² concesse grande importanza alla formazione presbiterale, e affidò alle Conferenze Episcopali di ogni nazione il compito di sviluppare «un particolare “Regolamento di formazione sacerdotale”». La Sede Apostolica, una volta approvate queste norme, avrebbe proceduto ad adattare «le leggi generali (...) alle particolari circostanze di tempo e di luogo, in modo che la formazione sacerdotale risulti sempre conforme alle necessità pastorali delle regioni in cui dovrà svolgersi il ministero».³

Apparteneva alla Congregazione per l'Educazione Cattolica, che aveva allora le competenze sui seminari, il compito di raccogliere, studiare e approvare quelle normative locali. Pertanto, negli anni seguenti il Concilio, la Congregazione procedette ad incoraggiare le Conferenze Episcopali attraverso varie comunicazioni perché sviluppassero tali normative. I risultati, tuttavia, furono parziali:⁴ non tutte le Conferenze inviarono le proprie *Rationes*, e le risposte ricevute erano principalmente concentrate sugli aspetti intellettuali (il piano di studio dei seminari) e non entravano in uno sviluppo della formazione da una prospettiva globale ed ampia, come era desiderio del documento conciliare.

Così s'impose l'idea di un percorso contrario rispetto a quello proposto da *Optatam totius*: che fosse prima la Santa Sede a elaborare un documento di base,

² CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, 25 ottobre 1965, AAS 58 (1966) 713-727, proemio.

³ *Ibidem*, n. 1.

⁴ Cfr. F. MARCHISIANO, *Genesis e valore de la Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, «Seminarium» 22 (1970) 579-618; P. DEZZA, *Per l'aggiornamento della formazione sacerdotale*, «La Civiltà Cattolica» 2881 (1970) 8-21; G. PRATICÒ, *La formazione dei chierici dal Concilio Vaticano II alla Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Pontificia università Lateranense, Roma 2008, 81-146.

sufficientemente aperto per accogliere le diverse situazioni delle Chiese locali, e poi queste preparassero le loro norme nazionali, adattate alla legge generale.

L'occasione per concretizzare questo cambiamento fu la I Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, tenuta a Roma nel mese di ottobre di 1967. In quella occasione si giunse alla conclusione di incaricare la Congregazione per l'Educazione Cattolica di «studiare l'opportunità che, elencati i temi che occorre siano inclusi in tutte le *Rationes Institutionis sacerdotalis*, sia preparata, insieme alle Conferenze, una *Ratio Fundamentalis*, secondo le indicazioni del decreto *Optatam totius* e degli altri documenti conciliari, che nella prossima plenaria della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica sia esaminata e definita, in modo che diventi la norma per l'elaborazione di tutte le *Rationes*, per mantenere l'unità della disciplina ecclesiastica, senza tuttavia mortificare quella sana varietà richiesta dalle diverse situazioni pastorali nei vari Paesi». ⁵

Alla fine del Sinodo fu costituito un gruppo di lavoro formato da membri di diversi dicasteri pontifici e da rappresentanti di varie conferenze Episcopali. I lavori procedettero con rapidità, in modo che nel 1969 fu possibile inviare una prima bozza alle Conferenze. Una volta inclusi i suggerimenti ricevuti, il 6 gennaio 1970 Papa Paolo VI promulgò il documento che, nelle parole del cardinale Garrone, Prefetto della Congregazione, diventava la “legge quadro” per la formazione del clero. ⁶

Negli anni successivi, le Conferenze Episcopali procedettero a sviluppare le loro *Rationes* locali, che dovevano essere l'applicazione alle loro particolari circostanze di quella norma comune, e con l'approvazione della Congregazione per l'Educazione Cattolica cominciarono a entrare in vigore.

La pubblicazione del Codice di Diritto Canonico, promulgato il 25 gennaio del 1983, significò una sistematizzazione *ex integro* di tutta la materia pedagogica e disciplinare riguardante i seminari e la formazione sacerdotale, facendo sì che la *Ratio fundamentalis* rimanesse privata della sua forza giuridica. ⁷ Poiché il documento era già diventato un punto di riferimento necessario per la formazione sacerdotale in tutto il mondo, si rese necessario procedere a una revisione per adattarlo al nuovo Codice. Si realizzarono dunque le necessarie modifiche, poche e volte soprattutto a un arricchimento delle note in calce, non in senso quantitativo (aumentarono da 208 a 229), ma con un approfondimento dei riferimenti, che incorporavano il nuovo Codice, alcuni interventi di Giovanni Paolo II e i

⁵ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, AAS 62 (1970) 321-384, Notae Praeliminares.

⁶ Cit. in P. DEZZA, *Per la formazione del Clero*, «La Civiltà Cattolica» 2875 (1970) 66-70.

⁷ Cfr. J. HERRANZ, *Importanza del Seminario Minore e del Seminario Diocesano*, «Seminarium» 35 (1983) 508-518; T. BERTONE, *Optatam Totius e Nuovo Codice di Diritto Canonico*, «Seminarium» 36 (1984) 469-486.

documenti rilasciati dai dicasteri vaticani competenti. Il corpo del testo, tuttavia, è rimasto sostanzialmente invariato, mantenendo i suoi 101 numeri quasi senza variazioni. Questa nuova edizione della *Ratio* è stata approvata da Giovanni Paolo II il 19 marzo 1985⁸ ed è rimasta in vigore per più di trent'anni.

Durante i tre decenni in cui la *Ratio* del 1985 è stata vigente, la Santa Sede ha pubblicato una grande quantità di documenti che hanno contribuito a delineare meglio i vari aspetti della formazione sacerdotale. Il primo per importanza è senza dubbio l'esortazione apostolica post-sinodale sulla formazione dei presbiteri nella situazione attuale *Pastores dabo vobis* di Papa Giovanni Paolo II,⁹ pubblicata nel 1992 a seguito dell'VIII Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, celebrata due anni prima.

Da parte sua, la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha pubblicato diversi articoli su aspetti specifici della formazione dei futuri chierici,¹⁰ e la Congregazione per il Clero ha pubblicato due edizioni del *Direttorio per il Ministero e la Vita dei Presbiteri*.¹¹

Un cambiamento importante in questo periodo è stato il trasferimento delle responsabilità per i seminari dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica alla Congregazione per il Clero, realizzato nel 2013¹² con l'obiettivo di evidenziare e facilitare l'unità nella formazione del clero, che comincia con l'ingresso in

⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis*, 19 marzo 1985.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* circa la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali, 25 marzo 1992, AAS 84 (1992) 657-804.

¹⁰ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *L'insegnamento della filosofia nei seminari*, 20 gennaio 1972, «EV» 4 (1971-1973) 1516-1556; IDEM, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 11 aprile 1974 «EV» 5 (1974-1976) 190-426; IDEM, *Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari*, 3 giugno 1979 «EV» 6 (1977-1979) 1602-1704; IDEM, *Lettera circolare su alcuni aspetti più urgenti della formazione spirituale nei seminari*, 6 gennaio 1980 «EV» 7 (1980-1981) 45-90; IDEM, *La pastorale della mobilità umana nella formazione dei futuri sacerdoti*, 25 gennaio 1986 «EV» 10 (1986-1987) 5-24; IDEM, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei Seminari*, 4 novembre 1993 «EV» 13 (1991-1993) 3151-3284; IDEM, *Il periodo propedeutico*, 10 maggio 1998; IDEM, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini sacri*, 4 novembre 2005, AAS 97 (2005) 1007-1013; IDEM, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 28 giugno 2008, «EV» 25 (2011) 1258-1260.

¹¹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il Ministero e la Vita dei Presbiteri*, 31 gennaio 1994; IDEM, *Direttorio per il Ministero e la Vita dei Presbiteri*, 11 febbraio 2013.

¹² BENEDETTO XVI, Lettera apostolica in forma di Motu Proprio *Ministrorum institutio* con la quale è modificata la Costituzione apostolica *Pastor bonus* e si trasferisce la competenza sui seminari dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica alla Congregazione per il Clero, 16 gennaio 2013, AAS 105 (2013) 130-135.

seminario e non si interrompe con l'ordinazione sacerdotale, ma continua nella formazione permanente dei sacerdoti.

II. VISIONE D'INSIEME DELLA *RATIO* DEL 2016

Un primo sguardo alla nuova *Ratio* mette in evidenza che l'estensione è notevolmente superiore rispetto alle due precedenti edizioni: di fronte ai 101 numeri e 229 note a piè di pagina della versione del 1985, il nuovo documento ha 201 punti e 321 note, cioè quasi il doppio rispetto alla precedente. Nell'apparato critico non potevano mancare abbondanti riferimenti ai tre pontefici che hanno occupato la Sede di Pietro nel corso degli ultimi tre decenni: Giovanni Paolo II (in particolare l'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*), Benedetto XVI e Francesco.

La struttura del documento ha subito variazioni significative, in modo che l'indice è elaborato e strutturato in modo più completo: invece delle 17 parti senza sottosezioni dell'edizione del 1985, la *Ratio* del 2016 è strutturata in otto grandi capitoli opportunamente divisi in sottocapitoli, cosa che facilita la consultazione del documento. Questa ristrutturazione è dovuta principalmente al fatto che l'ultima edizione segue uno schema simile a *Pastores dabo vobis*¹³ più che a *Optatam totius*, adottato dalle prime due edizioni.¹⁴

Passando ora specificamente alla formazione sacerdotale, l'itinerario formativo dei futuri chierici viene presentato già dall'inizio della *Ratio* secondo quattro aspetti: unico, integrale, comunitario e missionario (cfr. Introduzione, n. 3¹⁵).

1. *La formazione è unica*

La formazione è *unica* perché dall'ingresso in seminario è concepita come «unico e ininterrotto cammino discepolare e missionario, [che] può essere suddivisa

¹³ Si può facilmente trovare un parallelismo tra i primi sei capitoli della *Ratio* e l'insieme di *Pastores dabo vobis*. Gli ultimi due capitoli, invece, hanno una natura più pratica (organizzazione degli studi, e criteri e norme nel seminario), e non hanno riferimento diretto nell'esortazione apostolica.

¹⁴ Le sezioni delle *Rationes* di 1970 e il 1985 sono: a seguito dell'*Introduzione*, il *Titolo I* tratta su alcune norme generali; il *II* e *III* sviluppano la pastorale vocazionale e i seminari minori ed istituti analoghi; i titoli da *IV* a *VII* studiano i seminari maggiori, i loro superiori, i professori e gli alunni; l'*VIII* tratta sulla formazione spirituale; dal *IX* al *XV* la formazione intellettuale (prima in generale e poi specificamente quella letteraria e scientifica, filosofica e delle scienze affini, gli studi teologici e di specializzazione, e infine i metodi di insegnamento); il *Titolo XVI* tratta sulla formazione pastorale; e si conclude nel *XVII* affrontando brevemente la formazione da continuarsi dopo il seminario.

¹⁵ Per facilitare la lettura del articolo, d'ora in poi si inserirà nel corpo di testo, tra parentesi, il numero della *Ratio* di 2016 a cui si fa riferimento.

in due grandi momenti: la formazione iniziale nel seminario e la formazione permanente nella vita sacerdotale» (n. 54). Vediamo qui un frutto dell'unificazione delle competenze sotto la Congregazione per il Clero, avvenuta, come già detto, nel 2013. La formazione è unica, si potrebbe concludere, perché è unica la persona che la riceve: il seminarista che con l'ordinazione diventa un sacerdote.

Vale la pena notare qui che la *Ratio* sottolinea per ben due volte che la formazione in seminario, anche se ha il prezioso aiuto di una comunità di formatori,¹⁶ richiede in primo luogo la partecipazione dallo stesso candidato che, citando *Pastores dabo vobis*, è chiamato «protagonista necessario e insostituibile della sua formazione»¹⁷ (n. 53; cfr. n. 130). Si vuole così sottolineare l'atteggiamento attivo che si aspetta dai seminaristi – e poi dai sacerdoti –, che non dovrebbero considerare se stessi, né essere visti dai formatori, come semplici soggetti passivi della formazione che ricevono.

2. *La formazione è integrale*

È *integrale*, perché copre tutte le dimensioni della persona, le quali vengono raggruppate in quattro ambiti che determinano il contenuto della formazione: umana (cfr. nn. 93-100), spirituale (cfr. nn. 101-115), intellettuale (cfr. nn. 116-118) e pastorale (cfr. nn. 119-124). Questi quattro ambiti non vanno considerati come fasi successive, ma ciascun candidato deve crescere in ognuno di essi in modo simultaneo, graduale e progressivo durante tutta la permanenza nel seminario, e continuare a progredire durante la sua vita da sacerdote.

Apparentemente, si potrebbe individuare una relazione tra queste quattro dimensioni e le quattro tappe in cui è diviso il percorso in seminario: 1) tappa propedeutica (cfr. nn. 59-60): potrebbe corrispondere alla formazione umana, perché è una fase iniziale di introduzione alla vita nel seminario in cui si propone un primo discernimento vocazionale, oltre a risolvere le carenze di formazione che si possono trovare nei candidati; 2) tappa degli studi filosofici o discepolare (cfr. nn. 61-67): in cui, mentre si studiano le materie del biennio filosofico, comincia propriamente un cammino di discepolato, e potrebbe essere equiparata alla formazione spirituale; 3) fase degli studi teologici o configuratrice (nn. 68-73): in cui si cerca di approfondire nell'identificazione o configurazione con Gesù Cristo Pastore, mentre si compiono gli studi di teologia, per cui si potrebbe paragonare alla formazione intellettuale; 4) tappa pastorale o di sintesi vocazionale (nn. 74-79): una volta conclusi gli studi di filosofia e di teologia, il candidato andrebbe a

¹⁶ In questo articolo per “formatori” intendiamo – in linea con la *Ratio* – l'intera comunità dei formatori a cui fanno riferimento i nn. 132-139 del documento, includendo dunque il rettore e l'eventuale vice-rettore, il direttore spirituale, l'economista, ecc.

¹⁷ *Pastores dabo vobis*, n. 69.

vivere, almeno per un certo tempo (ad esempio, durante gli interstizi tra il diaconato e presbiterato), fuori dal seminario, dedicandosi a una comunità, in modo che potrebbe corrispondere alla formazione pastorale.

Facciamo un piccolo inciso per far notare che, come si è visto, alcune di queste tappe classiche sono state dotate nella nuova *Ratio* di un nome specifico. Si è trattato in questo modo di sottolineare ancora una volta la natura progressiva della formazione, la cui chiave è il discepolato: nel seminario si tratta di forgiare un cammino di sequela di Gesù Cristo, che parte dall'uomo che entra in seminario e va approfondendo nella sua *sequela Christi* fino ad identificarsi, configurarsi con Cristo, specificamente nel suo ruolo di pastore.

La permanenza in seminario può, quindi, essere definita come un percorso in cui l'uomo diventa discepolo di Cristo e, nella misura in cui il candidato cresce umanamente e vocationalmente, si orienta verso la configurazione con Cristo, Buon Pastore. «Lungo tutta la vita si è sempre “discepoli”, con l'anelito costante a “configurarsi” a Cristo, per esercitare il ministero pastorale. Si tratta, infatti, di dimensioni costantemente presenti nel cammino di ogni seminarista, su ciascuna delle quali viene posta, di volta in volta, una maggiore attenzione nel corso del cammino formativo, senza mai trascurare le altre» (n. 57).

È chiaro che, sebbene in ciascuna tappa ci possa essere più enfasi su l'una o l'altra delle quattro dimensioni, sarebbe un grave errore identificare una singola tappa con una sola dimensione formativa. Al contrario, in ognuna delle fasi saranno presenti i quattro aspetti della formazione, che dovranno continuare a crescere anche una volta conclusa la permanenza in seminario e ricevuta l'ordinazione presbiterale; questo sarebbe il contenuto della formazione permanente. Le varie tappe della formazione non sono, insistiamo, fasi che si vanno superando. Il seminarista o il sacerdote non possono mai rimanere soddisfatti del grado di formazione umana o del livello di discepolato che hanno raggiunto, concentrandosi unicamente sul fatto di essere migliori pastori.

Specificamente, la *Ratio* sottolinea due volte (cfr. Introduzione, 3 e n. 58) che il passaggio da una fase all'altra, e infine il conferimento dell'ordinazione sacerdotale, deve considerare non solo l'ambito intellettuale (cioè aver superato le materie corrispondenti di filosofia e teologia). Il discernimento di idoneità deve essere invece *globale*, in modo che «il discernimento complessivo, operato dai formatori in tutti gli ambiti della formazione, consentirà il passaggio alla tappa successiva solo a quei seminaristi che, oltre ad aver sostenuto gli esami previsti, abbiano raggiunto il grado di maturità umana e vocazionale di volta in volta richiesto» (Introduzione, 3).

Si torna dunque a sottolineare nuovamente il carattere unitario della formazione, intesa come un unico cammino di approfondimento nel discepolato che, così come è iniziato prima di entrare in seminario (altrimenti il candidato non

avrebbe considerato la possibilità della vocazione al sacerdozio) non finisce con l'ordinazione, ma il chierico dovrà sempre crescere nel desiderio di essere sempre migliore discepolo di Cristo, essere sempre più configurato con il suo Maestro.

Con questo approccio resta ancora più chiaro che coloro che per diversi motivi abbandonano l'itinerario formativo in seminario avranno guadagnato molto durante gli anni di permanenza: nonostante non siano diventati pastori, saranno cresciuti come uomini e come discepoli di Cristo.

3. *La formazione è comunitaria*

La formazione è, in terzo luogo, comunitaria, e lo è in quattro modi: la «vocazione viene scoperta e accolta all'interno di una comunità, si forma in seminario, nel contesto di una comunità educante che comprende varie componenti del Popolo di Dio, per portare il seminarista, con l'ordinazione, a far parte della "famiglia" del presbiterio, al servizio di una comunità concreta» (Introduzione, n. 3).

Il carattere comunitario è quindi presente dal momento della chiamata al sacerdozio: «l'humus della vocazione al ministero presbiterale è la comunità, in quanto il seminarista proviene da essa» (n. 90). La *Ratio* sottolinea la necessità che in ogni diocesi, regione e nazione, siano eretti centri per le vocazioni, destinati a promuovere e orientare tutta la pastorale vocazionale. Oltre ai vescovi, primi responsabili delle vocazioni al sacerdozio, si incoraggia in questi centri la collaborazione di sacerdoti, di persone consacrate e di laici (principalmente genitori ed educatori), così come di gruppi, movimenti e associazioni di fedeli laici (cfr. n. 13). Tra le iniziative per promuovere le vocazioni, in cui tutta la comunità può e deve collaborare, si mette per primo la preghiera personale e comunitaria (cfr. n. 14).

La formazione al sacerdozio, in secondo luogo, è realizzata nell'ambito comunitario del seminario, che è considerato un elemento prezioso ed essenziale (cfr. n. 51). «La vita comunitaria in Seminario è il contesto più adatto per la formazione di una vera fraternità presbiterale e rappresenta quell'ambito in cui concorrono e interagiscono le suddette dimensioni [i quattro aspetti della formazione], armonizzandosi e integrandosi vicendevolmente» (n. 90).

Dopo l'ordinazione, il sacerdote entra a far parte di una nuova comunità, il presbiterio diocesano, unito da un'intima fraternità sacramentale che rende membri di una famiglia, in cui il vescovo è il padre (cfr. n. 51).

Infine, la comunità cristiana, in cui la vocazione è sorta e alla quale sarà di nuovo inviato il sacerdote, interviene anche nella formazione: «Il seminarista prima, e il presbitero poi, hanno bisogno di un legame vitale con la comunità. Essa si configura come filo conduttore che armonizza e unisce le quattro dimensioni formative» (n. 90). I sacerdoti «sono inseparabilmente parte della comunità ecclesiale e, al contempo, sono costituiti per essere pastori e guide, per volontà di

Cristo e in continuità con l'opera degli Apostoli» (n. 32), poiché il sacerdote «sarà chiamato, con il sacramento dell'Ordine, a radunare nell'unità e a presiedere il Popolo di Dio, come guida che favorisce e promuove la collaborazione di tutti i fedeli» (n. 90) tramite la sua funzione di «maestro della Parola e ministro dei sacramenti» (n. 33).

Svilupperemo questi ultimi due aspetti più avanti, quando parleremo della dimensione relazionale della formazione umana.

4. *La formazione è missionaria*

Infine, «la formazione si caratterizza naturalmente in senso missionario, in quanto ha come fine la partecipazione all'unica missione affidata da Cristo alla Sua Chiesa, cioè l'evangelizzazione, in tutte le sue forme» (Introduzione, 3). Sebbene sia chiaro che tutta «la comunità cristiana è radunata dallo Spirito per essere inviata alla missione, [...] tale slancio missionario riguarda, in modo ancor più speciale, coloro che sono chiamati al ministero presbiterale, come fine e orizzonte di tutta la formazione. La missione si rivela come un altro filo conduttore (cfr. Mc 3, 14), che unisce le dimensioni già menzionate, le anima e le vivifica, e permette al sacerdote umanamente, spiritualmente, intellettualmente e pastoralmente formato di vivere il proprio ministero in pienezza» (n. 91) con uno spirito universale, cattolico.

La nuova *Ratio* presenta, quindi, quattro note della formazione sacerdotale e quattro dimensioni di tale formazione, che devono gradualmente crescere in ciascuna delle quattro fasi del processo di formazione in seminario, e continuare a progredire per tutta la vita del sacerdote, la quale è intesa come un approfondimento della sequela di Gesù Cristo come discepolo e un approfondimento senza fine della configurazione con Lui in quanto modello di Buon Pastore.

Passiamo ora a considerare specificamente l'aspetto umano della formazione sacerdotale, obiettivo principale di questo articolo.

III. LA FORMAZIONE UMANA, FONDAMENTO DELLA FORMAZIONE SACERDOTALE

1. *Una presa di coscienza sempre più profonda*

Sia *Optatam totius* che le *Rationes* del 1970 e del 1985 distinguevano tre ambiti della formazione in seminario: spirituale, intellettuale e pastorale. Nel 1992, tuttavia, l'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* aggiunse, premettendolo agli

altri tre, un quarto ambito, quello umano, definendolo il fondamento di tutta la formazione sacerdotale.¹⁸

Ovviamente, questa dimensione non era assente nei documenti precedenti, dove compare esplicitamente in più punti, e in particolare in riferimento alla formazione spirituale.¹⁹ Inoltre, sono numerosi gli studi precedenti o contemporanei alla prima *Ratio* in cui questo aspetto è studiato esplicitamente.²⁰

La novità che offre *Pastores dabo vobis* consiste nel considerare la formazione umana *a sé*, come una dimensione con un proprio carattere che addirittura precede, come fondamento, la crescita nelle altre tre dimensioni. Dall'esortazione apostolica, questo quarto aspetto è stato inserito nei diversi programmi di formazione sacerdotale, tanto che oggi è universalmente accettato che gli ambiti formativi dei candidati al sacerdozio sono quattro: umano, spirituale, intellettuale e pastorale.

La *Ratio* del 2016 ha continuato su questa linea ormai assodata, affermando con forza che «la mancanza di una personalità ben strutturata ed equilibrata rappresenta un serio e oggettivo impedimento per il prosieguo della formazione al sacerdozio» (n. 63). Questa condizione non rappresenta affatto una novità, perché è stata già ricordata in diversi modi nel Codice di Diritto Canonico.²¹

¹⁸ Cfr. *Pastores dabo vobis*, 43.

¹⁹ Concretamente, la *Ratio* di 1985 sviluppava la maggior parte dei contenuti della formazione umana nel n. 51, posta subito dopo la crescita in castità, obbedienza e povertà, e seguito dalla vita eucaristica. Questo schema è ancora una volta simile a *Optatam totius*, in cui la formazione umana appare anche inserita all'interno di quella spirituale, in particolare nel n. 11. Da parte sua, il Codice di Diritto Canonico del 1983 non dedica neanche una sezione specifica alla formazione umana, ma la tratta all'interno della formazione spirituale (c. 245, § 1) e filosofica (c. 251). La formazione umana appare, dunque, come un inciso, rischiando di non essere considerata con la necessaria specificità e importanza.

²⁰ Cfr., a modo di esempio, P. MIETTO, *Maturità umana e formazione sacerdotale: orientamenti per una pedagogia della maturità*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1968; Á. DEL PORTILLO, *Formación humana del sacerdote*, «Nuestro Tiempo» 2/17 (1955) 3-12 (pubblicato in italiano: *Consacrazione & missione del sacerdote*, Edizioni Ares, Milano 1990, 11-22); J. ESTUPIÑÁ, *Formación de la personalidad humana*, «Seminarios» 5 (1957) 93-108; P. DEZZA, *Formazione umana e vocazione*, «Seminarium» 19 (1967) 84-97; J. WRIGHT, *Priestly maturity*, «Seminarium» 22 (1970) 811-830. Per uno studio più steso sull'evoluzione della considerazione prestata alla dimensione umana nella formazione dei candidati, cfr. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002.

²¹ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, c. 1031, §1: «Il presbiterato sia conferito solo a quelli che hanno compiuto i 25 anni di età e posseggono una sufficiente maturità». Il Codice si riferisce anche alla maturità, senza però nominarla esplicitamente, come condizione per l'ammissione al seminario: «Il Vescovo diocesano ammetta al seminario maggiore soltanto coloro che, sulla base delle loro doti umane e morali, spirituali e intellettuali, della loro salute fisica e psichica e della loro retta intenzione, sono ritenuti idonei a consacrarsi per sempre ai ministeri sacri» (c. 241, §1).

In altre parole, la *Ratio* afferma che non dovrebbe arrivare al sacerdozio colui che non ha raggiunto lo status di uomo maturo e strutturalmente equilibrato. Il compito di discernimento sull' idoneità al sacerdozio comincerà, quindi, dalla valutazione del grado di maturità del candidato sulla base di alcuni parametri che tenderemo di sviluppare nelle seguenti sezioni. Ovviamente, non sarà un giudizio semplicemente "di tutto o niente", ma cercherà di stabilire se si è raggiunta la maturità dovuta (la "sufficiens maturitas" a cui si riferisce il canone 1031 del Codice di Diritto Canonico), cioè la maturità necessaria per assumere ed esercitare correttamente gli obblighi dello stato clericale.

Ma non si tratta solo di compiere adeguatamente determinati obblighi. La maturità umana è considerata necessaria anche per acquisire una spiritualità retta e armonica (cfr. n. 93), affermazione che viene supportata da due citazioni di San Tommaso d'Aquino: «la grazia presuppone la natura»²² e «la grazia non elimina la natura, ma la perfeziona»²³ (cfr. n. 93). La *Ratio* ricorda anche i criteri di idoneità dei ministri ordinati, molti di essi anche umani, che consigliavano san Pietro e san Paolo nelle loro lettere.²⁴

Questo dovere della Chiesa di garantire pastori maturi e ben formati è messo in relazione con un diritto specifico dei fedeli, su cui ricadono gli effetti della buona formazione e la santità dei sacerdoti (cfr. n. 82).

Ovviamente, la maturità umana non è il fine della formazione sacerdotale, ma solo il suo inizio o fondamento. Limitare il lavoro in seminario a questa dimensione finirebbe per limitare l'impegno formativo a un obiettivo puramente umano e del tutto insufficiente per il lavoro che i candidati dovranno svolgere come sacerdoti. La crescita umana dovrà essere in sintonia, ripetiamo ancora una volta, con le altre dimensioni formative (spirituale, intellettuale e pastorale), favorendole. Il fine non è semplicemente raggiungere una personalità matura, ma svilupparla «avendo come modello e fonte Cristo, l'uomo perfetto» (n. 93). Inoltre, questo lavoro sulla personalità dei seminaristi conta sull'aiuto dello Spirito Santo (cfr. n. 63), ed è favorito dall'azione della grazia (cfr. nn. 43 e 64).

Per garantire e facilitare questa dimensione di formazione, la *Ratio* propone la figura, dove le circostanze lo richiedano, di un "coordinatore della dimensione umana". Nominato tra i formatori, si incaricherebbe di incoraggiare «un cli-

Inoltre, considera che uno degli obiettivi del seminario è far sì che i candidati raggiungano una dovuta maturità umana: «Nel seminario la formazione spirituale degli alunni e l'insegnamento dottrinale vengano coordinati armonicamente e siano finalizzati a far loro acquisire lo spirito del Vangelo e un rapporto profondo con Cristo, unito ad una adeguata maturità umana, secondo l'indole di ciascuno» (c. 244).

²² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a 2 ad 1.

²³ *Ibidem*, I, q. 1, a. 8 ad 2.

²⁴ Cfr. 1 Pt 5, 1-4; Tt 1, 5-9.

ma comunitario propizio per il processo di maturazione umana dei seminaristi, in collaborazione con altre figure competenti (in ambito psicologico, sportivo, medico, etc.)» (n. 137).

Gli elementi costitutivi della formazione umana delineati nella *Ratio* sono tre (cfr. n. 94): fisico, psicologico (suddiviso in emozionale e relazionale) e morale. Nelle sezioni successive si svilupperà ciascuno di essi.

2. *La salute fisica*

L'ambito fisico è quello meno sviluppato nella *Ratio*, che si limita a menzionare come contenuti in quest'area la salute, la dieta, l'attività fisica e il riposo (cfr. n. 94). Per quanto riguarda i mezzi specifici per facilitare questa formazione, sono citati l'esercizio fisico e lo sport, così come l'educazione per uno stile di vita equilibrato; tutti questi sono visti come un grande aiuto per raggiungere il pieno sviluppo fisico, psicoaffettivo e sociale che richiede il pastore (cfr. n. 65).

Questo riferimento, per quanto breve, non deve essere trascurato, e rappresenta, infatti, uno sviluppo non soltanto in relazione a *Optatam totius* e alle *Rationes* precedenti, ma anche a *Pastores dabo vobis*, la cui sezione sulla formazione umana passa direttamente dal riferimento all'umanità di Cristo come modello alla maturità della personalità.

Pensiamo sia importante nella formazione dei candidati non ignorare questa raccomandazione, e soffermarsi a insegnare loro le basi della cura del proprio corpo. Se la formazione umana è il fondamento dell'identificazione con Cristo, anche un buon stato di salute, per quanto possibile, è il substrato sul quale la personalità può svilupparsi correttamente. Viene inoltre ricordato che anche un adeguato stato di salute è necessario per ricevere la chiamata al sacerdozio,²⁵ e che deve essere dimostrato dal candidato prima dell'ingresso in seminario tramite la presentazione dei risultati di una visita medica generale e la documentazione sulle malattie, interventi o terapie a cui è stato sottoposto in passato (cfr. n. 190, che parla di una "sana e robusta costituzione"). Essa deve, inoltre, essere certificata dal rettore del seminario prima dell'ordinazione.²⁶

²⁵ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, c. 1029: «Siano promossi agli ordini soltanto quelli che, per prudente giudizio del Vescovo proprio o del Superiore maggiore competente, tenuto conto di tutte le circostanze, hanno fede integra, sono mossi da retta intenzione, posseggono la scienza debita, godono buona stima, sono di integri costumi e di provate virtù e sono dotati di *tutte quelle altre qualità fisiche e psichiche* congruenti con l'ordine che deve essere ricevuto» (il corsivo è nostro). Come abbiamo appena visto, il canone 241, §1, si riferisce alla salute fisica come condizione per l'ammissione in seminario.

²⁶ Cfr. *ibidem*, c. 1051.

Si tratta, però, di un aspetto non molto studiato, sul quale si possono trovare scarsi riferimenti ai contenuti specifici. Le poche pubblicazioni che abbiamo trovato²⁷ sviluppano fundamentalmente il contenuto della visita medica che il candidato deve effettuare, o l'attenzione che dovrebbero avere i formatori di fronte ai vari segni o sintomi che possono far sospettare una patologia organica.

Se la formazione deve sempre essere personalizzata, nel caso della cura della salute ci possono essere differenze ancora più evidenti tra i candidati, in funzione della loro origine, cultura, istruzione, ecc. Si richiederà, pertanto, una certa attenzione da parte dei formatori nell'individuare eventuali lacune e fornire i mezzi per colmarle.

Alcuni aspetti concreti da trattare sono l'igiene personale, la cura orale-dentale, la frequenza di variazione nel vestire, il contenuto di una dieta sana ed equilibrata, ecc. In quest'ultimo ambito può anche essere desiderabile una spiegazione più dettagliata dei rudimenti della cucina e la pulizia e la manutenzione della casa, soprattutto nei casi in cui si prevede che dovrà essere lo stesso sacerdote a prendersi cura di sé da solo o con scarso aiuto.

Il riposo è una grande area di formazione, in cui l'insegnamento può essere effettuato sia dal punto di vista teorico che pratico. Lo stesso orario del seminario aiuterà a dedicare al sonno le ore necessarie, e a disporre di tempo libero tutti i giorni, così come momenti per una passeggiata o qualche attività sportiva, soprattutto nei fine settimana, e anche giorni interi (ad esempio, una volta al mese o in occasione di festività) dedicati a piani straordinari come gite in campagna o montagna o visite turistiche.

Ancor più importante di stabilire i tempi per il riposo sarà insegnare a dare contenuto a quei momenti, facendo comprendere ai seminaristi che «il riposo non è non fare niente: è distrarsi con delle attività che esigono meno sforzo».²⁸ Sarà quindi opportuno incoraggiare gli hobby come la lettura o l'apprendimento delle lingue (cfr. n. 183), che oltre a far rilassare la persona la arricchiscono. Un aspetto specifico sarà l'esercizio fisico adeguato all'età solitamente giovanile dei candidati, fornendo delle strutture adeguate, organizzando concorsi tra gli studenti o iscrivendoli nelle competizioni che si svolgono nella città, ecc.

Il riposo è anche una buona occasione per incoraggiare la conoscenza reciproca e la convivenza tra i candidati, offrendo l'opportunità di preoccuparsi gli uni degli altri e il desiderio di riposare insieme agli altri. Si cercherà di evitare, però, momenti di isolamento, hobby eccessivamente sofisticati o costosi, semplicemen-

²⁷ Sulle condizioni di salute specificamente richieste ai candidati al sacerdozio, cfr. J. GERAUD, *La salud en los candidatos al sacerdocio*, Razón y fe, Madrid 1965; J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal*, 151-164.

²⁸ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Cammino*, Ares, Milano 1984, n. 357.

te evasivi come i giochi d'azzardo o i videogame, o quelli che rappresentano un rischio per l'integrità fisica, o risultano sconvenienti per un pastore.

Il momento ideale per affrontare questi problemi sarà già l'anno propedeutico, in cui si possono rivelare le carenze degli studenti e intraprendere pazientemente il compito di migliorare nei diversi ambiti.

Possiamo includere in questa sezione dedicata al riposo il richiamo che fa la *Ratio* alla cura dell'ambito estetico e all'educazione del "senso della bellezza" attraverso la conoscenza delle diverse manifestazioni artistiche (cfr. n. 94). È evidente l'aiuto che questa sensibilità può fornire alla vita spirituale della persona, promuovendo la capacità di guardare la realtà in tutta la sua ricchezza espressiva, elemento fondamentale della contemplazione a cui è chiamato ogni cristiano, non soltanto i chierici.

Un modo concreto di promuovere questo ambito potrà essere suscitare interesse nelle sei arti classiche (architettura, pittura, scultura, musica, letteratura e danza) attraverso visite a musei e monumenti della città o in località vicine, audizioni e proiezioni, etc. Anche le più moderne forme di arte, come i film, possono combinare il riposo e l'arricchimento degli studenti attraverso dibattiti, cineforum, ecc.

Infine, può essere incluso nella sezione del riposo l'uso delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. La *Ratio* non le tratta in questo ambito, ma nel suo ruolo di facilitare le relazioni, l'evangelizzazione e il lavoro di ricerca, e per questo motivo saranno affrontati più avanti. Anticipiamo soltanto che l'approccio è positivo e realista, partendo dal presupposto che i candidati arrivano in seminario con una certa familiarità con questi mezzi, che dovrebbero far parte della vita quotidiana della comunità, ma allo stesso tempo si segnala la necessità di un utilizzo vigilante, sereno e positivo per evitare rischi come la dipendenza (cfr. nn. 99-100).

3. *La maturità affettiva*

«In campo psicologico [la formazione] si occupa della costituzione di una personalità stabile, caratterizzata dall'equilibrio affettivo, dal dominio di sé e da una sessualità ben integrata» (n. 94).

Senza dubbio, questo è l'ambito della formazione umana che ha ricevuto più attenzione negli ultimi decenni.²⁹ La riflessione che faremo qui dovrà pertanto es-

²⁹ Per citare soltanto alcuni dei lavori più diffusi in lingua italiana, cfr. L.M. RULLA, F. IMODA, J. RIDICK, *Antropologia della vocazione cristiana* (2 vol.), Piemme, Casale Monferrato, 1985-1986; A. MANENTI, *Vocazione, psicologia e grazia. Prospettive di integrazione*, Edb, Bologna 1992; A. CENCINI, A. MANENTI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Edb, Bologna 2006; J.R. PRADA RAMÍREZ, *Psicologia e formazione Principi psicologici utilizzati nella formazione*

sere limitata, e lasciare spazio a studi specifici che aiutino nel lavoro di formazione dei seminaristi nei vari aspetti coinvolti.

L'elemento psicologico è forse il più difficile da valutare, e richiede che i formatori siano adeguatamente formati al riguardo. Questa difficoltà ha un duplice motivo. Da un lato, in alcuni casi può essere difficile stabilire se il comportamento del candidato riflette quella "sufficiente maturità"³⁰ che abbiamo visto essere condizione necessaria per l'ordinazione. Inoltre, una valutazione approfondita deve fondarsi non soltanto sull'osservazione del comportamento esterno, ma anche sull'apertura del seminarista alle conversazioni con i formatori, il che è particolarmente importante in un argomento così intimo come l'integrazione della sessualità.

Tale fiduciosa comunicazione con i formatori viene incoraggiata nella *Ratio*: «è importante che ogni seminarista sia consapevole e faccia partecipi i formatori della propria storia, del modo in cui ha vissuto la propria infanzia e adolescenza, dell'influenza che esercitano su di lui la famiglia e le figure parentali, della capacità o meno di instaurare relazioni interpersonali mature ed equilibrate, così come di gestire positivamente i momenti di solitudine. Tali informazioni sono rilevanti al fine di poter scegliere gli strumenti pedagogici opportuni, sia per la valutazione del cammino compiuto, che per la migliore comprensione di eventuali momenti di regressione o di difficoltà» (n. 94).

La *Ratio* non offre molti strumenti concreti per definire o valutare la maturità psicologica, per cui ci soffermeremo ora a sviluppare brevemente i tre punti in cui viene dettagliata nel numero 94, citato all'inizio di questa sezione.

È possibile definire l'*equilibrio emotivo* come la capacità di raggiungere «un rapporto armonico tra la testa (la ragione e la volontà) e il cuore (affettività)».³¹ Ciò significa che tanto le emozioni (aspetto interno) quanto la loro espressione (aspetto esterno) siano "ragionevoli", cioè, mantengano un'appropriata logica o corrispondenza con la realtà oggettiva. «Non si tratta (...) che l'individuo sia sempre calmo, sereno e gioioso – non sarebbe né auspicabile né maturo, perché mancherebbe reattività emozionale –, ma piuttosto che questi stati d'animo mantengano una proporzione qualitativa e quantitativa rispetto alle circostanze che li hanno causati. La persona matura esprime le sue convinzioni e sentimenti, ma tenendo presenti quelle degli altri, senza sentirsi minacciata dalle proprie espressioni emotive o da quelle altrui. Vive le sue emozioni – persino quelle più

per il Sacerdozio e la Vita consacrata, Editiones Academiae Alfonsianae, Roma 2009; W. VIAL, *Psicologia e vita cristiana. Cura della salute mentale e spirituale*, Edusc, Roma 2015.

³⁰ Cfr. *Codice di Diritto Canonico*, c. 1031, §1.

³¹ F. SARRÁIS, *Personalidad*, Eunsa, Pamplona 2012, 209.

intense – in modo che non determinino esclusivamente l'adempimento dei suoi obblighi, o la convivenza con gli altri».³²

Ha molto a che vedere con questa caratteristica la tolleranza alla frustrazione, vale a dire, la capacità di sopportare le mancanze proprie o altrui senza perdere la serenità o drammatizzare. Di fronte alle cose che vanno male, la persona matura non cede alla rabbia, all'autocommiserazione o alla ricerca di un colpevole su cui far cadere la responsabilità; ha una sana autocritica che lo porta a ricercare soluzioni, e ad avere un comportamento flessibile che si adatta alle circostanze.³³

L'*autocontrollo* è molto collegato a quanto abbiamo appena detto: il necessario equilibrio non è perfetto, ci saranno sempre emozioni particolarmente intense, e non dipende dal candidato sentirle o meno (nessuno è colpevole di sentire ciò che sente). Quello che si può chiedere è che in alcune circostanze non agisca secondo lo stimolo delle emozioni, ma che trattienga la reazione. In questo consiste l'autocontrollo, la padronanza anche sulle proprie passioni, che avrà molte manifestazioni nella vita di tutti i giorni che ai formatori saranno facili da vedere: durante i pasti, nello sport, nella convivenza con gli altri, nella reazione alle contrarietà, ecc.

L'ambito in cui meglio si potrà apprezzare l'equilibrio affettivo e l'autocontrollo è la convivenza con altri alunni del seminario. Questo è uno dei motivi per cui la *Ratio* sottolinea la necessità che i formatori abbiano una dedicazione esclusiva a questo compito e abitino nel seminario (cfr. n. 132). Avranno, in questo modo, abbondanti opportunità per conoscere bene gli alunni e aiutarli a migliorare la conoscenza di sé con esempi concreti, ponendo obiettivi di crescita della loro personalità che siano realistici e ambiziosi.

Il terzo criterio di cui si parla è una *sessualità ben integrata*. La dimensione sessuale è una componente fondamentale della persona umana, che determina la sua identità. Se questa dimensione deve essere sempre in armonia con le altre in ogni individuo, questo è particolarmente importante nel caso del sacerdote, chiamato a vivere la sessualità in un modo particolare: il celibato, mediante il quale rinuncia all'esercizio della sessualità, ma non al fatto di essere una persona sessuata.³⁴

³² F.J. INSA GÓMEZ, *Accompagnare i candidati al sacerdozio sulla strada della maturità. Una proposta dalla psicologia di Gordon Allport*, «Tredimensioni» 14 (2017) 180; cfr. G. CUCCI, H. ZOLLNER, *Il nuovo documento sulla formazione sacerdotale*, «La Civiltà Cattolica» 168 (2017) 64-66.

³³ Cfr. G. W. ALLPORT, *Psicologia della personalità*, Pas-Verlag, Zürich - Roma 1969, 241-260.

³⁴ Cfr. L.S. FILIPPI, *Maturità umana e celibato*, Editrice La Scuola, Brescia 1970; J.B. TORELLÓ, *Celibacy and personality*, «The Clergy Review» 57 (1972) 16-32; A. CENCINI, *Verginità e celibato oggi: per una sessualità pasquale*, Edb, Bologna 2005.

Soltanto colui che ha raggiunto questa sessualità ben integrata, vale a dire, che viva con naturalezza la sua condizione di maschio con tutto ciò che comporta (attrazione per il sesso femminile, passioni che a volte si svegliano con più forza, curiosità, ecc.),³⁵ sarà in grado di assumere gli impegni del celibato. Detto in altro modo: chi ha raggiunto la padronanza di sé, senza essere trascinato dalle passioni, può donare a Dio l'esercizio della propria sessualità, mentre difficilmente sarà capace di questo dono totale chi non ha ottenuto quel dominio.

Naturalmente, il celibato come tale si sviluppa nella *Ratio* soprattutto nella sezione dedicata alla formazione spirituale (cfr. n. 110), ma è sempre messo in relazione con la maturità umana e affettiva. La visione è eminentemente positiva, giacché è visto non come un peso o un tributo che va pagato, ma come un dono di sé che il sacerdote fa a Dio, e soprattutto un dono che si riceve da Lui, e permette di amare Cristo con un cuore indiviso, dedicarsi più liberamente al servizio di Dio e degli uomini e diventare più capace di ricevere da Cristo una paternità più ampia. Visto in questo modo, il celibato non solo non pregiudica il corretto sviluppo dell'uomo, ma «sviluppa la maturità della persona, rendendola capace di vivere la realtà del proprio corpo e della propria affettività nella logica del dono» (n. 110).

Lo stesso numero della *Ratio* ricorda che vivere adeguatamente la propria condizione sessuale e rinunciare al suo esercizio implicano conoscenza e stima per il valore dello stato matrimoniale. Solo chi riconosce la grandezza del matrimonio come un modo specifico di realizzazione della vocazione cristiana³⁶ potrà scegliere il celibato con vera libertà e allo stesso tempo valorizzare il dono del celibato come vocazione oggettivamente più elevata, come viene definito da San Paolo.³⁷

Andrebbe ben oltre l'ambito di questo articolo una completa trattazione dei vari aspetti del celibato, sulla quale c'è un'abbondante bibliografia.³⁸ Qui voglia-

³⁵ Si può trovare una profonda riflessione sulle peculiarità dell'uomo in: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Lev, Roma - Città del Vaticano 1995.

³⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 11 aprile 1974, n. 6.

³⁷ Cfr. 1 Cor 7, 25-38.

³⁸ Cfr. PAOLO VI, enc. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 giugno 1967, AAS 59 (1967) 657-697; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*; Á. DEL PORTILLO, *Consacrazione & missione del sacerdote*, 46-70; C. SEPE, M. PIACENZA (edd.), *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, Paoline, Milano 1993; M. COSTA, *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, Edizioni Apostolato della Preghiera, Roma 2003, 168-186; J.L. LORDA (ed.), *El celibato sacerdotal. Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, Eunsa, Pamplona 2006; E. APECITI, S. DI CRISTINA, P. GOYRET, O. CANTONI, *Sacerdozio e celibato nella Chiesa*, Centro Ambrosiano, Milano 2007;

mo fermarci soltanto su alcuni aspetti della maturità psicosessuale che vanno presi in considerazione lungo tutto il cammino formativo dei futuri chierici.

Per cominciare, è importante distinguere tra castità, celibato e maturità sessuale. La castità è una virtù morale a cui tutti i cristiani sono chiamati, ciascuno secondo il suo stato e la sua condizione, che regola il desiderio e il comportamento sessuale secondo le esigenze della retta ragione, illuminata dalla fede e mossa dalla carità dello Spirito Santo.³⁹ Il celibato (tanto quello apostolico come quello vissuto per altri motivi) è la rinuncia al matrimonio, o più in generale, il fatto di rimanere celibe o nubile, che implica la rinuncia all'esercizio della sessualità. Infine, la maturità sessuale, a cui stiamo dedicando questa sezione, consiste in uno sviluppo della dimensione sessuale adeguato all'età, sia dal punto di vista fisico che psichico, che permette il dominio della funzione procreativa e la sua appropriata integrazione all'interno delle altre dimensioni della persona.

Nel parlare dell'im maturità affettiva, spesso si comincia trattando le manifestazioni *per eccesso* di tale immaturità, cioè le mancanze contro la castità in cui si può incorrere per non aver raggiunto il giusto equilibrio. Tuttavia sembra auspicabile dedicare qualche parola a quello che possiamo chiamare l'im maturità *per difetto*, che può essere più difficile da oggettivare e alla quale ci riferiamo nei prossimi paragrafi.

Gli alunni che entrano in seminario maggiore⁴⁰ devono essere almeno nella fase finale dell'adolescenza, che può prolungarsi fino ai 21 anni, ammettendo importanti differenze individuali.⁴¹ In quell'età, assieme allo sviluppo fisico si prevede che siano apparsi una serie di cambiamenti psicologici che includono la ricerca del rafforzamento della propria identità, la messa in discussione delle figure di autorità (non soltanto i genitori), la necessità di integrazione in un gruppo, la ricerca di nuove esperienze (soprattutto fisiche), il tentativo di rompere con tutto ciò che è considerato infantile, ecc. In questo contesto, appare anche la presa di coscienza della funzione sessuale e la genitalità, così come il risveglio dell'interesse e l'attrazione per l'altro sesso.

L'assenza di queste manifestazioni normali dello sviluppo psicologico adolescenziale potrebbe essere confusa con un elevato progresso delle virtù, quando in realtà significherebbe avere le virtù normali in un bambino, non quelle attese in un adolescente o giovane adulto. Questo è particolarmente evidente in rela-

L. TOUZE, J.M. ARROYO SÁNCHEZ (edd.), *Il celibato sacerdotale. Teologia e vita*, Edusc, Roma 2012.

³⁹ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*. III. Morale speciale, Edusc, Roma 2008, 362.

⁴⁰ Per motivi di spazio, preferiamo non entrare nel merito delle peculiarità dei seminari minori, nei quali ci saranno alunni che ancora non sono entrati nell'adolescenza.

⁴¹ Cfr. VIAL, *Psicologia e vita cristiana*, 103-105.

zione alla virtù della castità. Un corretto sviluppo evolutivo prevede che il seminarista abbia l'istinto sessuale sveglio con tutto ciò che questo comporta, come l'esistenza di passioni, attrazioni, curiosità e interessi.

In altre parole, di fronte a un seminarista che non manifestasse queste tendenze (il che non implica necessariamente problemi nella castità), contro le quali deve esercitarsi nella sua lotta ascetica, sarà probabilmente un errore pensare che ha un livello di virtù che rende innessario lo sforzo. Piuttosto, si potrebbe pensare o che gli manchino fiducia e sincerità, o che ha un ritardo dello sviluppo che richiederebbe un'adeguata attenzione. L'assenza di questo risveglio psicosessuale sarebbe un segno di immaturità che, se persistente, renderebbe sconsigliabile l'ordinazione.

All'estremo opposto ci sarebbero le manifestazioni di immaturità che abbiamo chiamato *per eccesso*, ossia quando la non-integrazione della dimensione sessuale della persona si manifesta in peccati contro la castità, in particolare sotto forma di autoerotismo o pornografia. Purtroppo, nella società di oggi la televisione e il cinema, i media e i *social network* facilitano un contatto molto esplicito e aggressivo con la sessualità, spesso prima ancora dell'adolescenza e il risveglio naturale di quella funzione. Il risultato è una sessualizzazione precoce, quando il bambino non ha ancora le risorse mentali per assumere questa carica erotica e metterla in relazione con il contesto di amore e di dedizione in cui è chiamato a esprimersi.

Se per una mancanza di formazione o per lo sviluppo di abitudini malsane il giovane non è in grado di superare queste tendenze, si può cadere nell'abitudine o persino nella dipendenza, che può essere difficile da superare solo con i tradizionali mezzi ascetici e che talvolta richiedono il ricorso a uno specialista della salute mentale.⁴²

La valutazione morale di alcuni casi può essere complessa a causa di fattori quali l'immaturità affettiva, la forza delle abitudini contratte, e di altri fattori psicologici.⁴³ Tuttavia, è chiaro che per continuare l'iter formativo nel seminario, e ancor più in vista dell'ordinazione sacerdotale, è necessario che il candidato abbia ottenuto la necessaria padronanza della sua funzione sessuale. E questo non soltanto da un punto di vista morale, ma anche per tutti i deficit psicologici che ci possono essere dietro queste pratiche, in cui si può «nascondere la difesa inconscia, attraverso una gratificazione a buon mercato, contro le più diverse forme di ansietà, di frustrazione, contro la solitudine affettiva; può significare una ricerca di compensazione per insuccessi nella socializzazione, la reazione a complessi di

⁴² Cfr. D.M. HUGHES, J.R. STONER (edd.), *The social cost of pornography*, Witherspoon Institute, Princeton (NJ), 2010; C. CHICLANA ACTIS, *Atrapados en el sexo. Cómo liberarte del amargo placer de la hipersexualidad*, Almuzara, Córdoba 2013.

⁴³ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), n. 2352.

inferiorità. Spesso rappresenta una reazione a un sentimento patologico di colpa, causato da atti di masturbazione precedenti, oppure da altre cause inconscie». ⁴⁴

Visto al contrario, un approccio adeguato a queste carenze umane, sia da parte dei formatori sia, in alcuni casi, da parte di un professionista della salute mentale, potrà porre le basi per vivere in modo più attraente, allegro e anche raggiungibile la virtù della castità.

La *Ratio* affronta pure due problemi specifici nel campo della sessualità, che nel nostro tempo sono diventati particolarmente attuali, anche per il forte impatto che hanno sull'opinione pubblica: l'ammissione di persone con tendenze omosessuali e la tutela dei minori. In entrambi i casi, il documento si è sostanzialmente limitato a richiamare le norme recenti che hanno emanato gli organismi competenti.

Sulle persone con tendenze omosessuali, la *Ratio* dedica una sezione specifica (cfr. nn. 199-201), che sostanzialmente ripete l'insegnamento magisteriale su questa situazione ⁴⁵ e, soprattutto, il documento rilasciato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica nel 2005. ⁴⁶ In sintesi, quest'ultimo ricorda che, nel pieno rispetto per le persone, i soggetti che soffrono di queste tendenze non possono essere ammessi al seminario, e nel caso fosse solo espressione di un problema transitorio, dovrebbero passare almeno tre anni prima dell'ordinazione diaconale.

Per quanto riguarda la protezione dei bambini e degli adulti vulnerabili, si contempla una formazione specifica dei candidati, stabilendo che «nel programma sia della formazione iniziale che di quella permanente, si devono inserire lezioni specifiche, seminari o corsi sulla protezione dei minori» (cfr. n. 202). L'attenzione individuale dei candidati sarà orientata in due modi: in primo luogo, osservando attentamente che non siano incorsi in alcun modo in delitti o situazioni problematiche in questo ambito; e in secondo luogo, fornendo un adeguato accompagnamento personale a coloro che hanno subito esperienze dolorose.

Insomma, la *Ratio* chiarisce l'importanza di una corretta valutazione dei tre aspetti della maturità affettiva che abbiamo appena delineato. La conclusione è che, se non sono adeguatamente integrati nella personalità del candidato, sareb-

⁴⁴ G. GATTI, *Morale sessuale, educazione all'amore*, Libreria della Dottrina Cristiana, Torino 1979, 130; cfr. C. CIOTTI, S. RIGON, *La masturbazione. Considerazioni psicodinamiche*, «Tredimensioni» 5 (2008) 303-312; VIAL, *Psicologia e vita cristiana*, 249-252.

⁴⁵ Cfr. CCC nn. 2357-2358. Si può trovare uno studio completo dei diversi aspetti (psicologici, morali e pastorali) riguardanti questo complesso tema in: J.F HARVEY, G.B. O'DONNELL (edd.), *Same Sex Attraction: Catholic Teaching and Pastoral Practice*, Knights of Columbus Supreme Council, New Haven (CT) 2007.

⁴⁶ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini sacri*, 4 novembre 2005.

be sconsigliabile procedere con l'ordinazione: «sarebbe gravemente imprudente ammettere al sacramento dell'Ordine un seminarista che non abbia maturato una serena e libera affettività, fedele nella castità celibataria, attraverso l'esercizio delle virtù umane e sacerdotali, intese come apertura all'azione della grazia e non come mera impostazione volontaristica della continenza» (n. 110).

Si cerca così il bene dello stesso candidato e futuro sacerdote, che altrimenti potrebbe assumere degli oneri che nelle sue attuali condizioni psichiche e affettive non sarebbe in grado di vivere, il che renderebbe onerosa la vita e metterebbe in pericolo la sua fedeltà al dono ricevuto. Inoltre, il bene dei fedeli richiede pastori che abbiano non solo una solida formazione dottrinale, ma anche un'adeguata maturità interiore (cfr. n. 41).

Tra i modi di aiutare i candidati a crescere in maturità, viene sottolineato l'accompagnamento personale da parte dei formatori (cfr. nn. 44-49). Merita particolare attenzione la direzione spirituale, considerata «uno strumento privilegiato per la crescita integrale della persona» (n. 107), in cui i seminaristi sono incoraggiati ad aprirsi con sincerità, fiducia e docilità. La vita di preghiera, che porta a un rapporto personale con Gesù Cristo, l'uomo perfetto e il modello a cui cercherà di identificarsi il seminarista, sarà di grande aiuto per crescere umanamente e soprannaturalmente, assieme alla grazia ricevuta nei sacramenti.

Inoltre, la *Ratio* raccomanda in alcuni casi il ricorso agli specialisti della salute mentale «oltre all'essenziale accompagnamento dei formatori e del direttore spirituale, per integrare gli aspetti fondamentali della personalità» (n. 63). Questa assistenza può servire «nella valutazione della personalità, esprimendo un parere sulla salute psichica del candidato, e nell'accompagnamento terapeutico, per far luce su eventuali problematiche e aiutare nella crescita della maturità umana» (n. 147; cfr. n. 192).

Al fine di individuare e trattare quanto prima eventuali carenze psicologiche dei candidati, la *Ratio* considera «conveniente che si realizzi una valutazione psicologica, sia al momento dell'ammissione in Seminario, che nel tempo successivo, quando ciò sembri utile ai formatori» (n. 193),⁴⁷ sempre mantenendo le misure necessarie per rispettare la libertà e la privacy del candidato per quanto riguarda la scelta del terapeuta e i risultati (cfr. nn. 194-195).⁴⁸

È interessante far notare che lo psicologo non fa parte dell'équipe dei formatori (cfr. n. 192),⁴⁹ ma del gruppo di “specialisti” che «possono essere chiamati

⁴⁷ Come esempio dettagliato del contenuto di questa valutazione generale, cfr. PRADA RAMÍREZ, *Psicologia e formazione*, 238-249.

⁴⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, 28 giugno 2008, n. 11.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, n. 6.

a offrire il loro contributo, ad esempio in ambito medico, pedagogico, artistico, ecologico, amministrativo e nell'uso dei mezzi di comunicazione» (n. 145). Si sottolinea, infine, che è essenziale che lo psicologo mostri, oltre alle adeguate competenze professionali, un'antropologia coerente con quella cristiana (cfr. n. 192).⁵⁰

Inoltre, la scienza psicologica può essere utile anche nel piano della formazione teorica degli alunni. Si propone pertanto di inserire all'interno delle materie del anno propedeutico anche lo studio di alcuni principi che possono aiutare i seminaristi nella conoscenza di sé stessi (cfr. n. 157).

4. *L'ambito morale*

«In ambito morale [la formazione] si ricollega all'esigenza che l'individuo arrivi progressivamente ad avere una coscienza formata, ossia che divenga una persona responsabile, capace di prendere decisioni giuste, dotata di retto giudizio e di una percezione obiettiva delle persone e degli avvenimenti. Tale percezione dovrà portare il seminarista a una equilibrata autostima, che lo conduca ad avere consapevolezza delle proprie doti, per imparare a metterle al servizio del Popolo di Dio» (n. 94).

Tra le virtù che dovrebbero essere incoraggiate nel candidato al sacerdozio, la *Ratio* enumera la semplicità, la sobrietà, il dialogo sereno, l'autenticità (cfr. n. 42), la prudenza (cfr. n. 43), le virtù teologali e cardinali (cfr. n. 69), «l'umiltà, il coraggio, il senso pratico, la magnanimità di cuore, la rettitudine nel giudizio e la discrezione, la tolleranza e la trasparenza, l'amore alla verità e l'onestà», (n. 93), l'obbedienza (cfr. n. 109), la castità (cfr. n. 110), la povertà (cfr. n. 111), «la fedeltà, la coerenza, la saggezza, l'accoglienza di tutti, l'affabile bontà, l'autorevole fermezza sulle cose essenziali, la libertà da punti di vista troppo soggettivi, il disinteresse personale, la pazienza, il gusto dell'impegno quotidiano, la fiducia nel lavoro nascosto della grazia che si manifesta nei semplici e nei poveri (...), le virtù dell'umiltà e della misericordia verso tutto il popolo di Dio, specialmente nei riguardi di quelle persone che si sentono estranee alla Chiesa» (n. 115). Se è il caso, queste virtù saranno promosse già nel seminario minore (cfr. n. 21).

Nel campo delle virtù morali si vede chiaramente il rapporto tra grazia e natura, come, cioè, la crescita umana aiuta la crescita soprannaturale: «Oso affermare che chi riunisce in sé tali condizioni, non è lontano dall'essere generoso con Dio, perché le virtù umane sono il fondamento delle virtù soprannaturali». ⁵¹ Diven-

⁵⁰ Cfr. *ibidem*.

⁵¹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amici di Dio*, Ares, Milano 2009, n. 73.

ta così sempre più evidente che la formazione umana è il fondamento di tutta la formazione sacerdotale.⁵²

In linea con il magistero di Papa Francesco, si sviluppa in modo speciale la virtù della prudenza, in particolare nel suo ruolo di facilitare il discernimento. «La formazione sacerdotale è un cammino di trasformazione, che rinnova il cuore e la mente della persona, affinché essa possa “discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto” (Rm 12, 2). La progressiva crescita interiore nel cammino formativo, infatti, deve tendere principalmente a fare del futuro presbitero un “uomo del discernimento”, capace di interpretare la realtà della vita umana alla luce dello Spirito, e così scegliere, decidere e agire secondo la volontà divina» (n. 43).

Il discernimento ha una doppia dimensione: in primo luogo quello che il candidato fa nella sua interiorità «imparando ad ascoltare la coscienza che giudica i movimenti e le spinte interiori che motivano le azioni. Così, il presbitero impara a governare sé stesso, nelle forze spirituali e mentali, dell'anima e del corpo; apprende il senso di ciò che si può fare e di ciò che non conviene o non si dovrebbe fare; comincia ad amministrare le proprie energie, i programmi, gli impegni, con un'equilibrata disciplina di sé stesso e una onesta conoscenza dei propri limiti e delle proprie possibilità» (n. 43).

Questo discernimento personale sfocia nel discernimento pastorale, che renderà i futuri chierici «capaci di un ascolto profondo delle situazioni reali e di un buon giudizio nelle scelte e nelle decisioni. (...) Egli sarà in grado di interpretare con saggezza e comprensione i condizionamenti di ogni genere, nei quali le persone si muovono, imparando a proporre scelte spirituali e pastorali attuabili, attente alla vita dei fedeli e all'ambiente socio-culturale circostante. (...) In tal modo, saprà proporre percorsi di fede attraverso piccoli passi, che possono essere meglio apprezzati e accolti. Egli diventerà così segno di misericordia e di compassione, testimoniando il volto materno della Chiesa che, senza rinunciare alle esigenze della verità evangelica, evita di trasformarle in macigni, preferendo guidare con compassione e includere tutti» (n. 120).

Per facilitare la crescita nelle virtù dei candidati, la convivenza dei formatori con gli studenti si mostra essenziale affinché siano in grado di rilevare gli aspetti della vita del seminarista in cui hanno specialmente bisogno di crescere. Con attenzione e pazienza, proporranno loro obiettivi adeguati alla loro capacità, incoraggiandoli allo stesso tempo a impostare una lotta ascetica con contenuti concreti, realistici e ambiziosi, affidati soprattutto alla grazia di Dio, che trasforma i cuori.

⁵² Cfr. *Pastores dabo vobis*, n. 43

5. *La dimensione relazionale*

«Segno dell'armonico sviluppo della personalità dei seminaristi è una matura capacità relazionale con uomini e donne, di ogni età e condizione sociale» (n. 95). La specifica modalità di questa dimensione relazionale è riassunta nel fatto che il sacerdote deve essere un "uomo di comunione" (cfr. nn. 41, 52, 119), che riflette l'unità tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Ciò richiede un atteggiamento aperto, di ascolto e di dialogo, di comprensione e pazienza, di sapersi mettere al livello dell'altro, così come uno sforzo costante per superare le varie forme di individualismo (cfr. nn. 42, 52, 63, 87).

Come già si è visto nella sezione sulla dimensione comunitaria della formazione sacerdotale, il sacerdote è chiamato a far parte di due collettività: il clero diocesano e la propria comunità.

Nel primo aspetto, la *Ratio* ricorda che «il presbitero è parte di una famiglia, nella quale il Vescovo è il padre» (n. 51). Sono incoraggiati a favorire i legami con la Chiesa locale (diocesanità), intesi come l'unione con lo stesso vescovo e i suoi fratelli nel sacerdozio, adattando, se necessario, il proprio modo di sentire e di operare (cfr. n. 71). Questo senso di appartenenza deve essere promosso dalle prime fasi del percorso formativo (cfr. nn. 60, 71).

Il luogo privilegiato per la formazione in questo aspetto è la vita comunitaria nel seminario, che deve essere vissuto come una famiglia in cui vengono stabilite relazioni paterne con i formatori e vincoli di fratellanza e di amicizia tra i seminaristi (cfr. n. 52). Esso contribuisce «alla crescita di "quell'*humus umano*", in cui concretamente matura una vocazione» (n. 50).

Si tratta di fomentare una personalità che abbia in sé e trasmetta gioia, buon umore, pace, ottimismo, buone maniere e conversazione amabile, insieme a quelle virtù sociali che facilitano lo sviluppo di autentiche relazioni di amicizia, sia dentro che fuori il seminario.

Tra i mezzi concreti per favorire tale formazione, vengono citate le relazioni interpersonali della vita di tutti i giorni, i momenti di condivisione e di confronto, (cfr. n. 50), la comunicazione sincera e aperta, la revisione di vita, la correzione fraterna, la programmazione comunitaria (cfr. n. 90), e in genere la fraternità, «che richiede impegno costante per superare le diverse forme di individualismo» (n. 52).

Questo ambiente di fraternità e amicizia è anche un grande aiuto nella formazione permanente dei sacerdoti, e viene favorita da incontri fraterni per pregare, per meditare comunitariamente la Parola di Dio, approfondire qualche tema teologico o pastorale, condividere l'impegno ministeriale, aiutarsi o semplicemente trascorrere del tempo insieme. Altri modi per attuarlo sono la direzione spirituale e la confessione, che i presbiteri cercano gli uni negli altri, gli esercizi spirituali

proposti comunitariamente, la mensa e la vita comuni e le associazioni sacerdotali, che favoriscono l'unità dei presbiteri tra loro, con il resto del presbiterio e con il vescovo (cfr. n. 88).

Questa unione, tuttavia, non dovrebbe portare il seminarista o il sacerdote a rimanere chiuso nei limiti, sempre ridotti, della propria diocesi. Al contrario, sarà compatibile con uno sguardo ampio, cattolico, di apertura verso i diversi carismi; di conseguenza, porta alla «dedizione alla Chiesa universale e, pertanto, apre alla missione di salvezza rivolta a tutti gli uomini, fino agli ultimi confini della terra (cfr. At 1, 8)» (n. 71). Tale visione magnanima può concretizzarsi nel fatto che, oltre ad amare la propria diocesi, i seminaristi «siano disposti, se in futuro sarà loro richiesto o essi stessi lo desiderano, a porsi al servizio specifico della Chiesa universale o di altre Chiese particolari con generosità e dedizione» (n. 123).

La seconda grande dimensione relazionale del sacerdote riguarda il suo ruolo di servizio all'intero popolo di Dio, che è chiamato a «radunare nell'unità e a presiedere (...) come guida che favorisce e promuove la collaborazione di tutti i fedeli» (n. 90).

Ciascuno degli elementi della formazione umana che abbiamo visto finora costituisce «un elemento necessario per l'evangelizzazione, dal momento che l'annuncio del Vangelo passa attraverso la persona ed è mediato dalla sua umanità» (n. 97). Sebbene il sacerdote è un mero strumento di Dio, è anche vero che molte volte è il suo «volto visibile». Cercherà di mostrare un modo di essere e un comportamento che riflettano la bontà e la misericordia del Padre e del Figlio, senza oscurarle.

Il sacerdote deve essere in grado di avere un rapporto cordiale con i diaconi permanenti, i religiosi e i laici (cfr. n. 119), e con tutti gli uomini, compresi i non praticanti, i non credenti e coloro che professano un'altra religione (cfr. n. 141). Questa capacità di entrare in cordiale relazione con tutti verrà promossa già dal seminario, che non dovrebbe essere una struttura chiusa, ma cercherà di «aprirsi all'accoglienza e alla condivisione con diverse realtà, quali, ad esempio, le famiglie, le persone consacrate, i giovani, gli studenti, i poveri» (n. 52). A tal fine, i seminaristi avranno incarichi pastorali adatti alla loro situazione, che culmineranno nella fase pastorale o di sintesi vocazionale, dove è previsto un tempo di permanenza al di fuori dell'edificio del seminario per dedicarsi al servizio di una comunità, sotto la guida di un parroco o un altro responsabile (cfr. nn. 75-76).

L'atteggiamento che ci si augura prima nel seminarista e poi nel Sacerdote è quello di un fedele servizio, sull'esempio di Cristo (cfr. n. 89), tale da cercare di superare gli estremi del protagonismo, della dipendenza affettiva (cfr. n. 41) o della tentazione di «spadroneggiare» sul gregge (cfr. n. 34). Questi atteggiamenti mostrerebbero importanti carenze nella personalità del candidato e potrebbero causare danni ai suoi fedeli, giacché «tendono a eliminare la persona, perché non

rispettano l'alterità. La persona matura non cerca di imporsi o dominare, non ha bisogno di un seguito di ammiratori che gli obbediscono acriticamente». ⁵³ Al contrario, «è in grado di sviluppare una grande intimità nella sua capacità d'amare, sia essa rivolta alla vita familiare sia a una profonda amicizia; dall'altro essa evita di essere coinvolta da persone (anche della sua stessa famiglia) pettegole, invadenti e possessive. Mantiene un certo distacco che gli fa rispettare e apprezzare la condizione umana di tutti gli uomini. Questo tipo di cordialità può essere chiamato *compassione*». ⁵⁴

Per ottenere questo atteggiamento, già dal seminario «i futuri presbiteri (...) siano educati in modo da non cadere nel "clericalismo", né cedere alla tentazione di impostare la propria vita sulla ricerca del consenso popolare, che inevitabilmente li renderebbero inadeguati nell'esercizio del loro ministero di guida della comunità» (n. 33). Detto in modo positivo, i candidati avranno come obiettivo «spendersi con generosità e sacrificio per il popolo di Dio, contemplando il Signore, che offre la Sua vita per gli altri» (n. 41).

Soprattutto durante la fase del seminario minore, e per tutto il periodo dell'adolescenza, «i formatori curino che i seminaristi mantengano convenienti e anche necessari rapporti con le proprie famiglie e con i propri coetanei, avendo bisogno di tali rapporti per un sano sviluppo psicologico, specialmente per quanto riguarda la vita affettiva» (n. 23).

La *Ratio* fa menzione specifica al rapporto con le donne, sia nella vita personale dei candidati che nella loro formazione e la loro futura attività pastorale (cfr. n. 95). Ovviamente quel rapporto sarà cominciato già dall'infanzia, nella famiglia di origine, ma il documento incoraggia a saper cogliere il "genio della donna", ⁵⁵ i contributi positivi che essa può apportare allo sviluppo integrale del seminarista, incoraggiando dunque a cercare forme di partecipazione nel lavoro di formazione in seminario: «Tale conoscenza e acquisizione di familiarità con la realtà femminile, così presente nelle parrocchie e in molti contesti ecclesiali, risulta conveniente ed essenziale alla formazione umana e spirituale del seminarista e va sempre intesa in senso positivo» (n. 95).

La collaborazione può essere facilitata in vari campi, come ad esempio quello degli «specialisti o nell'ambito dell'insegnamento, dell'apostolato, delle famiglie o del servizio alla comunità, (...) anche in ordine al riconoscimento della complementarità tra uomo e donna» (n. 151). Una partecipazione più concreta sarà la possibilità di includere nei cinque momenti previsti per gli scrutini (cfr. n. 204)

⁵³ INSA GÓMEZ, *Accompagnare i candidati al sacerdozio sulla strada della maturità*, 179.

⁵⁴ ALLPORT, *Psicologia della personalità*, 243.

⁵⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, 29 giugno 1995, n. 10, «Insegnamenti» XVIII/1 (1995), 1879.

«l'apporto di donne che abbiano una conoscenza del candidato, integrando nella valutazione lo "sguardo" e il giudizio femminile» (n. 205).

È stata già fatta menzione dei riferimenti della *Ratio* ai *social network*, che devono far parte della vita quotidiana nella comunità del seminario (cfr. n. 100), e sono visti principalmente come mezzi di evangelizzazione (cfr. n. 182) e di comunicazione (cfr. n. 187), oltre a fornire altre utilità come facilitare la ricerca (cfr. n. 187).

La formazione umana in questo ambito tenterà di insegnare un uso vigilante, ma anche sereno e positivo, in modo che «siano sperimentati come luoghi di nuove possibilità dal punto di vista delle relazioni interpersonali, dell'incontro con gli altri, del confronto con il prossimo, della testimonianza di fede, il tutto in una prospettiva di crescita educativa, che non può non considerare tutti i luoghi di relazione nei quali ci si trova a vivere» (n. 100). Si tenterà dunque di «apprendere non solo strumenti e nozioni tecniche, ma soprattutto [di] abituare i seminaristi a un uso equilibrato e maturo, libero da attaccamenti eccessivi e dipendenze» (n. 182). Viene pure contemplata la possibilità di insegnare materie specifiche sull'uso di questi mezzi all'interno le discipline ministeriali (cfr. n. 182) oppure negli studi di specializzazione (cfr. n. 185).

Nell'utilizzo di questi mezzi sarà messa in evidenza l'unità di vita che ha raggiunto il seminarista: la consapevolezza di chi è e di chi è chiamato ad essere, a prescindere dall'anonimato spesso facilitato dalla rete.⁵⁶ Un adeguato tono umano e soprannaturale nei messaggi, il rifiuto del protagonismo, il rispetto della libertà altrui in materia opinabile e la ponderazione con cui esprime il proprio parere sono alcuni dei numerosi aspetti in cui il seminarista manifesterà che ha interiorizzato adeguatamente la formazione che sta ricevendo.

L'uso delle tecnologie è dunque un grande campo per lo sviluppo delle virtù, principalmente la prudenza per decidere quando, dove e per quanto tempo rimanere in rete. Una concreta manifestazione di questa prudenza sarà chiedere il consiglio dei formatori sull'opportunità di partecipare a determinati blog o inviare un messaggio, la quantità di tempo da trascorrere, l'opportunità di mantenere rapporti che possono non aiutare nella crescita vocazionale, ecc. Con questa disposizione buona parte dei pericoli che si nascondono in questi mezzi saranno evitati.

IV. IL PERIODO PROPEDEUTICO

Nella descrizione delle quattro dimensioni della formazione sacerdotale (sezione II), abbiamo segnalato l'errore di identificare ciascuna di esse con una delle

⁵⁶ Cfr. G. CUCCI, H. ZOLLNER, *Il nuovo documento sulla formazione sacerdotale*, 70-72.

quattro tappe dell'iter in seminario. Concretamente, ci sarebbe il rischio di assimilare la formazione umana con il periodo propedeutico, dal momento che entrambi occupano il primo posto nell'elenco delle quattro dimensioni e tappe. D'altra parte, si potrebbe anche pensare che poiché la formazione umana è il fondamento delle altre tre, dovrebbe essere la dimensione da tenere in maggiore considerazione durante le prime fasi di permanenza in seminario.

Per dimostrare l'errore di questo ragionamento, faremo un breve ripasso di come si è sviluppata la consapevolezza della convenienza, e poi della necessità, di un periodo specifico che servisse da introduzione alla vita in seminario, prima dell'inizio degli studi filosofici-teologici.

L'origine remota del periodo propedeutico può essere trovato in *Optatam totius*, che nel numero 14 dice: «gli studi ecclesiastici incomincino con un corso introduttivo da protrarsi per un tempo conveniente. In questa iniziazione agli studi, il mistero della salvezza sia proposto in modo che gli alunni possano percepire il senso degli studi ecclesiastici, la loro struttura e il loro fine pastorale, e insieme siano aiutati a fare della fede il fondamento e l'anima di tutta la loro vita e vengano consolidati nell'abbracciare la loro vocazione con piena dedizione personale e con cuore gioioso».⁵⁷

La *Ratio* del 1970, che doveva sviluppare questa e le altre intuizioni del Decreto conciliare, aprì la possibilità al fatto che più che un corso o una materia, questa introduzione fosse prolungata durante un tempo più esteso. Lo fece però in modo molto ampio, come qualcosa di opzionale e aperto a sperimentazioni. A tale fine, propose alle Conferenze Episcopali di valutare la convenienza che «all'inizio del corso filosofico-teologico, può essere riservato un certo tempo alla riflessione circa l'eccellenza, la natura e i conseguenti obblighi della vocazione sacerdotale, affinché gli alunni siano avviati con più accurato ripensamento e più intensa preghiera a maturare la propria decisione».⁵⁸ Tale periodo potrebbe anche servire da supplemento agli studi letterari e scientifici che gli studenti hanno fatto in precedenza, al fine di colmare eventuali lacune, ad esempio nella conoscenza della lingua latina.⁵⁹ Lo scopo quindi di quel periodo sarebbe duplice: raggiungere una maturazione vocazionale più completa e colmare possibili carenze intellettuali e dottrinali rilevate negli alunni.

Solo dieci anni dopo, la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha inviato una lettera circolare agli Ordinari locali su alcuni aspetti della formazione spirituale nei seminari.⁶⁰ Nella conclusione della lettera, e a modo di suggerimento,

⁵⁷ *Optatam totius*, n. 14.

⁵⁸ *Ratio* 1970, n. 42.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, nn. 60 e 66.

⁶⁰ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Lettera circolare su alcuni aspetti più urgenti della formazione spirituale nei seminari*, 6 gennaio 1980.

faceva la proposta di dedicare un periodo di preparazione, chiamato “periodo di propedeutica spirituale”, dedicato esclusivamente alla formazione spirituale, da svolgersi in un luogo diverso da quello del seminario stesso e la cui durata sia prolungata fino a un anno.

Questo suggerimento non ha riscontri nella *Ratio* del 1985, probabilmente perché, come detto, l'intenzione di questo documento era semplicemente quella di adeguare l'apparato critico al nuovo Codice di Diritto Canonico, senza accogliere nuove esperienze che avrebbero richiesto un più vasto lavoro, o addirittura una completa riformulazione di tutto il documento.

Dopo altri cinque anni, l'VIII Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, tenutasi nel 1990, evidenziò ancora una volta l'utilità di un periodo preparatorio, estendendo il suo scopo alla preparazione umana, cristiana, intellettuale e spirituale dei candidati al seminario maggiore. A tale fine, nella *Propositio* 19 si sollevò una petizione perché la Congregazione per l'Educazione Cattolica raccogliesse le esperienze acquisite e le trasmettesse alle Conferenze Episcopali.

Giovanni Paolo II si fece eco di questo interesse nell'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*,⁶¹ pubblicata nel 1992. In primo luogo, affermò che questa tappa iniziale – per la quale usa già il termine “periodo propedeutico” – si stava vedendo necessaria, perché in molti luoghi non si poteva presumere che i candidati fossero arrivati al seminario con il minimo di preparazione richiesto che in altri tempi era ottenuto nella comunità ecclesiale di origine o nel seminario minore. D'altra parte, sottolineava che nei vari luoghi si rilevavano ancora notevoli differenze sul contenuto e le caratteristiche di questo periodo, in particolare se si doveva concedere priorità alla formazione spirituale di fronte al discernimento vocazionale, oppure alla formazione intellettuale e culturale. Di conseguenza, concludeva consigliando di prolungare la fase di studio e sperimentazione sul tempo, luogo, forma e curriculum di questo periodo, e appoggiò la richiesta fatta dal Sinodo alla Congregazione per l'Educazione Cattolica di raccogliere le esperienze dei vari luoghi, e farle arrivare alle varie Conferenze Episcopali.

La Congregazione per l'Educazione Cattolica raccolse le informazioni e le mise a disposizione di tutti in un documento pubblicato nel 1998⁶² dove si esponevano in dettaglio le esperienze dei diversi paesi, riflettendo una gran varietà che andava da un orientamento prevalentemente dottrinale a uno di indole più spirituale e di discernimento vocazionale. Inoltre, alcune Conferenze Episcopali inserivano questo periodo all'interno dei sei anni di preparazione filosofico-teologica, mentre altre dedicavano un periodo specifico che oscillava tra pochi mesi e due anni precedenti gli studi istituzionali.

⁶¹ Cfr. *Pastores dabo vobis*, n. 62.

⁶² CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il periodo propedeutico*, 10 maggio 1998.

La conclusione del rapporto è stata che il periodo propedeutico «è oggi ritenuto quasi dappertutto di vera utilità e, in vari casi, come *conditio sine qua non* per il miglioramento della formazione sacerdotale»,⁶³ allo scopo di intensificare la preparazione degli aspiranti al seminario non solo dal punto di vista intellettuale, ma anche umano e spirituale. Persistevano tuttavia grandi differenze riguardo all'obbligatorietà o meno del periodo, la sua durata, le materie da impartire, etc.

Così arriviamo alla *Ratio* del 2016, con la quale possiamo considerare finito il periodo di prova e sperimentazione, perché «la “tappa propedeutica”, con un'identità e una proposta formativa specifiche, è presentata come necessaria e obbligatoria» (Introduzione, n. 3), con una durata ordinariamente non inferiore a un anno e non superiore a due (cfr. n. 59).

«L'obiettivo principale consiste nel porre solide basi alla vita spirituale e nel favorire una maggiore conoscenza di sé per la crescita personale» (n. 59). I mezzi sono principalmente la vita sacramentale e la preghiera; inoltre, è un momento propizio per completare la formazione dottrinale attraverso lo studio del Catechismo della Chiesa Cattolica, sviluppare la dinamica del dono di sé nell'esperienza parrocchiale e caritativa, e soltanto come ultimo obiettivo si parla di un eventuale completamento della formazione culturale.

In definitiva la *Ratio* considera il periodo propedeutico come «un vero e proprio tempo di discernimento vocazionale, compiuto all'interno di una vita comunitaria, e di un “avviamento” alle tappe successive della formazione iniziale» (n. 60). Per evidenziare più chiaramente la sua specificità, si afferma che è desiderabile che si viva in una comunità diversa dal seminario maggiore e, laddove possibile, abbia anche una sede specifica e sia dotata di formatori propri, in maniera che si faciliti una buona formazione umana e cristiana, e una seria selezione dei candidati al seminario maggiore.

Per i formatori il periodo preparatorio costituirà anche un primo momento di discernimento «in vista della successiva formazione sacerdotale o, al contrario, della decisione di intraprendere un diverso cammino di vita» (n. 59).

In ogni caso, l'obiettivo fissato in questa fase non è solo negativo – colmare le lacune –, ma far crescere umanamente e soprannaturalmente il seminarista, il quale porterà a un miglioramento del candidato anche nel caso in cui finisca per abbandonare il processo formativo, perché questo sviluppo sarà sempre un arricchimento per qualsiasi forma di vita che sceglierà.

Come si vede, la *Ratio* del 2016 non soltanto non porta ad assimilare la formazione umana al periodo propedeutico, ma sottolinea fondamentale la dimensione spirituale all'interno di questa tappa, sia dal punto di vista del discernimento vocazionale che dello sviluppo della vita di pietà dei candidati. An-

⁶³ *Ibidem*, Riflessioni Conclusive.

zi, nelle diverse fasi in cui è trascorso questo periodo fino al suo consolidamento attuale, l'accento non è mai stato messo sulla formazione umana, ma ha oscillato tra la dimensione intellettuale e quella spirituale, con il predominio finale di quest'ultima.

Tuttavia, nella spiegazione di ciò che ci si aspetta dal periodo propedeutico si fa anche riferimento esplicito, in diversi momenti, agli aspetti umani, intellettuali e pastorali, sottolineando ulteriormente il carattere integrale della formazione in ognuna delle tappe del percorso di formazione iniziale nel seminario.

Tenendo conto di questo aspetto, è chiaro che questo primo periodo di uno o due anni in cui si prende un primo contatto con il candidato sarà il luogo ideale per conoscerlo e aiutarlo a conoscersi, e per proporgli i punti di miglioramento necessari nei vari campi che abbiamo sviluppato nelle sezioni precedenti.

V. IL MODELLO DI GESÙ CRISTO

La formazione umana cerca lo sviluppo di una personalità matura ed equilibrata, capace di convivere con i propri limiti ed emozioni, e di entrare in rapporto con gli altri in un modo appropriato per la loro missione di servizio. Ma l'obiettivo che si propone la *Ratio* nel parlare della formazione dei candidati è molto più ambizioso: «la finalità del Seminario è quella di preparare i seminaristi a essere pastori a immagine di Cristo» (n. 119).

Possiamo dire che la *Ratio* è eminentemente cristocentrica, poiché i tre passi presentati nel percorso formativo – l'uomo, il discepolo, il pastore – sono profondamente radicati nella persona di Gesù Cristo. Cercheremo di svilupparli brevemente uno per uno.

Per quanto riguarda la formazione umana, della quale abbiamo già parlato a lungo, il riferimento in ogni momento è l'umanità del Signore: «il seminarista è chiamato a sviluppare la propria personalità, avendo come modello e fonte Cristo, l'uomo perfetto» (n. 93). Pertanto, le virtù umane in cui crescerà «li renderanno un riflesso vivo dell'umanità di Gesù e un ponte, che unisce gli uomini e Dio» (n. 63). Il seminarista rifletterà, in questo modo, il volto di Gesù Cristo, che attirava gli uomini con la sua mitezza, l'umiltà, l'affabilità e la cordialità nei modi, l'attenzione e la compassione, la vicinanza alle esigenze di chi lo circondava. E soprattutto con l'amore: «il presbitero è chiamato ad assumere in sé i sentimenti e gli atteggiamenti di Cristo nei riguardi della Chiesa, amata teneramente attraverso l'esercizio del ministero» (n. 39).

In secondo luogo, il cammino di preparazione al sacerdozio è visto come un discepolato che non finisce mai, ma continuerà per tutta la vita del sacerdote. La *Ratio* descrive l'obiettivo della fase discepolare o degli studi filosofici come «caratterizzato dalla formazione del discepolo di Gesù destinato a essere pastore»

(n. 62). Il progresso in questa *sequela* sarà favorito dalla formazione spirituale, che «è orientata ad alimentare e a sostenere la comunione con Dio e con i fratelli, nell'amicizia con Gesù Buon Pastore e in un atteggiamento di docilità allo Spirito» (n. 101). Questa unione personale con Cristo «nasce e si alimenta in modo particolare nell'orazione silenziosa e prolungata» (n. 102).

Infine la fase discepolare porta alla tappa configuratrice o degli studi teologici, che «si concentra nel configurare il seminarista a Cristo, Pastore e Servo, perché, unito a Lui, possa fare della propria vita un dono di sé agli altri. Questa configurazione esige un ingresso profondo nella contemplazione della Persona di Gesù Cristo, Figlio prediletto del Padre, inviato come Pastore del Popolo di Dio. Essa rende la relazione con Cristo più intima e personale e, al contempo, favorisce la conoscenza e l'assunzione dell'identità presbiterale».

Questa identificazione raggiungerà il suo culmine con l'ordinazione sacerdotale, «particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù dell'unzione dello Spirito Santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome di Cristo, capo della Chiesa». ⁶⁴ Naturalmente, finita la fase teologica o configuratrice, c'è ancora molta strada da fare per raggiungere la piena identificazione con Cristo, che è un percorso che ogni giorno andrà approfondito nel ministero presbiterale. Da qui la necessità di una costante formazione sacerdotale o formazione permanente: «infatti, da lui si esige che interiorizzi, giorno dopo giorno, lo spirito evangelico, grazie a una costante e personale relazione d'amicizia con Cristo, fino a dividerne i sentimenti e gli atteggiamenti» (n. 41).

Non insisteremo mai abbastanza sull'importanza dell'unità di tutti gli aspetti della formazione, e nel fatto che l'accento specifico messo in ogni tappa non deve supporre l'omissione di nessuno degli altri. Al contrario, «ciascuna delle dimensioni formative è finalizzata alla trasformazione o assimilazione del cuore a immagine di quello di Cristo (...) [e a] disporre i seminaristi a comunicare alla carità di Cristo, buon Pastore» (n. 89).

Unito in questo modo alla persona di Cristo attraverso la preghiera, il sacerdote potrà rendere la propria vita una donazione agli altri per «annunciare il Vangelo e diventare strumento della misericordia di Dio; guidare e correggere; intercedere e aver cura della vita spirituale dei fedeli a lui affidati; ascoltare e accogliere, rispondendo anche alle esigenze e alle domande profonde del nostro tempo» (n. 40).

Insomma, «l'idea di fondo è che i seminari possano formare discepoli missionari “innamorati” del Maestro, pastori “con l'odore delle pecore”, che vivano in mezzo a esse per servirle e portare loro la misericordia di Dio. Per questo è neces-

⁶⁴ CONCILIO VATICANO II, decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*, 7 dicembre 1965, AAS 58 (1966) 991-1024, n. 2.

sario che ogni sacerdote si senta sempre un discepolo in cammino, bisognoso costantemente di una formazione integrale, intesa come continua configurazione a Cristo» (Introduzione, n. 3).

Il quadro qui tracciato rimarrebbe inconcluso se non fosse menzionato, insieme al modello di Gesù Cristo, quello della Madonna: «Il Concilio Vaticano II ha proposto ai sacerdoti di vedere in Maria il modello perfetto della propria esistenza» (Conclusione), invocandola come «Madre del sommo ed eterno Sacerdote, Regina degli Apostoli, Ausilio dei presbiteri nel loro ministero» (*ibidem*). Per questo la *Ratio* conclude invitando i presbiteri «a venerarla ed amarla con devozione e culto filiale. Sotto il manto di Lei, che è Madre della Misericordia e Madre dei Sacerdoti, sono la vita e la formazione dei presbiteri, al cui servizio si pone questa nuova *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*» (*ibidem*).

VI. CONCLUSIONE

La terza edizione della *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* suppone un notevole sviluppo rispetto alle due precedenti edizioni, poiché fa tesoro del ricco magistero dei tre pontefici che hanno occupato la Sede di Pietro nei trent'anni che la separano dall'edizione precedente, e gli approfondimenti realizzati dai due dicasteri pontifici direttamente coinvolti nella formazione di seminaristi e sacerdoti.

La formazione dei futuri chierici viene descritta con quattro note: unica, integrale, comunitaria e missionaria. Nella sua fase iniziale, cioè nel seminario, comprende quattro periodi successivi: propedeutico, degli studi filosofici o discepolare, degli studi teologici o configuratrice, e pastorale o di sintesi vocazionale, in ognuna delle quali vanno sviluppate le quattro dimensioni della formazione: umana, spirituale, intellettuale e pastorale.

La *Ratio* del 2016, coerente con il magistero precedente, attribuisce grande importanza alla formazione umana come fondamento delle altre tre dimensioni. Il contenuto di questo aspetto comprende la salute fisica, la maturità affettiva, la crescita morale e la capacità di mantenere relazioni basate sul servizio.

Lo sviluppo di una personalità matura ed equilibrata apre così la porta alla *sequela Christi*, la sequela di Gesù Cristo come discepolo, che, nel caso di candidati al sacerdozio, ha l'obiettivo specifico di ottenere una configurazione sempre più profonda con il Buon Pastore che dà la sua vita al servizio degli uomini.

ABSTRACT

Lo scorso dicembre 2016, la Congregazione per il Clero ha pubblicato la terza edizione della *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, il documento che

regola la formazione dei candidati al sacerdozio. Questa nuova versione approfondisce alcuni elementi della preparazione dei seminaristi, e ne aggiorna altri per adattarli alle necessità della società attuale. Concretamente, viene dedicato maggior spazio alla dimensione umana della formazione che, in sintonia con il magistero precedente, è considerata il fondamento della formazione sacerdotale. In questo articolo si studiano le diversi componenti della formazione umana presentate nella *Ratio*, e si offrono dei suggerimenti per facilitare l'elaborazione dei piani formativi e una effettiva messa in atto delle indicazioni che si trovano nel documento.

In December 2016, the Congregation for the Clergy published the third edition of the *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, the document that regulates the formation of candidates for the priesthood. This new version develops certain elements of the preparation of seminarians, and updates other elements so that they are more consistent with the needs of the present society. Among them, more space is dedicated to the human dimension of formation, which, following previous magisterium, is considered the basis of priestly formation. This article discusses the various components of human formation presented in the *Ratio*, and offers some advice on how to develop plans of formation that put the document's indications into effect.

IL PERICOLO DELLA BANALIZZAZIONE DELLE ESEQUIE NELLE SOCIETÀ SECOLARIZZATE

MASSIMO DEL POZZO*

SOMMARIO: I. *La mondanizzazione del funerale cristiano*. II. *L'umanità e le aperture della disciplina vigente*. III. *Il rischio dell'abusività minuta infraesequiale*. 1. L'indiscriminata ammissione alla Comunione. 2. L'irrispondenza nella materialità e nella presentazione delle cose e delle persone. 3. L'inadeguatezza nell'atteggiamento e nei comportamenti dei partecipanti. 4. L'invasione della *parola umana* nello svolgimento della celebrazione. IV. *L'equivoco di fondo sul rito delle esequie*. V. *I rimedi pastorali e il discernimento procedimentale*. VI. *L'edificazione del connubio tra pietà e dovere*.

I. LA MONDANIZZAZIONE DEL FUNERALE CRISTIANO

Il funerale è probabilmente l'unica celebrazione religiosa che non ha conosciuto un rilevante declino nella società secolarizzata.¹ I parenti e gli amici, anche se lontani dalla pratica e dalla vita cristiana, continuano in genere a desiderare e chiedere una "cerimonia sacra". L'estremo congedo dal caro estinto è anzi un sentito motivo di richiamo e conforto per i congiunti e i conoscenti.² Nell'offuscamento contemporaneo della fede, la sfida dell'evangelizzazione della morte più che nell'*an* si concreta però nel *quomodo* e nella qualità del rito funebre. L'invocazione e l'assistenza all'atto di culto non sono una garanzia troppo scontata del riconoscimento del fine soprannaturale e del contenuto trascendente dell'impetrazione. La mera presenza e la sensibilità prevalgono spesso sulla partecipazione consapevole e sulla condivisione della preghiera pubblica della Chie-

* Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

¹ La constatazione coincide con l'*incipit* del precedente contributo: M. DEL POZZO, *Il riconoscimento del diritto alle esequie ecclesiastiche nella società secolarizzata*, «Annales Theologici» 29 (2015) 41-72, cui espressamente ci si intende rapportare e collegare, soprattutto per quanto concerne gli aspetti sociologici e circostanziali.

² Il costume e la tradizione in senso lato latini contrastano notevolmente con la freddezza di altre culture, può essere emblematico in tal senso il film *Still Life* di Uberto Pasolini (2013).

sa. La semplice onoranza funebre è un appiattimento dell'accompagnamento spirituale del defunto.³

La “mondanizzazione” del culto si esprime in un *crescente disordine e disorientamento nel linguaggio dei segni*. Il profano non solo invade (e spesso contamina) lo spazio sacro, ma arriva a corrompere il senso del rito: il discorso umano soffoca e spegne la parola divina, il rumore e l'emotività reprimono il silenzio e la preghiera, l'amaro ricordo e la sterile lode del defunto prevalgono sul gioioso invito alla speranza e sulla fruttuosa invocazione della misericordia celeste. *La liturgia tende a conformarsi ai gusti e alla sensibilità degli astanti*. Inutile dire che il funerale “ad uso e consumo” dei partecipanti più che un dono e un mistero appare come una creazione o una rappresentazione della “comunità semicredente”.⁴ Occorre riconoscere che un simile fenomeno in genere non è voluto o prodotto intenzionalmente dai pastori, ma subito e in parte tollerato per una sorta di pietismo o buonismo, ciò non di meno rischia di corrompere la valenza dell'azione sacra e la coscienza dei fedeli. La sfida è sicuramente molto complessa e impegnativa da un punto di vista direttivo e comunicativo.⁵ Accondiscendenza o durezza, lassismo o rigorismo, apertura o intransigenza costituiscono un dilemma difficile da risolvere senza una solida preparazione deontologica e spirituale.⁶

³ Anche Papa Francesco evidenziava l'esigenza di un deciso impegno pastorale in questo senso: «Abbiamo una grande sfida da accogliere, soprattutto nella cultura contemporanea che spesso tende a banalizzare la morte fino a farla diventare una semplice finzione, o a nascondere» (Lett. ap. *Misericordia et misera*, 20.XI.2016, n. 15).

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 17-19. In questo caso l'impoverimento dell'azione sacra non è deliberato o desiderato ma deriva dall'ingenua conformazione alla scarsa adesione e visione soprannaturale dei partecipanti.

⁵ L'impervio compito demandato ai pastori è quello di spiegare e motivare adeguatamente il senso dei comportamenti e la bontà delle decisioni in un contesto poco disposto e refrattario.

⁶ Papa Francesco ha messo in guardia dai rischi del rigorismo e del lassismo: «Né il lassista né il rigorista rende testimonianza a Gesù Cristo, perché né l'uno né l'altro si fa carico della persona che incontra. Il rigorista si lava le mani: infatti la inchioda alla legge intesa in modo freddo e rigido; il lassista invece si lava le mani: solo apparentemente è misericordioso, ma in realtà non prende sul serio il problema di quella coscienza, minimizzando il peccato» (*Discorso ai parroci di Roma*, 6.III.2014); o dalle opposte tentazioni: «– una: *la tentazione dell'irrigidimento ostile*, cioè il voler chiudersi dentro lo scritto (*la lettera*) e non lasciarsi sorprendere da Dio, dal Dio delle sorprese (*lo spirito*); dentro la legge, dentro la certezza di ciò che conosciamo e non di ciò che dobbiamo ancora imparare e raggiungere. Dal tempo di Gesù, è la tentazione degli zelanti, degli scrupolosi, dei premurosi e dei cosiddetti – oggi – “*tradizionalisti*” e anche degli intellettualisti.

– *La tentazione del buonismo distruttivo*, che a nome di una misericordia ingannatrice fascia le ferite senza prima curarle e medicarle; che tratta i sintomi e non le cause e le radici. È la tentazione dei “buonisti”, dei timorosi e anche dei cosiddetti “*progressisti e liberalisti*”» (*Discorso per la conclusione della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 18.X.2014). Non si tratta di far prevalere un valore o un'inclinazione ma di trovare l'equilibrio dovuto nella logica del bene.

La constatazione della situazione contemporanea, evitando accentuazioni eccessivamente negative, lungi dall'assumere toni sconfortanti o allarmistici è motivo di stimolo e di incentivo alla generosità e incisività della catechesi e dell'attività apostolica. La miglior preparazione al mistero della morte è ovviamente la coerenza e il godimento della pienezza della vita.⁷ In questa linea la più efficace forma di richiamo e di coinvolgimento nella speranza della salvezza ultraterrena è costituita dalla testimonianza e dall'insegnamento dei singoli *christifideles*, ciò non di meno il concorso gerarchico-comunitario *post mortem* dell'assemblea è capace di integrare, incanalare e amplificare l'offerta di suffragi e il desiderio di sollievo e consolazione per la separazione. La prioritaria portata impetratoria delle esequie, soprattutto in un'epoca di diffusa ignoranza e impreparazione religiosa, non può trascurare il valore educativo e formativo del rito. Si prega per il defunto, ma si hanno presenti i vivi.⁸ La cerimonia funebre rappresenta tra l'altro un'opportunità quasi unica e irripetibile di annuncio ed evangelizzazione per i più freddi e lontani.⁹ La ricerca di un'efficace istruzione mistagogica in questo senso può verosimilmente essere ancora sviluppata e potenziata. Non è per nulla scontato peraltro che anche i più ferventi e devoti sappiano oggi assistere i propri cari e vivere il trapasso nella luce della Risurrezione.¹⁰

L'assenza o la problematica interpretazione di specifiche prescrizioni disciplinari non significa chiaramente irrilevanza morale e giuridica delle condotte. La diffusione e capillarità degli abusi in questo ambito evidenzia peraltro la gravità dell'attentato all'identità delle esequie cristiane. Un funerale mondano è la negazione più patente dell'essenza del credo cristiano.¹¹ Il pericolo attuale è che le esequie diventino solo un suggello convenzionale o una elaborazione collettiva

⁷ La miglior istruzione sulla morte è chiaramente la scoperta del senso della vita e la pedagogia della vita eterna.

⁸ «Le esequie ecclesiastiche, con le quali la Chiesa impetra l'aiuto spirituale per i defunti e ne onora i corpi, e insieme arreca ai vivi il conforto della speranza, devono essere celebrate a norma delle leggi liturgiche» (can. 1176 § 2 CIC), cfr. anche *Catechismus Catholicae Ecclesiae* [CCE] 1680-1690.

⁹ L'accompagnamento ecclesiale nei confronti dei fedeli adulti (banalizzando si potrebbe parlare semplicemente della "presenza in chiesa" dei battezzati) in parecchi casi sembra ormai ridotto a battesimi, matrimoni e funerali. Ridotte drasticamente anche le nozze, l'incontro con l'istituzione ecclesiastica rischia di essere limitato alla nascita e alla morte: l'ideale sequela della persona dalla culla alla tomba finirebbe coll'essere confinata allora – ironia della provvidenza – solo nel punto di partenza e di arrivo.

¹⁰ La tempestiva comunicazione di un'inafausta diagnosi, la solerte richiesta dell'Unzione degli infermi, l'incoraggiamento al ben morire, solo per citare alcuni esempi, non sono ormai comportamenti troppo scontati o abituali anche tra fedeli così detti osservanti.

¹¹ Non è casuale che normalmente la drammaticità e il dolore straziante nella scomparsa tra persone lontane dalla fede contrasta con la relativa serenità e compostezza del congedo in un contesto di maggior fede e pietà.

dell'avvenuto decesso.¹² Non si può richiedere evidentemente l'accertamento di un preciso grado di fede o misurare l'adesione personale degli istanti e dei partecipanti ma si può – e si deve – manifestare la specifica identità e una coerenza operativa nel servizio ministeriale. La felice sintesi tra la pietà, il sentire comune¹³ e il dovere resta un obiettivo arduo e difficile da raggiungere senza una specifica formazione giusliturgica del popolo e dei pastori. Interessa pertanto esplorare *la portata della doverosità nello svolgimento del rito funebre*. Ribadendo che il potenziamento dell'efficacia mistagogica e pastorale dell'azione culturale sembra l'emergenza più avvertita, la promozione del bene comune liturgico passa anche attraverso la congruenza e univocità del comportamento dei ministri.

II. L'UMANITÀ E LE APERTURE DELLA DISCIPLINA VIGENTE

Evitando rigidità e chiusure ingiustificate, è bene anzitutto precisare che la celebrazione delle esequie ecclesiastiche presenta una *congenita adeguazione alle particolarità del caso*. Al di là della profondità e preparazione dei contenuti della liturgia della parola, il rito si conforma alle necessità ed evenienze dei richiedenti.¹⁴ Il funerale non è la fredda esecuzione di un cerimoniale ma una sentita e coinvolgente manifestazione della sollecitudine della Chiesa. Il fattore umano ed emotivo integrano, senza snaturare o alterare, il senso della preghiera pubblica, contribuendo ad alimentare la riconoscenza e l'afflizione della petizione. Il sollievo e il conforto dei presenti riceve specifica considerazione e rilievo.¹⁵ Le abitudini locali e le espressioni della pietà possono sicuramente aiutare o incanalare l'*actuosa participatio*.¹⁶ Il fattore collettivo e il concorso affettivo umano e

¹² C.J. Errázuriz, commentando la disciplina attuale, manifesta le sue preoccupazioni: «Ora il Codice ha portato le questioni sui cimiteri all'ambito dei luoghi sacri (cfr. cc. 1240-1243), ma poi tutta la rimanente materia funeraria si è molto semplificata sia nella vita che nelle norme (cfr. cc. 1177-1182), potendosi anzi temere l'estremo opposto dell'indifferenza, frutto della secolarizzazione, con la conseguente perdita del senso ecclesiale della morte, delle esequie e della sepoltura» (*Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, II, Giuffrè, Milano 2017, 264).

¹³ Il dolore e la sofferenza meritano sempre il massimo rispetto e comprensione, anche se non sono l'unico criterio di riferimento e di valutazione.

¹⁴ «Il testo dei *praenotanda* manifesta fin dalle prime battute la consapevolezza che nessun altro rito liturgico presenta aspetti così inseriti nella tradizione delle comunità locali come quello delle esequie» (M. VISIOLI, *Adattamenti locali al Rito delle Esequie: la situazione italiana*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 15 [2002] 292).

¹⁵ Come esposto, i fini delle esequie sono rapportabili principalmente all'impetrazione per il defunto, all'onorare il corpo (germe della risurrezione della carne) e al recare conforto e speranza ai vivi (cfr. can. 1176). Il bene spirituale dell'estinto comunque pare prevalere sul sollievo prestato a parenti, amici e conoscenti (cfr. CCE 1683; il Catechismo tra l'altro è piuttosto parco nel riferirsi alla consolazione dei familiari).

¹⁶ La cost. *Sacrosanctum Concilium* [SC] dispone al riguardo: «Il rito delle esequie esprima più

familiare non sono banditi ma accolti nel tempio di Dio. Il funerale cristiano è dunque un rito inclusivo e tendenzialmente aperto alle esperienze sociali. Il rapporto tra il sacro e il profano¹⁷ non mira però all'abbassamento o immiserimento del divino nell'orizzonte della vita mortale ma all'elevazione e sublimazione dei sentimenti e delle passioni terrene al piano soprannaturale nella luce della vita eterna. Un indebito appiattimento mondano, più che impoverire, minaccia pertanto di svuotare l'essenza stessa della celebrazione e defraudare i presenti.

Chiarita sommariamente la prospettiva di senso e di valore della regolamentazione in vigore, l'indirizzo conciliare¹⁸ e il contenuto generale delle norme codicili¹⁹ è specificato dai *Praenotanda* del corrispondente libro liturgico.²⁰ Oltre a registrare le prescrizioni dell'*Ordo exsequiarum*, bisogna riferirsi agli ordinamenti delle diverse Conferenze episcopali. In questa sede dedicheremo una specifica attenzione solo alla normativa della CEI.²¹

L'*Ordo exsequiarum* prevede, com'è noto, una pluralità di tipi o schemi di esequie²² e una certa possibilità di introduzioni o adattamenti rimessi alle determinazioni delle rispettive Conferenze episcopali.²³ In riferimento alle variazioni o concessioni infraesequiali si riconosce inoltre un certo spazio alla valutazione discrezionale del ministro. I *Praenotanda* esplicitano diversi momenti di scelte o possibili inserimenti rimessi alla discrezionalità del sacerdote,²⁴ sottolineano la

apertamente l'indole pasquale della morte cristiana e risponda meglio, anche quanto al colore liturgico, alle condizioni e alle tradizioni delle singole regioni» (n. 81).

¹⁷ Cfr. anche per un inquadramento generale della questione A. LONGHITANO, *Il sacro nel codice di diritto canonico*, «Ius Ecclesiae» 6 (1994) 709-730.

¹⁸ Come indicato sopra (SC 81), oltre all'espressione dell'indole pasquale, si sottolinea l'inculturazione e l'adattamento del rito.

¹⁹ Cfr. cann. 2 e 1176 § 2 CIC, 3 e 875 CCEO.

²⁰ Cfr. RITUALE ROMANUM, *Ordo exsequiarum (editio typica)*, Città del Vaticano 1969, nn. 1-25 (d'ora in poi OE).

²¹ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito delle Esequie*, Lev, Roma 2011 (d'ora in poi RE). VISIOLI, *Adattamenti locali al Rito delle Esequie*, 292-314, pur riferendosi specificamente alla situazione italiana, esplicita bene gli adattamenti e le determinazioni rimesse alle Conferenze episcopali. Al di là della particolarità del contesto nazionale, alcuni principi e direttive sono comunque analoghi a quelli di altri paesi di cultura latina.

²² Le alternative sono legate alla localizzazione delle fasi della cerimonia funebre (in casa, in chiesa, al cimitero, con le relative processioni), alle formule adoperabili (semplice o solenne) e alla modalità delle esequie (nel contesto eucaristico o meno).

²³ Cfr. OE, *Praenotanda*, nn. 21-22.

²⁴ «Sacerdos, variis diversisque consideratis adiunctis, votis etiam familiae et communitatis auditis, facultatibus in ritu concessis libenter utatur» (OE, *Praenotanda*, n. 23), «Apta eaque digna exsequiarum celebratio, [...] Inter alia, sacerdotis est: [...] 3) Defuncti familiam blande reficere, in doloris anxietate fovere et, quantum potest, benigne adiuvere atque cum illa celebrationem aptam exsequiarum parare, adhibitis facultatibus in ipso ritu propositis atque concessis. 4) Li-

centralità delle proclamazione della parola di Dio²⁵ e lo speciale rilievo evocativo dei Salmi.²⁶ Il più esteso ambito di libertà riguarda la scelta e la selezione (con eventuali tagli) dei testi e delle letture.²⁷ Nel richiamo alla partecipazione comunitaria si mette opportunamente in primo piano (dopo il sacerdote) il ruolo dei genitori o familiari.²⁸ Riguardo al contenuto e al contesto della cerimonia si indica la conformazione alla persona del defunto, alle circostanze della sua morte e al dolore dei familiari.²⁹ Nello svolgimento del rito si prevede l'ipotesi, rimessa al giudizio delle rispettive Conferenze episcopali, di aggiungere: «verba salutationis a propinquis defuncti proferenda».³⁰ In generale dunque l'*Ordo* consente diverse scelte e non preclude il concorso degli astanti. La disciplina generale permette quindi una certa variabilità e libertà della modalità operativa.

Il *Rito delle esequie* della Conferenza episcopale italiana conforma in maniera più specifica alcuni aspetti. Al rituale del 1974, com'è noto, è subentrata l'edizione del 2011.³¹ È indicativo che il documento in vigore precisi esplicitamente le motivazioni e le caratteristiche della seconda edizione.³² Il nuovo testo introduce espressamente alcune *Precisazioni* (si tratta di 10 punti). Le indicazioni fornite dalla CEI, oltre al canto, al caso della cremazione, al colore e alla spiegazione delle aggiunte e adattamenti,³³ riguardano alcuni aspetti molto significativi nell'attuale contesto ecclesiale: i criteri per la celebrazione o meno della Messa, il

turgiam denique defunctorum cum tota vita liturgica paroecialis et cum ministerio pastoralis apte componere» (n. 25).

²⁵ Cfr. OE, *Praenotanda*, n. 11.

²⁶ Cfr. OE, *Praenotanda*, n. 12.

²⁷ Cfr. OE, *Praenotanda*, n. 24 («1) Omnes textus in genere cum aliis commutari possunt, ipsa communitate vel familia cooperante, ad maiorem veritatem habendam, iuxta cuiusque celebrationis adiuncta»).

²⁸ Cfr. OE, *Praenotanda*, n. 16.

²⁹ Cfr. OE, *Praenotanda*, n. 18.

³⁰ Cfr. OE, n. 46.

³¹ Cfr. anche A. LAMERI, *La nuova edizione italiana del Rito delle Esequie. Motivazioni e caratteristiche*, «Rivista Liturgica» 99/1 (2012) 18-43; A. LAMERI (a cura di), *Il rito delle esequie. Celebrare e vivere il mistero della morte*, Edizioni Messaggero, Padova 2013. Si può segnalare anche il documento: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA - COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGIA, *Proclamiamo la tua risurrezione. Sussidio pastorale per la celebrazione delle esequie*, Lev, Roma 2007, che aveva fornito alcune indicazioni pastorali e celebrative, in merito cfr. pure A. GALLOTTI, *Le esequie ecclesiaristiche*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura del), *Diritto e Liturgia. XXXVIII Incontro di Studio, Centro Pio X -Borca di Cadore (BL), 27 giugno 1 luglio 2011*, Glossa, Milano 2012, 189-194.

³² «La seconda edizione del Rito delle Esequie in lingua italiana, pubblicata alcuni decenni dopo la prima edizione (1974), risponde alla diffusa esigenza pastorale di annunciare il Vangelo della risurrezione di Cristo in un contesto culturale ed ecclesiale caratterizzato da significativi mutamenti» (RE, *Presentazione*, n. 2).

³³ Si tratta di RE, *Precisazioni*, nn. 4, 8-10.

modo per far comprendere il senso profondo del funerale cristiano, la regolamentazione delle intenzioni nella preghiera dei fedeli o delle parole di ricordo durante la cerimonia. L'invito a preservare la normalità dello svolgimento del funerale con la celebrazione della Messa si coniuga con l'eventualità dell'omissione della Messa in situazioni pastorali particolari.³⁴ La cura sacerdotale si attua nell'opportunità delle scelte e dei contenuti della celebrazione.³⁵ L'eventuale contributo dei fedeli deve inoltre essere misurato, confacente e concordato, onerando il ministro a vigilare e scongiurare improvvisazioni e scorrettezze.³⁶ Lo spazio, il luogo e il tono degli interventi non deve in pratica turbare il carattere e lo svolgimento della celebrazione. Le notazioni sono molto brevi e succinte ma abbastanza espressive ed efficaci. Andrebbero considerate anche le rubriche a proposito delle diverse circostanze e dei criteri di giudizio.

Le normative descritte hanno il vantaggio di una apprezzabile flessibilità e ragionevolezza, lasciano forse troppo vago e indeterminato il parametro di rispondenza. Le formule adoperate consentono un'ampia discrezionalità e valutazione. Il principio e la tecnica sembrano positivi purché si definiscano bene i valori e le istanze da perseguire. Un'impronta chiaramente direttiva e teleologica evita infatti scompensi e abusi.³⁷ Fermo restando un deprecabile pressapochismo negli operatori e la diffusa ignoranza dell'ordinamento previsto dai testi liturgici, clausole generali di salvaguardia e tutela del sacro possono infatti aiutare la rettitudine degli agenti anche più dell'analisi circostanziata e descrittiva delle modalità operative.

³⁴ Cfr. RE, *Precisazioni*, nn. 1 e 2. I relativi testi saranno ripresi più puntualmente in seguito (§ V).

³⁵ L'oculattezza concerne i formulari, i testi biblici e l'impostazione dell'omelia («[I pastori] sappiano utilizzare con intelligenza e discrezione il momento dell'omelia per infondere consolazione e speranza cristiane e per condurre i fedeli a una più consapevole professione di fede nella risurrezione e nella vita eterna» RE, *Presentazione*, n. 3). Nella linea dell'illuminazione dei novissimi e della promozione dell'afflato soprannaturale della morte è interessante inoltre l'invito alla professione di fede con la recita del Credo durante il funerale (RE, *Precisazioni*, n. 7).

³⁶ «Il sacerdote abbia cura che la preghiera universale o dei fedeli sia conforme alla natura e alla forma propria di questo testo (cfr. Introduzione all' "Orazionale per la preghiera dei fedeli"), evitando che vengano introdotte espressioni improprie e improvvisazioni» (RE, *Precisazioni*, n. 5); «Dopo la monizione introduttiva dell'ultima raccomandazione e commiato, secondo le consuetudini locali approvate dal Vescovo diocesano, possono essere aggiunte brevi parole di cristiano ricordo nei riguardi del defunto. Il testo sia precedentemente concordato e non sia pronunciato dall'ambone. Si eviti il ricorso a testi o immagini registrati, come pure l'esecuzione di canti o musiche estranei alla liturgia» (n. 6).

³⁷ Non si tratta di circoscrivere o comprimere troppo le prerogative del ministro ma di precisare il senso e il limite intrinseco delle relative attribuzioni.

III. IL RISCHIO DELL'ABUSIVITÀ MINUTA INFRAESEQUIALE

In questo contesto non ci soffermiamo sulla gravità dell'attentato all'integrità e autenticità del culto cristiano costituito in generale dal fenomeno dell'abusività già altrove esaminato,³⁸ ma sulla *specificità della distorsione del senso delle esequie*. A parte la rilevanza della concessione (*rectius* riconoscimento del diritto) del rito funebre,³⁹ le questioni legate al contesto o allo svolgimento dell'azione sacra sembrano presentare una minor offensività. La "abusività minuta" in realtà colpisce soprattutto per la diffusione e capillarità nel tessuto comunitario. Non si può con superficialità minimizzare e trascurare il rischio delle "piccole trascuratezze".⁴⁰ Senza drammatizzare o enfatizzare il problema, l'astensionismo o l'arrendevolezza indulgono facilmente alla banalizzazione o alla strumentalizzazione della cerimonia funebre. La frequenza e generalizzazione dei comportamenti ingenera il rischio di prassi o costumi sociali apertamente *contra legem*.⁴¹ A dimostrazione dell'incidenza e della penetrazione del fenomeno è appena il caso di rilevare che la "contaminazione mondana" della celebrazione è piuttosto recente ma già abbastanza radicata (ha preso piede e si è imposta nel giro di pochi anni). Una sorta di "libera configurazione" della pratica cultuale favorisce inoltre un'inculturazione impropria e fuorviante⁴² e una perniciosa disparità di trattamento pastorale.

Abbiamo già accennato descrittivamente ad alcune deviazioni dal giusto ordine cultuale nelle esequie (folclore, rumore, proclami, ecc.); occorre precisare comunque che non tutto quanto disdice al tono e al decoro della celebrazione costituisce di per sé un abuso, in molti casi si tratta semplicemente di inurbanità della pietà o di ignoranza e carenza di formazione.⁴³ L'*abusività* implica una contrarietà al dovuto con un carattere di abitudine e di una certa prevaricazione.⁴⁴ L'*atteggiamento soggettivo* appare perciò molto caratterizzante e rilevante.

³⁸ Cfr. M. DEL POZZO, *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Giuffrè, Milano 2008, 311-326.

³⁹ Cfr. M. DEL POZZO, *Il riconoscimento del diritto alle esequie*, 41-43.

⁴⁰ È indicativo il monito della Scrittura: «chi disprezza le piccole cose cadrà a poco a poco» (Sir 19,1).

⁴¹ Tali pratiche si insinuano per il momento nelle maglie o nelle aperture della disciplina vigente, non è escluso però che giungano a configurarsi come veri e propri usi o consuetudini.

⁴² Un'equivoca spazio-temporalizzazione del culto si traduce in una frammentazione provinciale se non addirittura "tribale" (legata alle diverse forme di appartenenza sociale) del funerale e nell'adeguazione non alla cultura popolare tradizionale ma al gusto e alle aspettative del momento.

⁴³ Il compito dei pastori e degli educatori non è disgiunto comunque dall'istruzione e dall'ammaestramento del popolo.

⁴⁴ Al di là della categoria dell'abuso di diritto, non c'è ancora una chiara tipizzazione della fattispecie dell'abuso liturgico. Un certo rilievo in materia di abusività bisogna comunque attribuire a

L'erronea presunzione di bontà o d'indifferenza dell'agire, quand'anche non vi fosse la chiara consapevolezza dell'infrazione, normalmente integra gli estremi dell'abuso. Gli *obblighi specifici di tutela e salvaguardia del bene comune liturgico* superano pertanto una mal supposta giustificazione o un'acquiescenza benevola e rendono esigibile la correttezza e l'osservanza dello svolgimento del rito e, conseguentemente, la repressione di eventuali illeciti.⁴⁵ Le contravvenzioni e le trasgressioni in pratica possono non essere imputabili ai fedeli (per incoscienza o incompetenza), ma difficilmente non saranno ascrivibili ai ministri e all'autorità. La preposizione gerarchica insomma comporta un ruolo di guida e di vigilanza.

In questa sede, senza alcuna pretesa di completezza ed esaustività, vogliamo cercare di individuare alcuni tra i comportamenti diffusi che disdicono al retto ordine celebrativo delle esequie per: 1) delineare i *principali ambiti di interesse e rilevanza dell'abusività* e 2) mostrare la *consistenza e la penetrazione dell'attentato derivante dal cedimento alla mentalità secolarizzata* a proposito del funerale. L'analisi, per così dire sociologica, ancorché approssimativa e parziale, dà inoltre maggiore vivacità e pregnanza al discorso giuridico.

Per quanto riguarda il rito esequiale, bisogna evidenziare che disordini e scompensi si registrano, per così dire, *prima, durante e dopo l'azione sacra strettamente intesa*. Il contesto liturgico si estende infatti all'intero svolgimento dell'onoranza funebre.⁴⁶ Ciò che precede e segue il funerale non è insomma avulso dal rispetto del significato religioso della cerimonia. L'attenzione pastorale si concentra in genere su quanto accade in chiesa o in prossimità della chiesa ma non può trascurare affatto la preparazione e il prosiegua della funzione.⁴⁷

1. *L'indiscriminata ammissione alla Comunione*

L'abuso oggettivamente più grave concerne l'ammissione all'augustissimo Sacramento dell'Eucaristia di persone in situazione di palese indisposizione morale.⁴⁸

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, istr. *Redemptio- nis sacramentum* (su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la Santissima Eucaristia) [d'ora in poi RS], 25.III.2004, AAS 96 (2004) 549-601, (spec. nn. 169-184).

⁴⁵ La responsabilità dell'autorità preposta consiste infatti nell'assicurare il corretto svolgimento della celebrazione e nel vigilare e impedire eventuali violazioni o deviazioni.

⁴⁶ Non ha troppo senso ad es. concedere una libera espressione dei partecipanti al termine della celebrazione o subito fuori dalla chiesa, quasi a voler salvaguardare il rito. I dualismi o le giustapposizioni non aiutano a percepire le caratteristiche della liturgia ecclesiale.

⁴⁷ La normativa attuale ha opportunamente accentuato il significato sacramentale dell'accompagnamento *post mortem* senza perdere di vista però il riferimento tradizionale alla sepoltura (cfr. ad es. Lib. III, Titulus XII, *De sepultura ecclesiastica* [cann. 1203-1242] CIC 1917).

⁴⁸ Cfr. A. S. SÁNCHEZ GIL, *La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale*, «Ius Ecclesiae» 26 (2014) 555-578; per il criterio dottrinale cfr. pure CCE 1385 e 1395.

La fattispecie riguarda solo indirettamente il funerale, ma trova un'accentuata concretizzazione proprio nella celebrazione esequiale. La solidarietà e la vicinanza nei confronti del defunto e della sua famiglia infatti si esprimono sovente nell'impulsivo richiamo alla Comunione sacramentale, pur in assenza delle necessarie condizioni.⁴⁹ La generalizzata e spesso indifferenziata partecipazione al banchetto eucaristico può essere causa di irriverenza e di confusione. La straordinarietà o saltuarietà della circostanza non giustifica ovviamente la violazione delle prescrizioni vigenti.⁵⁰ L'ipotesi e, soprattutto, il malcostume imperante nel momento presente non può essere scollegato dalla vigilanza richiesta nella ricorrenza funebre. Il particolare contesto celebrativo induce anzi a cautele e avvertenze specifiche.

2. L'irrispondenza nella materialità e nella presentazione delle cose e delle persone

Riferendosi specificamente al funerale, un primo ambito di prevaricazione concerne *la materialità e la presentazione delle cose e delle persone*. Il folclore decorativo o l'abbigliamento degli astanti spesso disdice al senso del rito. La chiesa non è sicuramente il luogo adatto per una rappresentazione in costume o una dimostrazione ideologica. Riferimenti eccessivamente terreni a passioni o interessi del defunto (musicali, sportivi, politici, ecc.) snaturano il senso dell'accompagnamento spirituale.⁵¹ Occorre evitare tra l'altro di pubblicizzare indebitamente la rivendicazione d'appartenenza o una scomposta dimostrazione affettiva (soprattutto da parte dei compagni e degli amici), specie se pericolosa o dubbia.⁵² Una coreografia frivola e superficiale non aiuta certo a percepire la serietà del distacco e il valore dell'eternità.⁵³ La sobrietà e semplicità dell'adorno della bara, dei presenti e del

⁴⁹ Ad esempio notevole risonanza hanno avuto, e sono state spesso motivo di scandalo o di critica, le foto della Comunione dell'on. Berlusconi al funerale di B. Craxi (<http://www.oggi.it/attualita/notizie/2010/04/22/silvio-berlusconi-e-la-comunione-dei-divorziati> [27.III.15]).

⁵⁰ Cfr. R.L. BURKE, *Canon 915: The discipline regarding the denial of Holy Communion to those obstinately persevering in manifest grave sin*, «Periodica» 96 (2007) 3-58.

⁵¹ Appaiono risibili e fuori luogo ad es. gli addobbi o i vestiti con i colori della squadra del cuore, di un gruppo politico o di un determinato movimento d'opinione. È diverso il caso del riferimento professionale o civile, normalmente più sobrio ed elegante, che riflette il riconoscimento del ruolo professionale o istituzionale della persona (cfr. anche OE 20, SC 32).

⁵² È estremamente spiacevole che la cerimonia religiosa venga strumentalizzata o asservita ad interessi terreni o divenga una sorta di "cassa di risonanza" di adesioni o appartenenze congiunturali, anche se magari individualmente molto sentite e caratterizzanti. Il fenomeno si accentua soprattutto nel caso della prematura scomparsa di persone relativamente giovani.

⁵³ Un discorso analogo vale anche per la musica che deve essere conforme all'atto liturgico (cfr. anche RE, *Precisazioni*, n. 6).

contesto contribuisce viceversa a illuminare il mistero cristiano della morte. Al di là di della sconvenienza o eccentricità nelle scelte individuali, preoccupano e disturbano soprattutto le decisioni condivise o collettive.

3. *L'inadeguatezza nell'atteggiamento e nei comportamenti dei partecipanti*

Un ulteriore fronte di minaccia del sacro riguarda *gli atteggiamenti e i comportamenti dei partecipanti*. L'attenzione e la cura nel seguire la liturgia costituiscono evidentemente la più proficua forma di suffragio, di aiuto e di sostegno spirituale. Lo smarrimento, la distrazione e l'impreparazione tipici della società secolarizzata motivano indulgenza e comprensione verso negligenze o mancanze di compostezza ma non dovrebbero turbare lo svolgimento e l'orientamento del rito.⁵⁴ Le lacrime e la commozione appartengono all'espressione umana e "incarnata" del dolore. Altre manifestazioni però sono meno giustificabili ed edificanti. Il parlare, gli abbracci, gli applausi e le foto sminuiscono il valore del silenzio, della preghiera e dei gesti rituali. Non tutto può essere asetticamente misurato e contenuto, per non ingenerare equivoci circa l'effettività dell'assistenza al funerale dovrebbero tuttavia essere scongiurate deviazioni e trasgressioni più patenti e fastidiose. Non di rado si assiste ad un insieme di saluti, commenti e acclamazioni parallelo e concomitante con la liturgia ecclesiale.

4. *L'invasione della parola umana nello svolgimento della celebrazione*

L'ultima e forse più deleteria sfera di attentato al patrimonio liturgico interessa *lo svolgimento e il contenuto della celebrazione*. L'invasione e insistenza della "parola umana" minaccia infatti di celare o tarpare il significato divino dell'azione sacra. Le concessioni di limitati spazi e momenti ad apporti personali dei fedeli si presta facilmente ad ingerenze o cedimenti emotivi. I richiami o i riferimenti liberi e circostanziali del ministro frequentemente, oltre che nell'omelia, anche nei riti d'introduzione e prima del congedo sembrano tutt'altro che trascurabili. A fronte di una spiccata loquacità dei pastori,⁵⁵ bisogna ricordare anzitutto che

⁵⁴ «In praeparanda ordinandaque celebratione exsequiarum, sacerdotes [...] Peculiarem insuper rationem habeant eorum qui occasione exsequiarum liturgicis celebrationibus assistunt vel Evangelium audiunt, sive sunt acatholici sive catholici qui Eucharistiam vel numquam vel vix unquam participant, vel fidem amisisse videntur: pro omnibus enim sacerdotes ministri sunt Evangelii Christi» (OE, *Praenotanda*, n. 18). Il retto atteggiamento cristiano è accogliente e inclusivo ma mira sempre alla crescita e all'educazione dello spirito.

⁵⁵ L'eccessiva prolissità delle omelie è stata spesso stigmatizzata da Papa Francesco («L'omelia [...] deve essere breve ed evitare di sembrare una conferenza o una lezione» [Es. ap. *Evangelii gaudium*, 23.XI.2013, n. 138]; «Via queste omelie interminabili, noiose, delle quali non si capisce niente» [*Incontro con il clero, persone di vita consacrata e membri di consigli pastorali*, Assisi

ridondanze ed appesantimenti verbali poco giovano alla fede e alla pietà del popolo. Il rischio della banalizzazione e del protagonismo umano è ancor maggiore nel caso di apporti meno soprannaturali. Il Rituale, com'è noto, ha indicato l'invito alla speranza e l'invocazione della misericordia celeste piuttosto che la lode e l'encomio del defunto.⁵⁶ L'ammonizione esprime una direttiva generale sul senso delle esequie che dovrebbe guidare tutti gli agenti. Le testimonianze e i ricordi, ancorché toccanti e commoventi, esprimono in genere il mero commiato o ringraziamento verso il defunto. A prescindere dall'amarezza e desolazione di alcuni testi, il dolore e le lacrime non aprono di per sé alla speranza e alla dimensione ultraterrena. Il momento, la durata e la sede di svolgimento degli interventi dei familiari o degli amici può ingenerare altre riserve e perplessità.⁵⁷ Le reazioni e il tipo di coinvolgimento inducono anche ad una spettacolarizzazione ed enfattizzazione della separazione e dell'addio. Una disavveduta modalità celebrativa costituisce in pratica un appiattimento più che un'umanizzazione del rito.

IV. L'EQUIVOCO DI FONDO SUL RITO DELLE ESEQUIE

Al di là degli attentati ai valori del sacro segnalati, interessa sottolineare il *frain-tendimento sotteso alle scorrettezze procedurali*. I cedimenti o i rilassamenti nella disciplina ecclesiastica delle esequie dipendono in buona misura dallo smarrimento del senso del rito. L'elemento pregiudiziale per rispettare il dover essere del culto consiste sempre nel comprendere *l'essenza del bene considerato*.⁵⁸ Bisogna considerare che al di là dell'onoranza del corpo dell'estinto, le esequie rappresentano l'estrema "raccomandazione" comunitaria del defunto e la consolazione della speranza dei vivi intimamente legata al mistero pasquale di Cristo.⁵⁹ Perdendo di vista che cosa sono le esequie non se ne comprende l'esigenza e lo svolgimento. La liturgia funebre è concepita oggi come una mera concomitanza spirituale nell'imminenza della scomparsa di una persona cara e

4.X.2013]). Più eloquente di ogni richiamo è comunque l'esempio e lo stile del Pontefice. Cfr. anche CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio Omiletico*.

⁵⁶ «Post Evangelium brevis habeatur homilia, secluso tamen genere elogii funebris» (OE, n. 41). Cfr. anche *Praenotanda*, n. 1.

⁵⁷ Sovente i ricordi sono collocati in momenti inappropriati (dopo l'omelia o al termine della cerimonia), hanno un'enfasi e una lunghezza spropositata, sono troppo numerosi, presentano un carattere di spontaneità o estemporaneità. Non di rado poi, magari per semplici motivi funzionali (visibilità, microfono, appoggio, ecc.), sono pronunciati dall'ambone.

⁵⁸ Cfr. M. DEL POZZO, *La giustizia nel culto. Profili giuridici della liturgia della Chiesa*, Edusc, Roma 2013, 165-176; IDEM, *Il diritto alle esequie*, 43-46 (*Essenza e prudenza nel cuore della pastorale ecclesiale*).

⁵⁹ Cfr. *supra* n. 8 e CCE n. 168o.

non come l'incorporazione vitale dell'evento luttuoso nel mistero di Cristo e della Chiesa.⁶⁰ La mentalità secolarizzata e mondana tende a semplificare e sminuire il rilievo trascendente e istituzionale del funerale. L'orizzontalismo prevalente in tal modo riduce la cerimonia ad un passaggio tradizionale ed evocativo e ad una forma di solidarietà e conforto. Il sollievo e l'incoraggiamento per i vivi finiscono col prevalere sull'impetrazione per il defunto, il sentimento s'impone sulla fede, l'irrimediabilità del distacco scalza la vita eterna, la comunione dei santi e la risurrezione della carne. Solo la preservazione o il recupero della pienezza e del fulgore della visione cristiana della morte possono assicurare la rettitudine e la correttezza dell'agire.⁶¹

Nel contesto culturale odierno di smarrimento della conformazione vitale con la fede,⁶² anche le celebrazioni sacre rischiano in pratica di appiattirsi e di omologarsi ad una mentalità meramente terrena e mondana. La secolarizzazione incide in generale sull'impostazione e sul trattamento della morte e non si limita solo al travisamento e alla deformazione del significato trascendente della dipartita. La banalizzazione o la mondanizzazione del rito così come lo "scandalo della denegazione delle esequie"⁶³ rappresentano allora ipotesi emblematiche di emersione del problema sottostante (l'immanentismo imperante.⁶⁴) La questione qui affrontata e quella esaminata nel precedente contributo appaiono insomma come due facce della stessa moneta. La *matrice comune* delle menzionate deviazioni ci pare data dalla *prevalenza dell'umano e del terreno sul divino e sul soprannaturale*. L'ingiustizia che si palesa nei due casi comporta soprattutto un impoverimento e snaturamento del bene comune liturgico.⁶⁵ La resistenza di un'ipotesi codificata e l'emersione di un fronte di tutela atipico e frastagliato

⁶⁰ Errázuriz, rilevando le incomprensioni attuali circa la denegazione del funerale, lamenta un certo smarrimento del senso delle esequie: «L'unità dei fedeli e dei sacri pastori attorno a tale senso è un bene, per cui sarebbe a nostro avviso opportuno che venisse chiarito autoritativamente di più il significato attuale delle esequie» (*Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, 266).

⁶¹ Il Papa, prima di fornire qualche indicazione pastorale sull'accompagnamento e la condivisione sacerdotale, precisava: «Noi viviamo l'esperienza delle *esequie* come preghiera carica di speranza per l'anima del defunto e per dare consolazione a quanti soffrono il distacco dalla persona amata. Sono convinto che abbiamo bisogno, nell'azione pastorale animata da fede viva, di far toccare con mano quanto i segni liturgici e le nostre preghiere siano espressione della misericordia del Signore» (FRANCESCO, lett. ap. *Misericordia et misera*, 20.XI.2016, n. 15).

⁶² La convergenza della *lex credendi* con la *lex orandi* e la *lex vivendi* è un presupposto irrinunciabile del cristianesimo. Cfr. anche BENEDETTO XVI, Es. ap. *Sacramentum caritatis*, 22.II.2007, AAS 99 (2007) 105-180 (è significativa la scansione delle tre parti del documento).

⁶³ Cfr. DEL POZZO, *Il diritto alle esequie*, 42.

⁶⁴ È molto acuta in questa linea l'analisi delle radici del pensiero moderno riconducibile a J. MARITAIN, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 1967.

⁶⁵ La dimensione di giustizia deve estendersi, oltre che alla validità e liceità, anche alla fruttuosità e fecondità dell'azione sacra.

aiutano peraltro a comprendere meglio lo spettro della giuridicità canonica e la comune radice del dovuto.⁶⁶ Riteniamo utile pertanto ricondurre all'essere dinamico e composito delle esequie il fondamento e i criteri per la realizzazione del dover essere sociale.

Il punto cruciale per risolvere queste ed altre possibili scorrettezze è l'esatta ricostruzione della consistenza delle esequie *sub specie iusti*. Una visione realista o sostanzialistica della giustizia (non normativistica o formalistica) evita irrigidimenti o chiusure innecessarie e aiuta a percepire la relazionalità insita nel rapporto di debito. Il funerale non è estraneo alla storia degli uomini e all'indole dei popoli. La vicinanza e la condivisione sono iscritti nell'umanità e nella comunicatività del rito. Sarebbe paradossale però che la contingenza e la caducità del sentire e dell'intendere stravolgersero la perennità del valore della morte e la ricchezza del patrimonio ecclesiale. Il riferimento alla dignità del servizio sacro e al profitto spirituale degli agenti, che sono i cardini o i fini della disciplina ecclesiale,⁶⁷ non è tra l'altro dialettico e contrapposto ma congiunto e concorrente. La Chiesa, il ministro e il popolo fedele sono interessati allo stesso e medesimo risultato: la più proficua onoranza funebre del defunto. Il giusto ruolo della parola umana e della sensibilità sociale non altera o stravolge il linguaggio dei segni ma lo riconosce e garantisce. L'esorbitanza del parlare si trasforma altrimenti in verbosità e loquacità sterile; l'enfaticizzazione del ricordo e della commozione in sentimentalismo languido e patetico. Ogni confusione tra accessorio e principale porta a deformare o travisare il nucleo e il fondamento del funerale.⁶⁸ Il buono e l'equo sta allora nell'assumere o incorporare il dolore e l'emotività nel retto contesto celebrativo non nel consentire o giustificare un uso alternativo e prevaricatorio del diritto alle esequie.⁶⁹

⁶⁶ La questione classica e dibattuta della *denegatio esequiarum* e la figura nuova e più sfumata dell'abusività minuta infraesequiale sono accomunate non solo dalla loro attualità ma dalla radicalità del problema sottostante.

⁶⁷ Il can. 840 CIC introducendo i sacramenti precisa: «I sacramenti del Nuovo Testamento, istituiti da Cristo Signore e affidati alla Chiesa, in quanto azioni di Cristo e della Chiesa, sono segni e mezzi mediante i quali la fede viene espressa e irrobustita, si rende culto a Dio e si compie la santificazione degli uomini, e pertanto concorrono sommamente a iniziare, confermare e manifestare la comunione ecclesiastica; perciò nella loro celebrazione sia i sacri ministri sia gli altri fedeli debbono avere una profonda venerazione e la dovuta diligenza». La funzione latreutica e santificatrice si esplicano quindi convenientemente nella venerazione e nella diligenza.

⁶⁸ Nelle esequie principale ed essenziale è chiaramente la preghiera pubblica secondo il rito previsto, il ricordo è solo accidentale o accessorio. La notevole impressione o impatto delle parole di commemorazione possono giungere invece a disorientare e indurre in errore i presenti. Non è infrequente che al termine della cerimonia si ricordino e commentino più le espressioni dei congiunti o degli amici che quelle del sacerdote.

⁶⁹ J. Ratzinger, come ricordato, ha molto insistito sul pernicioso inganno di rapportare la liturgia ad una libera creazione dell'assemblea, tale rivendicazione supporrebbe solo una parvenza o fac-

V. I RIMEDI PASTORALI E IL DISCERNIMENTO PROCEDIMENTALE

L'estensione e radicazione delle deviazioni e la serietà dei rischi relativi alle esequie non motivano un eccessivo sconforto o scoraggiamento, come se si trattasse di un male inevitabile o di un processo irrimediabile. Il fenomeno evidenzia piuttosto la rapidità e facilità dei cambiamenti e delle trasformazioni nella postmodernità, cui forse la Chiesa non si è trovata troppo preparata. La vera tristezza sarebbe costituita ad ogni modo da un atteggiamento di rassegnazione o dall'erronea supposizione di una "svolta postcristiana" nel cammino del popolo di Dio.⁷⁰ La stessa celerità e ampiezza di propagazione potrebbe registrarsi in positivo, magari a costo di maggior pazienza e laboriosità.⁷¹ A fronte del vertiginoso calo della pratica religiosa e della vita sacramentale, non ci si può ingenuamente accontentare della residua forma di richiamo del funerale e della resistenza dell'accompagnamento cristiano della morte, ignorando proprio lo svuotamento catechetico e pastorale intervenuto. La comprensione profonda del rito e la consapevole partecipazione degli astanti resta sicuramente secondaria rispetto all'efficacia oggettiva della preghiera della Chiesa. La confusione e il disorientamento dottrinale e disciplinare tuttavia non possono certo considerarsi irrilevanti o trascurabili e alla lunga possono compromettere lo stesso ricorso alle esequie. La comunità credente d'altronde non è mera spettatrice ma partecipe dell'azione liturgica. Un liturgia funebre secolarizzata rischia allora di rappresentare un simulacro del sacro o un culto senz'anima. La tolleranza silente o la sconsolata rinuncia di fronte agli abusi sembrano suggellare solo un contegno d'abbandono e sconfitta. Interessa pertanto accennare in maniera propositiva ai mezzi e alle soluzioni a disposizione.

Abbiamo qualificato come "pastorali" i rimedi suggeriti non per escludere la portata giuridica degli espedienti ma per indicare la continuità e la sinergia tra diritto e pastorale.⁷² Essendo il problema principalmente formativo, non stupisce d'altronde che le risorse siano prevalentemente esplicative ed esortative, ma

ciata di religiosità (cfr. ad esempio *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nella svolta del millennio*. Un colloquio con P. Seewald, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 199-201).

⁷⁰ Il necessario confronto con la cultura e il modo di sentire odierni non significano una conformazione o adeguazione del patrimonio della Chiesa con il pensiero dominante o con la *formamentis* diffusa. Un'era post-cristiana è teologicamente inconcepibile (post-cristiana può definirsi solo la società o l'ambiente di coltivazione della fede).

⁷¹ Fare il bene è sempre più difficile e impegnativo. Ristabilire costa più che distruggere.

⁷² «La dimensione giuridica e quella pastorale sono inseparabilmente unite nella Chiesa pellegrina su questa terra. Anzitutto, vi è una loro armonia derivante dalla comune finalità: la salvezza delle anime. Ma vi è di più. In effetti, l'attività giuridico-canonica è per sua natura pastorale. Essa costituisce una peculiare partecipazione alla missione di Cristo Pastore, e consiste nell'attualizzare l'ordine di giustizia intraecclesiale voluto dallo stesso Cristo. A sua volta, l'attività pastorale, pur

non per questo mancano di valenza obbligatoria (*infra* § VI). Ci soffermeremo in particolare sulla *tempestività degli strumenti correttivi* e sulla *facoltà di scelta della modalità del rito*.

La logica sacramentale è ispirata alla prevenzione e alla preparazione. La richiesta trova un riscontro nel dovere di disporre e motivare gli istanti.⁷³ La qualità e rispondenza della celebrazione è assicurata proprio dalla cura e organizzazione previa del culto. L'attendismo o l'improvvisazione denotano già di per sé una negligenza o trascuratezza. L'esperienza consiglia quindi di agire per tempo e prevenire le scorrettezze. L'indicazione e avvertenza circa il contesto ambientale, il contegno dei partecipanti, lo stile e il contenuto di eventuali apporti e interventi scongiurano spiacevoli incomprensioni e odiosi dinieghi tardivi. La preposizione gerarchica esige un controllo serio e rigoroso dei testi e dei contributi. Un ministro solerte è chiamato chiaramente a prestare consiglio e collaborazione, non a fungere da guardiano o censore, ciò non di meno resta il tutore e garante dell'ordine ecclesiale. La direttiva della brevità e della concisione impone sicuramente di limitare al minimo lo spazio e il peso concesso a possibili discorsi profani.⁷⁴ La serietà stessa dell'evento porta invero a scongiurare richieste fuori tono e misura. Fermo restando l'imponderabilità delle reazioni, manifestazioni d'affetto sconvenienti o scomposte andrebbero tempestivamente orientate e dirette. Sta di fatto che ciò che appare difficilmente rimediabile nell'imminenza e nel contesto è più agevolmente disinnescabile nella disposizione e programmazione della cerimonia.⁷⁵ Nel caso di prevedibili scorrettezze conviene richiamare espressamente e senza complessi gli istanti o i referenti al senso del rito cristiano. Il limite dei pastori in definitiva spesso è di solerzia e determinazione. Una catechesi adeguata e ricorrente sui novissimi evita parecchi equivoci e fraintendimenti.

Il funerale non è chiaramente un laboratorio freddo e asettico, chiuso e refrattario alle passioni umane, deve confrontarsi talora con gli imprevisti o l'e-

superando di gran lunga i soli aspetti giuridici, comporta sempre una dimensione di giustizia» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 18.I.1990, n. 4, AAS 82 [1990] 874).

⁷³ Dopo aver esposto le condizioni del dovere di amministrare i sacramenti, il can. 843 § 2 precisa: «I pastori d'anime e gli altri fedeli, ciascuno secondo i compiti che ha nella Chiesa, hanno il dovere di curare che coloro che chiedono i sacramenti, siano preparati a riceverli mediante la dovuta evangelizzazione e formazione catechetica, in conformità alle norme emanate dalla competente autorità». L'indicazione si può estendere in virtù del can. 213 alle azioni liturgiche in generale.

⁷⁴ L'indicazione riguarda le esortazioni e l'omelia del celebrante, ove ripetutamente si precisa che sia breve (cfr. RE, nn. 37, 70, 103) e deve a maggior ragione estendersi ai ricordi o pensieri dei presenti. Le *Precisazioni CEI* tra l'altro hanno specificato l'indicazione generale («Conferentia episcopalis permittere potest, iuxta loci consuetudinem, post pausam silentii addantur verba salutationis a propinquis defuncti proferenda» OE, n. 46) con la dizione: «brevi parole di cristiano ricordo nei riguardi del defunto» (n. 6).

⁷⁵ Bastano in genere alcune istruzioni chiare e precise.

stemporaneità degli agenti. La scontata preferenza per la priorità dell'indicazione non l'esclude l'opportunità dell'intervento contestuale e perfino successivo. Lo zelo pastorale si esprime anche nella cura e diligenza della dignità del culto. L'ambiente e la situazione possono giustificare avvisi all'attenzione, al decoro e soprattutto al silenzio (che conserva un valore religioso elementare). La motivazione dell'invito alla preghiera e al raccoglimento aiuta la condivisione dei gesti e la concentrazione degli animi. La mancata sottoposizione delle intenzioni e delle orazioni non legittima concessioni *ex abrupto* e incondizionate.⁷⁶ Il rinvio ad altre sedi e momenti può evitare drastiche opposizioni o brusche interruzioni. La semplice precisazione delle condizioni per accedere alla Comunione può dissuadere alcuni poco disposti ed evitare palesi irriverenze.⁷⁷ Un atteggiamento autorevole e deciso del ministro è la più sicura garanzia contro il rilassamento del costume sociale. L'affettuosa correzione susseguente può chiarire inoltre le disattenzioni e gli errori, prevenire ulteriori abusi e insegnare per il futuro.

Per quanto concerne il discernimento procedimentale (la forma della celebrazione esequiale), ci sembra che la convenienza del riferimento al mistero pasquale non implichi una sorta di automaticità dello svolgimento del rito nel contesto eucaristico. I *Praenotanda* dell'*Ordo exsequiarum*, come rilevato, indicano la bontà e l'abitudine della Messa⁷⁸ con la facoltà però di derogarvi.⁷⁹ Ragioni pastorali possono quindi consigliare di escludere il Sacrificio (ma non la Liturgia della Parola). Le *Precisazioni della CEI* hanno, in parte, esplicitato il senso delle prescrizioni universali, esortando a conservare la prassi tradizionale («si raccomanda di conservare come normale consuetudine lo svolgimento dei funerali nella chiesa parrocchiale con la celebrazione della Messa»⁸⁰) con una ponderata valutazione circostanziale («Possono presentarsi situazioni pastorali nelle quali è opportuno, o addirittura doveroso, tralasciare la celebrazione della Messa e ordinare il rito esequiale in forma di Liturgia della Parola»⁸¹). La conservazione della «normalità eucaristica» non esclude una motivata scelta diversa.⁸² Il richiamo all'eventuale

⁷⁶ In alcuni casi può aiutare invitare il congiunto a introdurre una preghiera vocale cara al defunto.

⁷⁷ Purtroppo questa elementare misura di prudenza è raramente seguita e praticata. La raccomandazione del Rituale («Commendatur ut fideles praesertim vero qui sunt e familia defuncti, per sacram Communionem sacrificium eucharisticum pro defuncto oblatum participant» OE, n. 44) andrebbe contestualizzata e illustrata.

⁷⁸ «statio in ecclesia complectitur de more celebrationem Missae exsequialis» (OE, n. 6).

⁷⁹ «Si vero, rationibus pastoralibus suadentibus, exsequiae in ecclesia celebrentur sine Missa...» (OE, n. 6).

⁸⁰ RE, *Precisazioni*, n. 1.

⁸¹ RE, *Precisazioni*, n. 2.

⁸² Forse una maggior chiarezza ed esemplificazione avrebbe evitato equivoci o difficoltà interpretative. Commenta S. Sirboni a proposito di RE, *Precisazioni*, n. 1: «Si tratta della prassi ideale

“doverosità” della privazione della Messa implica anzi la prevalenza del rispetto dei valori del sacro. È interessante notare che, fermo restando la discrezionalità del ministro, non si tratta solo di una opzione di convenienza o utilità ma di una vera e propria rispondenza obbligatoria. La maggior pienezza della rappresentazione e incorporazione al mistero di Cristo non significa insomma che si possa disporre sconsideratamente dei beni ecclesiali. Le circostanze attuali, segnate da un profondo sbandamento morale e da un’accentuata ignoranza e insensibilità spirituale a livello popolare, comportano una salvaguardia più stringente ed oculata.⁸³ In presenza di situazioni matrimoniali irregolari del defunto o di altre fattispecie complesse,⁸⁴ la prudenza e la coerenza inducono a non ingenerare occasioni di imbarazzo e di difficoltà. La “concessione” delle esequie in casi problematici richiede sicuramente una particolare vigilanza e accortezza procedimentale, ma oggi la sola Liturgia della Parola non può essere circoscritta solo alle ipotesi limite. Giova precisare ad ogni modo che la privazione del sacrificio eucaristico non ha mai un senso punitivo o sanzionatorio.⁸⁵ L’adozione di un

che presuppone un’assemblea di credenti, anzi di praticanti. Il che oggi non è affatto scontato; con il rischio di offrire a questo tipo di assemblea anomala un rito troppo impegnativo, un ‘cibo’ che non si è in grado di assimilare, banalizzando sovente la comunione eucaristica. È un problema pastorale sempre più percepito» (*Messa [Esequie nella]*, in S. SIRBONI, D. PIAZZI, *Breve dizionario pastorale del rito delle esequie*, Queriniana, Brescia 2012, 19).

⁸³ Non si può sicuramente avere una concezione elitaria o selettiva del funerale con Messa ma bisogna assicurare almeno un certo rispetto e conformità. In taluni casi lo svolgimento o meno del sacrificio eucaristico, in presenza della Liturgia della parola e dell’ultima raccomandazione e commiato, rischia addirittura di non essere percepito dai richiedenti. Non ci sembra casuale che la sopra riportata *Precisazione CEI n. 2* sia stata inserita solo nella seconda edizione.

⁸⁴ Cfr. M. DEL POZZO, *Il riconoscimento del diritto alle esequie*, 56-60 (lett. a-e); IDEM, *La richiesta del battesimo in situazioni contrarie alla dignità del matrimonio*, «*Ius Ecclesiae*» 24 (2012) 589-608. La Conferenza episcopale Toscana ad es. precisava: «in alcuni casi potrebbe essere opportuno, al fine di evitare perplessità nei fedeli, improntare la celebrazione delle esequie a uno stile di particolare sobrietà e anche giungere alla decisione di celebrare le esequie senza l’eucaristia: ad esempio per alcuni casi di suicidio, oppure se il defunto, già formalmente separato dalla comunità ecclesiale, non abbia manifestato alcuna volontà di riconciliazione. L’applicazione di queste indicazioni è sempre affidata al discernimento pastorale del Parroco, il quale, nell’incertezza potrà sempre interpellare il Vescovo diocesano» (*Orientamenti e indicazioni per la celebrazione dei sacramenti nelle chiese della Toscana*, supplemento al n. 21 di «*Toscana Oggi*», Cooperativa Firenze 2000, 31.V.1998, n. 171).

⁸⁵ Qualche perplessità possono suscitare per la formulazione le istruzioni fornite per l’Arcidiocesi di Crotona: «le esequie di chi muore perché ha partecipato a conflitti armati mafiosi ed è notoriamente conosciuto come tale si celebreranno con la sola liturgia della Parola, senza celebrazione eucaristica. Tale limite vale anche per chi è stato condannato per omicidio mafioso o per rapina e muore senza aver dato segni di vero pentimento» (G. AGOSTINO, Lett. past. *Mafia ed evangelizzazione nel crotonese. La parola di Dio non è incatenata*, 9.X.1992, «*Il Regno Documenti*» 38 [1993] 163). Cfr. anche F. BALSAMO, *Pubblica sicurezza e tutela dell’autonomia confessiona-*

certo rigore e controllo non devono portare comunque a trasformare l'eccezione in regola e a supporre una concezione elitaria e aristocratica del funerale con la Messa. In generale la cura nella predisposizione e nell'ordinamento del rito può prevenire e attenuare inconvenienti per quanto concerne la partecipazione delle persone o l'apparato esteriore.

VI. L'EDIFICAZIONE DEL CONNUBIO TRA PIETÀ E DOVERE

La sintesi tra la pietà e il rispetto del dovuto non sminuisce ma accresce il significato umano oltre che cristiano del funerale. La considerazione per il sentire comune non vuol dire infatti assecondare i gusti e le mode diffuse ma affermare la speranza nella vita eterna.⁸⁶ La sfida pastorale attuale consiste proprio nel passaggio dalla "emergenza del dolore" alla "emersione della vita eterna".⁸⁷ La pedagogia della morte insegna infatti a cogliere nella sofferenza e nel distacco la lezione (semplice e difficile ad un tempo) dell'amore e dell'immortalità. Il problema – ribadiamo – appare eminentemente catechetico e mistagogico; nella scorrettezza della celebrazione delle esequie tuttavia si riflettono e, probabilmente, si amplificano le insidie della secolarizzazione. I due punti che interessa conclusivamente sottolineare sono perciò la *speciale responsabilità dei pastori* e la *percezione della incidenza delle omissioni o debolezze operative*.

La tutela e la difesa della correttezza riguarda ovviamente l'intera comunità cristiana. Tutti i fedeli sono chiamati a promuovere e vigilare sull'ordine sociale giusto del popolo di Dio. La *preposizione gerarchica e gli specifici obblighi di custodia determinano* ad ogni modo *una peculiare attribuzione* che si attua nella sapiente moderazione del culto.⁸⁸ *L'Ordo exsequiarum* individua in maniera molto felice ed espressiva il sacerdote come *fidei educator et consolationis mini-*

le. Riflessioni a partire dalla negazione delle pubbliche esequie per i mafiosi, «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» 41 (2016) 1-24 (www.statoechiese.it).

⁸⁶ «In fratrum suorum exsequiis celebrandis spem vitae aeternae christiani utique affirmare sagitant, ita tamen ut mentem modumque agendi hominum suae aetatis suaeque regionis circa defunctos nec ignorare nec neglegere videantur. Sive ergo de familiarum traditionibus agitur, sive de locorum consuetudinibus, sive de societatibus ad funera curanda constitutis, quidquid bonum invenerint, libenter probent, quidquid vero Evangelio contradicere videatur, ita transformare nitatur, ut, quae exsequiae pro christianis celebrentur, et fidem paschalem ostendant et evangelicum spiritum vere demostrent» (OE, *Praenotanda*, n. 2).

⁸⁷ Attualmente, come effetto della secolarizzazione e dell'impoverimento, si assiste nei funerali ad uno spiccato divario tra l'ambiente straziante e triste delle persone con poca fede e quello sereno e incoraggiante dei credenti. È molto istruttiva la testimonianza narrata in D. PERILLO, *Io non ho paura. La storia di Francesca Pedrazzini*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

⁸⁸ La 'moderazione' non indica tanto la cautela e la misura quanto la complessiva funzione del moderatore della vita liturgica parrocchiale e diocesana, cfr. anche can. 835.

ster. L'umano e il soprannaturale, natura e grazia, sentimenti e *kerigma* si fondono armonicamente nella persona stessa del presbitero, esperto in umanità e annunciatore del mistero salvifico. L'intervento e la guida (istruttiva e direttiva) del chierico comunque non rappresenta solo un'attitudine o una coscienziosa preoccupazione dell'*ordo*, a fronte della comunicazione del decesso di un fedele e della richiesta del funerale, assume *coram Ecclesia* un carattere di incombenza e di stretta obbligatorietà. Il parroco o il ministro designato costituisce infatti il capo e il punto di riferimento della comunità soprattutto per ciò che concerne l'adeguato svolgimento dell'assemblea celebrativa⁸⁹. La *preparazione*, l'*ordinamento*, la *gestione* e il *controllo* delle esequie rientrano pertanto nelle competenze e negli oneri dell'ufficio ecclesiastico.⁹⁰ La congenita istituzionalità della liturgia implica tra l'altro l'indisponibilità e l'adeguata salvaguardia del patrimonio culturale. Le indecisioni e l'impreparazione, come abbiamo evidenziato, sminuiscono la ricchezza del rito e aprono la strada a deviazioni e indebite appropriazioni. La passività e la remissività in pratica tradiscono l'essenza stessa della ministerialità e della cura pastorale. Un atteggiamento attivo, solerte e propositivo contribuisce viceversa a orientare e incanalare le attese e le aspirazioni degli istanti. Sta di fatto che l'autorità ha sempre un ruolo di assicurazione e garanzia del bene comune liturgico. La responsabilità tutoria si estende a tutti i soggetti previsti,⁹¹ ma riguarda in modo particolare l'ufficio capitale. La funzione di direzione e di governo dell'Ordinario del luogo si esplica nella promozione e nell'indirizzo ma anche nella doverosità della riparazione e della correzione.⁹²

Il particolare contesto emotivo e umano che circonda l'evento del trapasso non induce certo all'esigenza e al rigore, spinge – giustamente – alla comprensio-

⁸⁹ «Il parroco faccia in modo che la santissima Eucaristia sia il centro dell'assemblea parrocchiale dei fedeli; si adoperi perché i fedeli si nutrano mediante la celebrazione devota dei sacramenti e in special modo perché si accostino frequentemente al sacramento della santissima Eucaristia e della penitenza; si impegni inoltre a fare in modo che i fedeli siano formati alla preghiera, da praticare anche nella famiglia, e partecipino consapevolmente e attivamente alla sacra liturgia, di cui il parroco deve essere il moderatore nella sua parrocchia, sotto l'autorità del Vescovo diocesano e sulla quale è tenuto a vigilare perché non si insinuino abusi» (can. 528 § 2).

⁹⁰ Cfr. OE, *Praenotanda*, nn. 23-25.

⁹¹ Per quanto concerne i soggetti istituzionalmente preposti alla salvaguardia del culto, oltre al parroco, si possono menzionare il vicario foraneo (cfr. can. 555 § 1, 3^o), l'Ordinario del luogo (cfr. can. 392 § 2), il Metropolita (cfr. can. 436 § 1) e la Congregazione per il Culto (art. 66 PB), fermo restando la diretta responsabilità del Romano Pontefice. Cfr. anche DEL POZZO, *La giustizia nel culto*, 472-474.

⁹² Nel saggio già citato si rileva la positiva evoluzione del costume ecclesiale a proposito dell'abusività liturgica proprio nel passaggio dalla logica della tolleranza e della limitazione del danno alla cultura della promozione e del ripristino della giustizia ecclesiale (DEL POZZO, *La dimensione giuridica della liturgia*, 311-406).

ne e alla vicinanza nei confronti delle persone e delle famiglie.⁹³ La disponibilità e la condiscendenza verso il costume e il sentire sociale non significano però lassismo e noncuranza nella difesa dei valori del sacro. L'atteggiamento di accondiscendenza e di permissivismo nasconde invero una perniciosa abdicazione alla funzione di assistenza e accompagnamento demandata *in primis* ai pastori ma, in generale, all'intera comunità cristiana.⁹⁴ L'abusività non sta solo nel *malum facere* ma anche nel *non facere* e nel "lasciar fare". Il Dottore Angelico ha ben individuato la consistenza dell'attentato al patrimonio liturgico: «incorre nel vizio di falsificazione chi per conto della Chiesa manifesta a Dio un culto contro la modalità istituita per autorità divina dalla Chiesa e consueta in essa».⁹⁵ Occorre precisare che la prevaricazione del rito dovuto, specie se intenzionale o consentita, implica sempre una sottrazione o uno stravolgimento del patrimonio salvifico.

L'allontanamento dall'osservanza religiosa ha condotto alla *perdita dell'orizzonte di senso e di valore della celebrazione delle esequie*. La sensazione di estraneità e di disagio di molti fedeli non può condurre però ad una maldestra resa alla mentalità mondana della morte. La Chiesa non può limitarsi a fornire lo spazio e l'occasione di un'onoranza funebre, deve continuare a dirigere e insegnare attraverso il culto. Il funerale cristiano non è semplicemente un'azione ospitata o accolta in chiesa, ma un servizio ministeriale vissuto nel seno di una comunità di fede (ancorché fragile e malandata). Anche il rapporto tra liturgia e sentire comune non dovrebbe risolversi in una sorta di annacquamento o adulterazione del linguaggio dei segni.⁹⁶ La situazione presente induce a superare il com-

⁹³ La Chiesa è madre, rispetta e cerca di alleviare il dolore e la sofferenza dei suoi figli senza rigidità o chiusure eccessive. Un atteggiamento di insensibilità e severità significherebbe tradire la chiamata divina alla misericordia.

⁹⁴ J. Hervada distingue con molta attenzione le leggi tolleranti dalle leggi permissive (*Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, Edusc, Roma 2013, 99)

⁹⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 93, a. 1. Passo riportato e sottolineato anche da RS, n. 169. Lo stesso documento, individuando le radici degli abusi (malintesa libertà, sconsideratezza, ignoranza) precisa opportunamente: «Gli abusi non di rado si radicano in un falso concetto di libertà. Dio, però, ci concede in Cristo non quella illusoria libertà in base alla quale facciamo tutto ciò che vogliamo, ma la libertà, per mezzo della quale possiamo fare ciò che è degno e giusto. Ciò vale invero non soltanto per quei precetti derivati direttamente da Dio, ma anche, considerando convenientemente l'indole di ciascuna norma, per le leggi promulgate dalla Chiesa. Da ciò la necessità che tutti si conformino agli ordinamenti stabiliti dalla legittima autorità ecclesiastica» (n. 7).

⁹⁶ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, esplicita molto chiaramente il primato della liturgia e l'offuscamento del patrimonio salvifico derivante dal cedimento all'emozionismo o al devozionalismo (nn. 11-13, 29-33, 48-49; a proposito dei suffragi per i defunti: nn. 248-260). Nelle esequie attuali c'è il forte rischio che una malintesa semplificazione o umanizzazione stravolga la relazione tra i due termini.

plesso d'impotenza o la presunzione d'indecifrabilità dei riti per riappropriarsi dell'inveterata tradizione celebrativa e rilanciare l'azione mistagogica e missionaria. La più valida risposta ai problemi comunicativi con la cultura postmoderna, in questo come in altri ambiti, prima che nella rivendicazione del diritto, sta nel recupero dell'identità e dell'appartenenza cristiana.⁹⁷

ABSTRACT

L'articolo esplora la portata della doverosità nello svolgimento del rito in riferimento alla "mondanizzazione" del funerale cristiano nel contesto odierno (invadenza di rumori e parole profane, atteggiamenti scomposti ed emotivi, prevalenza del ricordo e del commento sul defunto, ecc.). Dopo aver esaminato i riferimenti della normativa liturgica generale (*Ordo exsequiarum*) e particolare (*Rito delle esequie CEI 2011*, soprattutto le *Precisazioni*) con l'umanità e le aperture della disciplina vigente, si individuano alcune deviazioni presenti nella celebrazione esequiale: l'indebita ammissione alla Comunione, l'irrispondenza del contesto e dell'apparato esteriore, la scorrettezza dei comportamenti dei partecipanti, l'ingerenza ed estensione della "parola umana". L'equivoco di fondo risiede nel fraintendimento del senso del rito e nel predominio dell'umano e del terreno sul divino e sul soprannaturale. I principali rimedi pastorali sono costituiti perciò dalla tempestività della preparazione e dell'ordinamento del funerale e dall'avvedutezza nella scelta della modalità del rito. Fermo restando la priorità del profilo catechetico e mistagogico, la sintesi tra la pietà e il rispetto del dovuto evidenzia la speciale responsabilità dei pastori e la sensibilità per l'incidenza delle omissioni o debolezze celebrative.

This article explores the scope of dutifulness involved in carrying out the funeral rite, making reference to the ever greater "worldliness" of the Christian funeral in the context of today (the intrusion of profane sounds and words, disheveled and sentimental attitudes, the prevalence of commemorating and commenting about the deceased, etc.). After examining relevant references from the liturgical norms, both general (*Ordo exsequiarum*) and particular (*Rito delle esequie CEI 2011*, especially the *Precisazioni*), and considering the humanness of current discipline and the possibilities that it provides for, the author proceeds to identify some deviations that may be found in funeral celebrations: the undue admission to Communion, the inappropriateness of the context or external elements, improper behaviors on the part of participants, the intrusion and expansion of

⁹⁷ L'essere precede sempre il dover essere. L'autenticità della testimonianza cristiana è la più sicura garanzia della rettitudine della prassi ecclesiale.

the “human word”. The underlying error resides in a misunderstanding of the meaning of the rite, as well as in the predominance of that which is human and earthly over that which is divine and supernatural. Its principal pastoral remedies consist, then, in the prompt preparation and organization of funerals, and in the prudent choice of the modality of the rite. Without prejudice to the priority of the catechetical and mystagogical profile, a synthesis between piety and the respect for what is due serves to highlight the special responsibility of pastors, in addition to a sensitivity toward the effect of omissions or weak points in the celebration.

NOTE

IL COMPORTAMENTO DEI CATTOLICI
AL COSPETTO DI LEGISLAZIONI INGIUSTE,
ALLA LUCE DI *EVANGELIUM VITAE* 73.
A PROPOSITO DI UN LIBRO
DI J.G. GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ

ELIO CARD. SGRECCIA*

Una meravigliosa euritmia di dottrine – diverse, ma mai divergenti, fiorite tutte dall'unico ed ineshausto stelo della perenne Verità del cristianesimo, irradiate dalla luce incessante e disvelatrice dello Spirito, radicate nel profondo terreno fertile della Tradizione – racchiude in sé, come scrigno, il Magistero della Chiesa Cattolica, ai cui frutti ubertosi i fedeli continuano, da duemila anni, ad accorrere incessantemente, per procurarsi quel cibo delizioso che solo può appagare l'inesauribile desiderio di verità iscritto nel cuore dell'uomo, anelito innato ed ineffabile di adesione perfetta, di unione intima, di commistione essenziale con l'esserci dell'Essere. Uno di questi molteplici ed ameni frutti, tra i più preziosi di quelli gemmati dal secolare ramo della cultura cattolica sulla vita, il matrimonio e la famiglia, è indubbiamente l'Enciclica, ispirata e profetica nei contenuti che esprime e nella realtà che descrive o anticipa, nella visione antropologica che ripropone ed attualizza, *Evangelium vitae*, ardentemente voluta, concepita, attesa e generata dal genio pastorale di San Giovanni Paolo II nell'ormai lontano 1995,¹ a coronamento di un percorso di iniziazione cristiana al magistero cattolico sui temi della vita iniziato con l'Enciclica *Humanae Vitae*, scritta nel 1968 dal Beato Paolo VI,² e proseguito con l'Istruzione *Donum Vitae*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1987.³

L'opera di José Guillermo Gutiérrez Fernández sul comportamento dei cattolici al cospetto di legislazioni ingiuste,⁴ che qui si sottopone al vaglio di un'analisi critica, ha assunto ad oggetto proprio il commento del numero 73 dell'Enciclica *Evangelium vitae*, il quale suggerisce un criterio di giudizio, sebbene limitato ad

* Presidente emerito della Pontificia Accademia per la Vita (Roma).

¹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Evangelium Vitae*, 29 marzo 1995, EV 14, nn. 2167-2517.

² PAOLO VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 luglio 1968, EV 3, nn. 587-617.

³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Vitae*, 22 febbraio 1987, EV 19, nn.1150-1253.

⁴ J.G. GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas. Estudio de las indicaciones contenidas en el n. 73 de Evangelium vitae*, Edusc, Roma 2017, 450.

una situazione contingente i cui contorni sono rigorosamente definiti, all'agire del legislatore di retta coscienza che venga a trovarsi al cospetto del dilemma sul se prendere o meno parte ad una votazione tesa a ridurre la portata applicativa di una legge disciplinante l'aborto. L'opera, molto articolata e puntuale, nell'analisi e nella bibliografia che propone, si presenta divisa in tre parti, la prima delle quali offre un ineccepibile affresco dell'attuale, diffusa sensibilità sociale per ciò che concerne i temi classici della bioetica, laddove la seconda si limita ad un *excursus* storico degli ulteriori momenti nei quali è apparso necessario intervenire con linee guida che orientassero cittadini ed addetti al lavoro dinanzi a scelte eticamente ricche di implicazioni, per giungere alla terza ed ultima parte che affronta la questione centrale del come giustificare la liceità di un'azione che costituisce, a rigore, una forma di collaborazione materiale alla promulgazione di una legge gravemente ingiusta.

Ebbene, procedendo con ordine e scendendo nel merito dei contenuti delle singole parti, è dato osservare come nella prima l'Autore si preoccupi di offrire al lettore chiavi interpretative che consentano non solo di penetrare in profondità la portata rivoluzionaria delle trasformazioni *materiali* in atto –mi riferisco alla capacità di procurare, artificialmente, i fatti umanissimi del nascere e del morire, eventi un tempo posti nella disponibilità operativa esclusiva della natura–, ma anche di cogliere, nella trasparenza di simili, inedite possibilità, i dati per così dire *spirituali* che hanno contribuito all'affermarsi di nuovi paradigmi culturali quanto ai medesimi fatti umani del nascere e del morire. Veniamo così a trovarci, ripercorrendo le tappe espositive proposte dall'Autore, dinanzi ad una serie di assunzioni culturali diffuse che rinviano ad un'antropologia dell'individualità irrelata e definitivamente privata di un ancoraggio escatologico che esalta l'idea di un uomo completamente avvinto dalla tentazione di pensarsi come detentore indiscusso di un potere illimitato sulla vita e sulla morte. L'esistenza umana è cioè fatalmente sottratta alla dimensione del mistero per essere consegnata ad una cultura dell'autoreferenziale affermazione dell'io, la cui identità appare essenzialmente definita dalla capacità di un esercizio illimitato dell'autonomia individuale che tocca l'esistenza tutta, incluso quei momenti estremi, finora sostanzialmente sottratti alla dittatura dell'arbitraria “volontà di potenza” del singolo, del nascere e del morire. A dire, che l'uomo contemporaneo ha assunto come oggetto precipuo di interesse della sua operatività pratica il nascere e il morire, come se si trattasse di momenti materialmente oggettivabili, sui quali esprimere la propria potenza attraverso, ad esempio, le numerose tecniche di riproduzione artificiale, che sottraggono l'inizio della vita alla relazione interpersonale, o attraverso le metodiche cliniche attivamente o passivamente eutanasiche.

Questo suppone, e veniamo decisamente al secondo capitolo della prima parte, una cornice ordinamentale che fa leva su una concezione totalmente nuova

della democrazia, non più vista come l'opzione principe per declinare un assetto istituzionale teso a garantire la convivenza dei consociati – per mezzo della perpetuazione di una serie di principi che hanno occasionato non solo la nascita dello Stato moderno in generale, ma anche delle singole collettività nazionali a partire dai patti costituzionali fondativi di ciascuna di esse – ma piuttosto come perimetro normativo nel quale consentire la coesistenza di comunità politiche differenti perché ispirate da divergenti sensibilità etiche. Questa visione meramente procedurale e formale della democrazia, ha condotto ad un'esplosione dell'individualismo che pare aver vanificato del tutto ogni riferimento, veritativamente orientato ed orientante, al bene comune, ossia a quell'insieme di valori condivisi il cui rispetto può garantire adeguati spazi di mutua comprensione, nella pratica dialogica dell'affermazione della responsabilità di ciascuno come appartenente alla società stessa. La rifondazione autenticamente democratica delle società, allora, impone un ritorno ad una dimensione assiologica condivisa che assurga a riferimento morale della stessa legge civile, a partire da alcuni principi fondamentali e assolutamente irrinunciabili, quali: a) l'idea di persona come fine e mai solo come mezzo, identificata con la sua dignità, la sua intrinseca socialità e il suo non ridursi a oggetto del mondo. Il governo democratico riposa proprio sulla persona umana, sull'apertura all'altro, sulla sua trascendenza reale rispetto alla comunità politica, dacché, sebbene inserita in una comunità, non è mai soltanto parte di gruppi sociali da cui non possa emergere o in cui risulti dissolta, ma sempre supera e fonda la ragione stessa dell'esistenza delle medesima collettività; b) l'idea della partecipazione diffusa alla cosa pubblica, ossia di una democrazia discorsiva e deliberativa che, in quanto governo di tutti, coinvolga tutti nel processo decisionale e più generalmente politico, contro ogni forma di paternalismo che arbitrariamente governa, in ultima analisi, coloro che hanno rinunciato all'esercizio effettivo della libertà; c) la democrazia internazionale o cosmopolitica verso cui inesorabilmente muove l'esperimento democratico, e che non nasce solo per contratto, ma riconosce l'esistenza di una comunità internazionale in certo modo anteriore agli stessi Stati nazionali, a partire da criteri ultimi non soggetti o creati dal consenso, ma emergenti dallo *jus naturale* e che sempre devono sovrintendere all'ordine internazionale.

Le radici delle società però, si alimentano della Verità, che costituisce il nutrimento, la linfa vitale di qualunque società che voglia essere davvero libera, umana e solidale, Verità che fa appello alla coscienza, irriducibile ai condizionamenti, e perciò capace di conoscere la propria dignità e così aprirsi all'assoluto, divenendo fonte delle scelte fondamentali guidate dalla ricerca del bene per gli altri e per sé e luogo di una libertà veramente responsabile. È per questo che nel terzo ed ultimo capitolo della prima parte, l'Autore si sofferma sulla necessità non solo di definire la ingiustizia della legge, che risiede esattamente nel fatto di positivizzare

normativamente scelte politiche che ignorino o contraddicano i contenuti essenziali del bene comune e, di conseguenza, confliggano con la coscienza morale e razionale del singolo, ma di chiarire altresì il modello comportamentale che si impone al cittadino che venga a trovarsi al cospetto di una legge ingiusta e che dovrà sostanzarsi nell'obiezione di coscienza o nella disobbedienza civile, in forme cioè di presa di distanza che, riaffermando il primato della coscienza morale personale, ribadiscano il carattere meramente strumentale delle istituzioni politiche e giuridiche e consentano, finalmente, di introdurre la trattazione, sviluppata nella seconda parte dell'opera, dell'argomento principe oggetto della dissertazione che qui si analizza.

Il n. 73 dell'Enciclica *Evangelium Vitae* (d'ora innanzi EV 73), affronta il caso specifico di coscienza in cui venga a trovarsi il Parlamentare che versi nella situazione di prendere parte ad una votazione il cui esito potrebbe favorire una restrizione rilevante degli ambiti di applicabilità di una legge che regoli la pratica dell'aborto. La soluzione offerta all'uopo dal Documento pontificio prevede che: «Nel caso ipotizzato, quando non fosse possibile scongiurare o abrogare completamente una legge abortista, un parlamentare, la cui personale assoluta opposizione all'aborto fosse chiara e a tutti nota, potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate a *limitare i danni* di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica. Così facendo, infatti, non si attua una collaborazione illecita a una legge ingiusta; piuttosto si compie un legittimo e doveroso tentativo di limitarne gli aspetti iniqui».

Prima però di entrare nel merito delle considerazioni teologico-morali riguardanti la condivisibilità di una soluzione siffatta, l'Autore si sofferma, nel primo capitolo della seconda parte, a considerare una serie di principi dell'etica teologica che dovranno informare l'operato di un cittadino al cospetto di una legge moralmente ingiusta. Si parte dall'obbligo di fare appello all'*obiezione di coscienza*, che descrive in pratica la risposta di una coscienza rettamente formata che si opponga alla scelta del legislatore di ricorrere alla forza del diritto per imporre una decisione che contravvenga i principi fondanti le convinzioni morali del singolo, come avviene nel caso delle leggi che disciplinano la pratica clinica di aborto ed eutanasia; al principio dell'*illiceità di conseguire un bene operando il male*, che attiene alla necessità non solo di non identificare mai come un bene morale ciò che intrinsecamente costituisce un male, ma anche di non accettare mai di peccare, seppure in vista del conseguimento di un bene morale; al principio dell'*illiceità di cooperare con leggi intrinsecamente ingiuste*, che esclude in radice la giustizia dell'agire di chi coopera formalmente o materialmente al male postulato da una pratica normativizzata, quantunque, in presenza di alcune precise circostanze di fatto – quali: a) la bontà o indifferenza dell'azione rispetto al suo oggetto; b) la rettitudine morale intrinseca del fine dell'azione; c) la necessi-

tà di non fare dell'azione malvagia altrui la causa esclusiva dell'agire proprio; d) la proporzionalità tra male fatto e bene conseguito – la cooperazione materiale potrebbe dirsi, in forza del principio del *duplice effetto*, ammissibile, come nel caso considerato esattamente in EV 73; il principio del *dovere di impegnarsi per la modifica delle leggi ingiuste*, che attiene all'obbligo per i politici di attivarsi personalmente nella promozione di iniziative che siano volte all'abrogazione diretta di leggi ingiuste, o, almeno, quando questo risulti verosimilmente un obiettivo non praticabile, di prendere parte a proposte di riforma che mirino a limitarne la portata applicativa.

Il secondo capitolo della seconda parte è invece dedicato alla disamina attenta di una serie di casi nei quali si sarebbero storicamente sostanziate le condizioni per cooperare nell'approvazione parlamentare di testi tesi alla modificazione, in chiave restrittiva, dell'operatività e dell'applicabilità di leggi ingiuste. Difatti, nei venti anni che hanno preceduto la pubblicazione dell'Enciclica, alcune Conferenze episcopali, così come alcune organismi della Santa Sede, hanno avvertito la necessità di pubblicare pronunciamenti che valessero ad orientare i legislatori di coscienza retta, in particolare i cattolici, in merito alla molteplicità di implicazioni etiche che le proposte di legge sulle quali si apprestavano ad esprimere il loro voto, avrebbero potuto avere per la vita dei singoli e della collettività. È stato quello che esattamente è avvenuto, ad esempio, nel 1981 in occasione del Referendum sulla legge 194/78, quando la Cei riconobbe la legittimità della posizione fatta propria dal Movimento per la Vita a proposito dell'opportunità di promuovere l'abrogazione di alcune norme della legge sull'aborto, così da ridurre l'ambito di applicabilità; o quando la Conferenza episcopale statunitense si pronunciò a favore dell'iniziativa promossa dal Senatore Orrin Grant Hatch, volta a modificare la Carta costituzionale, al fine di attribuire ai singoli Stati poteri per proibire o restringere l'accesso alla pratica dell'aborto, nel tentativo di arginare gli effetti prodotti da una pronuncia della Corte Suprema del 1972, con la quale si era praticamente giunti a riconoscere nell'ordinamento americano la liceità dell'aborto *on demand*; o quando i Vescovi d'Irlanda presero pubblicamente posizione contro una iniziativa di legge che stava per essere approvata e che avrebbe portato alla legittimazione della pratica abortiva, fino a quel momento vietata nell'ordinamento di quello Stato.

Fu tuttavia il progetto di riforma della legge polacca in materia di aborto che indusse a riflettere sulla necessità e l'importanza di dare avvio ad una discussione sistematica in materia di condotta da tenersi al cospetto delle cosiddette leggi imperfette, intento che condusse all'organizzazione del *Simposio internazionale sui cattolici nelle società pluraliste*, svoltosi, su iniziativa della Congregazione per

la Dottrina delle fedi, a Roma dal 9 al 12 novembre del 1994⁵ e al quale presero parte giuristi, filosofi e teologi del calibro di Sergio Cotta, Francesco D'Agostino, Ángel Rodríguez Luño, Edward Kaczynski, Joseph Joblin e Réal Tremblay. I diversi contributi offerti da costoro permisero di mettere più chiaramente a fuoco il problema della definizione dell'attitudine dei cristiani al cospetto delle leggi gravemente ingiuste, nel contesto della cultura politica del costituzionalismo democratico moderno, delineando così una cornice concettuale nella quale si innestò la stesura dello stesso EV 73.

Nella terza ed ultima parte del lavoro, infine, si affronta ed analizza con altrettanta sistematicità il dibattito che, sviluppatosi nel corso del tempo, ha assunto ad oggetto due ulteriori aspetti nodali relativi all'Enciclica, che attengono rispettivamente all'interpretazione corretta del testo di EV 73, nonché alle sue possibili applicazioni e ricadute pratiche. Gli aspetti contingenti che contribuiscono a definire la fattispecie presa in considerazione dall'articolo in discussione sono i seguenti:

- una legge abortiva già in vigore o messa ai voti;
- l'impossibilità di abrogare la legge già in vigore o comunque di scongiurare l'applicazione di quella in discussione;
- la personale opposizione all'aborto del parlamentare espressa in maniera pubblica ed inequivoca;
- l'intenzione di limitare i danni della legge, nonché gli effetti negativi sul piano delle possibili ricadute culturali;
- il carattere determinante del voto in questione in vista del risultato dell'approvazione di una legge meno permissiva.

Stando così le cose, EV 73 afferma finalmente che dovrà considerarsi moralmente lecito offrire il proprio voto a favore dell'approvazione di una legge più restrittiva, perché «così facendo non si attua una collaborazione illecita ad una legge ingiusta». Quale allora il fondamento di un simile giudizio morale?

L'autore si rifà alla elaborazione dottrinale messa a punto da moralisti illustri come Finnis, Rodríguez Luño e Fisher, le cui posizioni sono criticamente esposte nei capitoli 6, 7 e 9 della terza parte. L'analisi del contenuto teorico dei loro contributi, appare molto ben articolata muovendo dalla considerazione previa

⁵ J. JOBLIN, R. TREMBLAY (a cura di), *I cattolici e la società pluralista: il caso delle "leggi imperfette"*. *Atti del I Colloquio sui cattolici nella società pluralista, Roma, 9-12 novembre 1994*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

che ciascuno di essi fa dei fondamenti teologici e moral-filosofici della regola di giudizio contenuta in EV 73, per poi passare alla disamina dei casi nei quali siffatta regola può trovare applicazione diretta, senza tralasciare l'esame di quelle situazioni che possono presentare un grado maggiore di problematicità.

Ebbene, perché l'azione sia lecita, appare necessario *in primis* che essa sia in se stessa buona o almeno moralmente indifferente quanto al suo oggetto. Esclusa infatti l'eventualità che essa sia in se stessa illecita, risulterà applicabile il principio dell'*effetto volontario indiretto*, in forza del quale capire se nonostante gli effetti collaterali negativi, essa risulti ugualmente accettabile. La legge più restrittiva, eventualmente approvata per mezzo dell'apporto determinante del voto cattolico, continuerebbe tuttavia a consentire l'aborto in precise condizioni, e dunque continuerebbe ad essere una legge gravemente ingiusta. Come allora l'operato del parlamentare di retta coscienza che contribuisce formalmente, con il proprio voto, alla promulgazione della stessa potrebbe andar salvo al vaglio del giudizio morale cattolico?

In tal senso, l'oggetto morale dell'azione del parlamentare ha a che fare con la eliminazione di tutti o di una parte degli aspetti ingiusti della legge in vigore e dunque in nessun caso il suo operato può divenire la causa della sopravvivenza di quegli aspetti moralmente illeciti che non egli vuole, ma che non può in alcun modo eliminare. L'oggetto della sua volontà è diretto alla realizzazione di un fine legittimo, e tale legittimità non viene meno per il fatto che la legge continuerà a prevedere misure moralmente illecite che sfuggono completamente al suo potere di intervento. Nulla di intrinsecamente disordinato è ascrivibile alla sua volontà, tantomeno il fatto che si tratti di una volontà che assume ad oggetto un'abrogazione parziale, giacché quella totale esula dalle sue effettive possibilità di azione. Questo intervento limitativo, ancorché parziale, del male è tutto quello che egli è in condizione di fare perché la portata applicativa della legge ingiusta sia in qualche modo limitata. Non residua spazio alcuno per quanti definiscono questa come una soluzione di compromesso, giacché ciò che la legge continua a permettere, in termini di aborto, non rientra nell'oggetto della volontà del parlamentare, che è invece rivolta solo a ciò che la legge in approvazione mira a limitare. Naturalmente è necessario che il parlamentare, per evitare qualsiasi scandalo o confusione nell'opinione pubblica, abbia già avuto modo di acclarare pubblicamente ed inequivocamente la sua posizione contraria all'aborto.

Doveroso appare altresì menzionare la sezione seconda di questa terza parte, nella quale l'Autore si sofferma sull'esposizione analitica di alcune posizioni critiche formulate rispetto alla medesima regola di giudizio prevista in EV 73, come è il caso dell'argomentazione proposta da Harte, in particolare, oltre che da Styczeń, da Vitelli e da Uz, posizioni la cui portata critica, puntualmente analizzata e che qui, per ragioni di brevità dello scritto evitiamo di riproporre, contribuisce in-

dubbiamente a conferire un carattere non solo sufficientemente critico all'intera opera, ma anche un indubbio valore scientifico, data l'eshaustività dell'esposizione argomentativa proposta e analizzata in dettaglio.

Pare infine essenziale riferirsi alle note ultime che nelle conclusioni l'Autore consegna al lettore, affinché questi non perda il filo rosso del discorso che è stato sviluppato, a motivo delle lunghe argomentazioni proposte ed analizzate. Uno dei punti fermi che all'uopo l'Autore tiene a ribadire, attiene al fatto che EV 73 non può in nessun caso assurgere al rango di regola generale di giudizio, valevole per qualsiasi caso dilemmatico in cui venga a trovarsi il legislatore di retta coscienza, quasi ordinaria norma all'agire del parlamentare cattolico per i casi che attengono a temi quali l'aborto, la fecondazione artificiale, l'eutanasia, il riconoscimento delle coppie omosessuali ed altri ancora. Piuttosto EV 73 rappresenta semplicemente il momento della applicazione pratica di quanto l'Enciclica è venuta esponendo nei punti che lo precedono, applicazione cioè di una norma specifica ad una fattispecie particolare «nella quale si può trovare un legislatore cattolico o qualsiasi persona di coscienza retta quando, volendo perseguire il bene di migliorare una legislazione gravemente ingiusta, attualmente vigente o posta ai voti, l'unico modo di conseguire questo proposito lecito è il voto a favore dell'abrogazione parziale del cattivo contenuto della legislazione ingiusta».⁶ In questo senso, risulterebbe del tutto infondata l'interpretazione che Harte fa del terzo paragrafo di EV 73, nella quale egli assume che l'Enciclica disporrebbe, almeno in una situazione concreta, che il legislatore possa sostenere con il suo voto l'abrogazione parziale di una legge ingiusta perché tal voto, in detta situazione concreta, non sarebbe a favore della legge, in se stessa ingiusta, bensì a favore dell'abrogazione del male come effetto unico che ivi e in quel dato momento è possibile conseguire, senza che ciò giunga a configurare una forma di cooperazione con il male stesso. Tuttavia, alla luce di tutto quanto nel corso della sua lunga elaborazione analitica l'Autore è andato dimostrando, in nessun caso parrebbe ammissibile una lettura che scorga in EV 73 o una giustificazione generale per qualsivoglia azione tesa a realizzare una riduzione del danno (*harm reduction*), o il permesso per addivenire alla negoziazione di un compromesso tra le differenti posizioni etiche esistenti nella società, in vista del conseguimento del cosiddetto «male minore». Simili letture infatti sarebbero sicuramente «in contraddizione con quanto stabilisce la stessa Enciclica, in sintonia con il costante insegnamento morale della Chiesa».⁷

Tantomeno sarebbe lecita l'iniziativa di un legislatore o di un politico che pretendesse di anticipare l'approvazione eventuale di una legge parzialmente ingiusta, nella convinzione di poter incontrare così un consenso che, diversamente,

⁶ GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas*, 281.

⁷ *Ibidem*, 280.

con la proposta cioè di una legge integralmente giusta, stimasse come non conseguibile. Al contrario, il legislatore dovrebbe spingersi a formulare *ab initio* una legge giusta, anche per evitare confusione o equivoci nell'opinione pubblica in ordine tanto alle sue effettive convinzioni, quanto agli insegnamenti ufficiali del Magistero morale della Chiesa.

Pertanto, conclude l'Autore, quantunque il voto del legislatore di retta coscienza a favore dell'approvazione di una legge parzialmente ingiusta parrebbe configurarsi a ragione come una forma di collaborazione materiale al male, tuttavia si tratterebbe di «una collaborazione lecita, giacché dal punto di vista del legislatore retto, tale promulgazione è un effetto collaterale non voluto, visto che nel caso di specie non è possibile, senza che si realizzi un maggiore danno sulla cultura, astenersi dal votare o votare contro [...]. La scelta di non agire o di votare contro, con il pretesto di non commettere ingiustizia, quando si può agevolmente fare qualcosa per evitare un ulteriore degrado etico della società, potrebbe giungere a configurare anche un'azione contraria al dovere etico di fare tutto il possibile per migliorare la legislazione».⁸

Quest'ultimo passaggio, apre infine all'orizzonte dell'impegno sociale attivo che i cattolici dovrebbero assumere nelle società moderne, mutuando le direttive concrete del loro agire esattamente dai contenuti del Magistero sociale e morale della Chiesa, così da divenire realmente lievito e fermento del progresso in umanità dell'intera società, contribuendo fattivamente alla realizzazione del bene comune per il maggior numero, all'interno di contesti ordinamentali ed istituzionali di azione la cui contingenza siamo chiamati a trascendere per mezzo della partecipazione ad un orizzonte escatologico di senso che ci rende voci profetiche nel caotico, eppure teleologicamente ordinato, divenire della storia.

Dunque un'opera che, nel complesso, sento di poter definire provvidenziale, se guardata nella trasparenza non solo del numero, ma anche della complessità delle sfide che quotidianamente avvincono il ruolo dei legislatori, nazionali ed internazionali, così come dei semplici cittadini, interessati a vivere nel mondo mettendo in pratica con coerenza i dettami del proprio sentire morale, in consonanza con gli insegnamenti del Magistero morale della Chiesa Cattolica. Il numero e la complessità dei temi che riguardano il nascere e il morire dell'uomo, rendono più che mai attuale e necessaria la missione, comune a tutti i battezzati, di fare tutto il necessario non solo perché ciascuno adempia scrupolosamente all'obbligo morale di adoperarsi per addivenire alla formazione di una coscienza retta, ma anche perché, con l'esempio e l'insegnamento, un numero sempre maggiore di uomini, a noi prossimi, possa condividere l'impegno al conseguimento di tale obiettivo. L'opera in questione, per l'ampiezza delle argomentazioni pro-

⁸ *Ibidem*, 289-290.

poste, l'eshaustività dei differenti e divergenti punti di vista analizzati, la scientificità dell'impostazione dei contenuti e la ricchezza della ricerca bibliografica, sembra andare esattamente in questa direzione: da qui il suo valore e la sua attualità, degni di encomio.

ABSTRACT

Si offre una valutazione critica del libro di José Guillermo Gutiérrez Fernández sul comportamento dei cattolici al cospetto di legislazioni ingiuste, alla luce di *Evangelium Vitae* n. 73, ove si afferma che, in determinate condizioni, è moralmente lecito offrire il proprio voto a favore dell'approvazione di una legge più restrittiva in tema di aborto. L'opera di Gutiérrez Fernández, dopo aver situato l'agire del legislatore cattolico nel contesto antropologico-culturale odierno, esamina criticamente le più rilevanti posizioni circa il fondamento teologico-morale dell'affermazione magisteriale ed offre una proposta convincente. In essa si evidenzia la coerenza dell'affermazione di *Evangelium Vitae* con i principi dell'etica teologica e si forniscono valide motivazioni a supporto dell'impegno attivo dei cattolici nelle società moderne.

The article offers a critical evaluation of the book by José Guillermo Gutiérrez Fernández on the behavior of Catholics in the face of unjust legislation, in the light of *Evangelium Vitae* n. 73, which states that, under certain conditions, it is morally licit to offer one's vote in favor of the approval of a more restrictive law on abortion. The work of Gutiérrez Fernández, after situating the role of the Catholic legislator in today's anthropological-cultural context, critically examines the most relevant positions regarding the moral-theological foundation of the magisterial affirmation and offers a convincing proposal. It highlights the consistency of *Evangelium Vitae's* affirmation with the principles of theological ethics and provides valid motivations to support the active commitment of Catholics in modern societies.

TOMMASO DEL CREATORE (CHESTERTON). LE RAGIONI E L'ATTUALITÀ DI UN APPELLATIVO

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ^{*}

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Le ragioni dell'appellativo*. 1. Le ragioni di Chesterton. 2. Le ragioni di Pieper. 3. Le ragioni di Pesch. III. *L'attualità dell'appellativo*. 1. L'attualità nell'ottica di papa Francesco. 2. L'attualità secondo Joseph Ratzinger / Benedetto XVI. IV. *Conclusione*.

I. INTRODUZIONE

Trentotto anni fa, il 14 marzo 1979, a Salisburgo, in una occasione analoga a questa, la celebrazione accademica della festa di San Tommaso d'Aquino, l'allora arcivescovo di Monaco di Baviera e Frisinga, che si chiamava Joseph Ratzinger, iniziava la sua *Lectio magistralis* citando una proposta del noto scrittore Gilbert K. Chesterton.¹ La citazione sarebbe da considerare aneddotica, addirittura irrilevante, se non fosse perché eminenti studiosi di Tommaso, sia prima (Josef Pieper), che dopo (Jean-Pierre Torrell, Otto H. Pesch), per nominare solo alcuni, si sono riferiti alla stessa proposta dell'intellettuale inglese.

Come si sa, Chesterton scrisse alcune biografie, fra le quali una su san Francesco d'Assisi (1923), e dieci anni dopo un'altra su san Tommaso d'Aquino (1933),²

^{*} Pontificia Università della Santa Croce. Conferenza tenuta in occasione della celebrazione accademica della festa di San Tommaso d'Aquino, nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, il 18 gennaio 2017. Nel testo messo a disposizione dall'autore è stato mantenuto il tono proprio del discorso orale, arricchendolo con qualche aggiunta nonché con l'apparato bibliografico delle note.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Conseguenze della fede nella creazione*, in *In principio Dio creò*, Lindau, Torino 2006, 107-136. C'è da aggiungere che, dieci anni dopo, nel 1989, durante un'omelia a Chieti nella memoria di San Tommaso, ormai nella veste di prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il cardinale Ratzinger tornava sulla stessa idea chestertoniana: J. RATZINGER, BENEDETTO XVI, *Sul coraggio della verità*, in *L'elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Cantagalli, Siena 2009, 79-83, qui 80.

² Citiamo qui la versione in italiano: G.K. CHESTERTON, *San Francesco d'Assisi*, Guida Editori, Napoli 1990; IDEM, *San Tommaso d'Aquino*, Guida Editori, Napoli 1992. Sul pensiero di Chesterton, e concretamente sul paragone fra i due santi, cfr. M. FAZIO, *Cristianos en la encrucijada. Los intelectuales cristianos en el periodo de entreguerras*, Rialp, Madrid 2008, 165-206, specialmente 195-203.

che risultò essere l'ultimo scritto da lui consegnato alle stampe. Si potrebbe dire che entrambe le opere formano un dittico. Anzi, visto che siamo ancora sotto la luce del tempo natalizio, direi quasi che costituiscono il particolare presepe chester-toniano di contemplazione di Cristo: infatti, dopo aver scritto su colui che chiamava il suo corpo *frate asino*,³ si doveva fare spazio al soprannominato dai suoi compagni *Bue muto* – addirittura, senza precisione geografica, i suoi confratelli tedeschi aggiungevano *della Sicilia* –, ai quali il maestro Alberto Magno, pure lui tedesco, replicherà in modo profetico: «voi lo chiamate il bue muto, ma vi dico che questo Bue Muto muggerà così forte che i suoi muggiti riempiranno il mondo».⁴

Si racconta che Chesterton scrisse questo libro in contemporanea ad altri, per cui, mentre dettava gli altri libri a chi li dattilografava, ogni tanto intercalava e chiedeva: «Vogliamo fare un po' di *Tommy?*», riferendosi alla biografia dell'Aquinate. Potrebbe sembrare il solito libro divulgativo, che forse conosce un momento di gloria per poi essere dimenticato; lo stesso Chesterton, con una auto-ironia tipicamente *british*, alla fine del libro, riferendosi alla storia secondo la quale Lutero bruciò le opere di San Tommaso, pensava che, se il suo libro dovesse correre una fine simile, in realtà non lascerebbe un vuoto particolarmente significativo.⁵ Ma sbagliava, e il suo libro non solo non fu dimenticato né bruciato, ma ricevette le lodi di uno studioso del calibro di Étienne Gilson, il quale, dopo averlo letto, disse: «Chesterton è sconcertante. Ho studiato Tommaso lungo tutta la mia vita, e non avrei mai potuto scrivere nulla di simile [...]. Lo considero senza possibilità di paragone il miglior libro mai scritto su san Tommaso».⁶

Queste frasi sono riportate, nel suo studio sull'Angelico, da Josef Pieper, che si riferisce al libro di Chesterton come una delle migliori introduzioni allo spirito di Tommaso, anche se, da buon tedesco, ritiene le parole di Gilson un po' esagerate.

Quale è allora la misteriosa proposta di Chesterton? La troviamo nelle parole conclusive del capitolo intitolato *Una meditazione sui manichei*, dove si riferisce alla «audacia particolare» consueta in alcune istituzioni religiose, «con la quale gli uomini aggiungono ai loro nomi personali i tremendi titoli della Trinità e della Redenzione; così qualche monaca può dirsi 'dello Spirito Santo', o un uomo può portare un tale fardello come il titolo di San Giovanni della Croce. In

³ Così in un episodio raccontato in due tra i primi scritti biografici sul santo, quello di Tommaso da Celano, *Memoriale nel desiderio dell'anima* detto anche *Vita seconda*, 116 (*Fonti Francescane*, 703); e quello di San Bonaventura, *Leggenda Maior*, cap. 5, n. 4 e 6 (*Fonti Francescane*, 1091.1093): cfr. E. CAROLI (a cura di), *Fonti Francescane*, Editrici Francescane, Padova 2004.

⁴ CHESTERTON, *San Tommaso*, 61.

⁵ Cfr. *ibidem*, 163-164.

⁶ M. WARD, *Gilbert Keith Chesterton*, Sheed & Ward, London 1944, 526; citato in J. PIEPER, *Introducción a Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 2005, 20.

questo senso, l'uomo che studiamo potrebbe essere definito San Tommaso del Creatore». ⁷

Questa proposta ha fatto veramente fortuna tra gli studiosi. ⁸ Jean Pierre Torrell, ad esempio, nel riportarla nel suo noto studio su San Tommaso, la considera una 'osservazione profonda'. ⁹ Otto Herman Pesch conclude la sua introduzione su Tommaso d'Aquino intitolando il paragrafo conclusivo così: *San Tommaso di Dio, il Creatore*. ¹⁰ Ratzinger afferma che l'osservazione di Chesterton lo ha aiutato molto a capire meglio la figura intellettuale e spirituale di San Tommaso, ¹¹ e che "in una celebrazione di Tommaso viene perciò spontaneo pensare al tema della creazione", consapevole del fatto che «il Creatore e la creazione sono il nucleo del suo pensiero teologico». ¹²

Oggi non vi proporrò una riflessione sistematica compiuta sulla creazione in Tommaso (ci vorrebbe un corso di molte ore di lezione!), ¹³ ma cercherò sempli-

⁷ CHESTERTON, *San Tommaso*, 99-100.

⁸ È diventato comune riferirsi alla proposta, specialmente negli studi sulla creazione in Tommaso. Cfr. ad esempio, senz'animo di esaustività, J. VILLAGRASA, *L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino*, «Alpha Omega» 10 (2007/2) 209-223, qui 212, nota 5; R. PASCUAL, *La creazione in Tommaso, verità razionale o dato di fede?*, in L. CONGIUNTI – G. PERILLO (a cura di), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino, In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A.*, LAS, Roma 2009, 101-123, qui 101; G. RAVASI, *L'ottimismo dell'imperfezione*, «L'Osservatore Romano», 5 marzo 2010.

⁹ «This is not the place to develop further this Thomist theology of creation, but we should know that it contributes to the Thomistically inspired spirituality one of its clearest characteristics. It has been profoundly remarked that if we had to designate Thomas by a religious name we could call him 'Thomas a Creatore.' Thus, we would express one of the most profound intuitions about his vision of the world» (J.P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas. Volume 1: The Person and His Work*, CUA Press, Washington 2005, 164). Torrell cita in nota, oltre il libro di Chesterton, il contributo di J. PIEPER, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, in L. OEING-HANHOFF (hrsg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, Kösel-Verlag, München 1974, 47.

¹⁰ Cfr. O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino: Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, 412-416.

¹¹ RATZINGER, *Sul coraggio*, 80.

¹² RATZINGER, *Conseguenze*, 109.

¹³ Mi sono occupato della dottrina tommasiana della creazione in diverse pubblicazioni: cfr. S. SANZ, *Fe y razón ante el misterio de la Trinidad creadora según Santo Tomás*, «Scripta Theologica» 36 (2004/3) 911-929; *Metafísica de la creación y teología. La racionalidad de la idea cristiana de creación a la luz de Santo Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2007, 9-105; *La creación, misterio de fe y verdad de razón según Santo Tomás. Algunas reflexiones epistemológicas*, in A. PORRAS (a cura di), *Fede e ragione. Le luci della verità. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, ESC, Roma 2012, 65-79; *Fe y razón ante la posibilidad de un mundo creado eterno según Tomás de Aquino*, in R. DÍAZ, M. VANZINI (a cura di), *Egli manifestò la sua gloria: saggi teologici offerti al prof. José Antonio Riestra in occasione del suo 70º genetliaco*, Edusc, Roma 2015, 459-472.

cemente di mostrare le ragioni che hanno portato questi autori a considerare così illuminante l'espressione 'Tommaso del Creatore'. Ciò ci condurrà, così spero di mostrare, ad apprezzare l'attualità di tale appellativo.

La tesi che sosterrò è piuttosto semplice: come l'ottimismo creaturale di Tommaso sconfisse il manicheismo gnostico della sua epoca, così oggi, in un momento in cui lo gnosticismo, ovvero l'odio verso la creazione, si ripropone sotto diverse vesti, abbiamo bisogno di un nuovo approfondimento della visione ottimista della creazione.

Devo chiarire subito, a scanso di equivoci, che questa visione positiva della creazione in Tommaso non si può separare dal mistero fondamentale della storia della salvezza cristiana, ovvero l'unione fra il Creatore e la creatura nell'incarnazione del Verbo, la cui morte in croce non è una negazione del valore del creatore, in unione al mistero della risurrezione di Gesù, l'inizio della nuova creazione. Come afferma Pieper, per Tommaso parlare della creazione è, in un certo senso, parlare dell'Incarnazione di Cristo. E viceversa: parlare di Cristo è parlare della bontà della creazione.¹⁴ La grande Tradizione della Chiesa, Ireneo e Agostino, Tommaso e Bonaventura, fino ai grandi maestri moderni e contemporanei, è unanime nel considerare la confessione del Creatore, la distinzione fondamentale nella realtà tra Creatore e creatura, come 'marchio di garanzia' della fede cristiana. Anche perché, come appena accennato, incarnazione e risurrezione, che sono parole chiavi del mistero cristiano della redenzione, fanno esplicito riferimento alla materia come qualcosa di buono, e alla creazione come fondamento.

II. LE RAGIONI DELL'APPELLATIVO

1. *Le ragioni di Chesterton*

Chesterton racconta che, trovandosi Tommaso invitato nel palazzo di Re Luigi di Francia, «improvvisamente i calici sobbalzarono e risuonarono sulla credenza e il grande tavolo vacillò, poiché il frate vi aveva appoggiato violentemente il suo grosso pugno come una mazza di pietra, con un tonfo che fece sussultare come un'esplosione; e aveva gridato a voce alta, simile a quella di un uomo che grida in sogno: 'E questo sterminerà i manichei!'».¹⁵ Ecco il muggito del Bue Muto, che Chesterton raccoglie in apertura del capitolo che conclude con la proposta dell'appellativo, e che ci offre una pista per capire le ragioni dell'importanza della fede nel Creatore.

Infatti, secondo Chesterton, fin dai suoi albori, il cristianesimo ha avuto come nemico il dogma della negazione della vita, che ha dominato lungo la storia

¹⁴ Cfr. PIEPER, *Introducción*, 146-148.

¹⁵ CHESTERTON, *San Tommaso*, 85.

come principio essenziale su vasta scala. Una delle sue prime forme storiche fu quella del manicheismo, il quale insegna sempre, in un modo o nell'altro, che la natura è un male; o che almeno il male è radicato nella natura.¹⁶ Questa visione si ripropose in epoca medievale già dalla prima metà del secolo XI, in diversi gruppi eretici le cui radici risalivano ad antiche sette manichee.¹⁷ Si tratta di una sorta di gnosticismo spiritualista, convinto che, non soltanto il Cattolicesimo non è altro che ascetismo, ma che l'ascetismo non è altro che pessimismo.¹⁸

Di fronte a ciò, Chesterton segnala che «nessuno inizierà a capire la filosofia tomistica, o in verità la filosofia cattolica, se non si renderà conto del fatto che il suo aspetto primario e essenziale è soprattutto la lode della vita, la lode dell'Essere, la lode di Dio come Creatore del Mondo».¹⁹

Gli antichi manichei capovolgevano le Scritture, insegnando che Satana ha dato origine a tutta l'opera della creazione normalmente attribuita a Dio. Con visione lucida, Chesterton fa notare come «l'opera del cielo soltanto fu materiale; la creazione di un mondo materiale. L'opera dell'inferno è del tutto spirituale».²⁰ Così ogni estremo di ascetismo cattolico è una, sensata o meno, precauzione contro il peccato della caduta, ma mai un dubbio sulla bontà della Creazione.

Infatti, un'aura di ottimismo traversa tutta l'opera di San Tommaso come una grande luce: egli credeva nella vita, con la più ferma e grande convinzione.²¹ «Dopo che l'Incarnazione era diventata l'idea centrale della nostra civiltà, era inevitabile che dovesse esservi un ritorno al materialismo, nel senso di un ritorno al valore autentico della materia e della trasformazione del corpo. Una volta resuscitato Cristo, era inevitabile che resuscitasse anche Aristotele».²²

La ragione principale di questo 'battesimo' di Aristotele andava ben oltre la questione della critica al dualismo di segno platonico. Si trattava di prendere semplicemente, anche in vista della riflessione teologica, il mondo e le cose così come sono, cioè come Dio le aveva create.

Contro questa visione armonica del creato, dove convivono senza contraddizione fede e ragione, dimensione naturale e soprannaturale, l'umano e il cristiano, alzò la voce una certa interpretazione averroista di Aristotele, rappresentata, tra gli altri, da Sigieri da Brabante. Indipendentemente dal dibattito sulla sua

¹⁶ Cfr. *ibidem*, 89.

¹⁷ Cfr. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Il Mulino, Bologna 1974, 429-432.

¹⁸ Cfr. CHESTERTON, *San Tommaso*, 87.

¹⁹ *Ibidem*, 88.

²⁰ *Ibidem*, 90.

²¹ Cfr. *ibidem*, 94.

²² *Ibidem*, 99. «Il materialismo, che è mero cinismo in un pagano, può essere umiltà cristiana in un cristiano» (*ibidem*, 98).

permanenza nell'averroismo, e sulla sua adesione alla teoria della doppia verità,²³ comunque sembra chiaro che il suo marcato razionalismo filosofico poneva in contrasto la verità della ragione con quella della fede. Con espressione certamente drammatica, Chesterton segnala: «A molti questa parve una parodia del tomismo. In realtà, era la sua uccisione».²⁴ Ecco un dualismo, forse alla radice del nominalismo, contro il quale Tommaso combatté costantemente: lui era convinto che una sola verità fosse raggiunta da due sentieri, proprio perché era sicuro che vi fosse una sola verità.²⁵

La questione dell'inizio e la fine del mondo è a questo riguardo paradigmatica. Come si sa, San Tommaso dice molto schiettamente di credere che questo mondo abbia un inizio e una fine, poiché tale è l'insegnamento della Chiesa. «Ma l'Aquinate dice di non scorgere, nella ragione, alcun motivo particolare per il quale questo mondo debba essere un mondo senza fine, e persino senza principio. Ed è del tutto certo che, se fosse interamente senza fine o senza inizio, vi sarebbe comunque la stessa necessità logica di un Creatore, giacché il mondo non giustifica da sé la sua esistenza. Chiunque non vede ciò, egli gentilmente sottintende, non capisce affatto cosa si intende per Creatore».²⁶ La creazione non consiste nel fatto di avere un inizio, ma nella dipendenza metafisica dell'ente per partecipazione rispetto all'Essere per essenza. Come sentenzia Chesterton, «vi deve essere un Creatore anche se non vi è alcun giorno della Creazione».²⁷

²³ Qui il riferimento è alle opere di F. VAN STEENBERGHEN, cfr. ad esempio *Une légende tenace: la théorie de la double vérité*, in *Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres*, 1970, 5^e série, LVI, 179-196 (seconda edizione in IDEM, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* [Philosophes Médiévaux, 18], Louvain-Paris, 1974, 555-570).

²⁴ CHESTERTON, *San Tommaso*, 78.

²⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, 144.

²⁷ *Ibidem*. Incidentalmente segnaliamo come questa logica sembri in sintonia con un autore poco sospettoso di tomismo come Charles Darwin, che in una occasione scriveva: «Vi è qualcosa di grandioso in questa concezione della vita, con le sue diverse forze, originariamente impresse dal Creatore in poche o in una forma; e nel fatto che, mentre questo pianeta ha continuato a ruotare secondo la legge immutabile della gravità, da un così semplice inizio forme innumerevoli, bellissime e meravigliose, si sono evolute e si evolvono» (CH. DARWIN, *L'evoluzione*, Newton - I Mammot, Roma 1994, 62; tr. it. di Mirella di Castro). A questo proposito, il biologo britannico Denis Alexander ha segnalato un fatto certamente curioso, e cioè, che nella famosa opera darwiniana *The Origin of Species*, le parole 'creazione' e 'Creatore' appaiono più di cento volte, mentre la parola 'evoluzione' non appare proprio! (cfr. D. ALEXANDER, *Creation or Evolution. Do We Have to Choose?*, Monarch Books, Oxford 2008, 169).

2. Le ragioni di Pieper

Josef Pieper ci aiuta a capire ancora meglio le motivazioni che Chesterton ha abbozzato sull'importanza della creazione in Tommaso, cioè il suo antimanicheismo e il suo realismo capace di accogliere Aristotele e in generale ciò che proviene dalla ragione, che non può mai essere in contrasto con la fede. Infatti, sosterrà dall'inizio alla fine della sua vita intellettuale: *Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.*²⁸

Pieper fa notare come l'antimanicheismo dell'Aquinate sorge dalla condivisione delle giuste esigenze che pone. La fondazione degli ordini mendicanti non si può capire, infatti, senza la loro preistoria, dove possono trovarsi elementi catari e valdesi. Tali erano le eresie medievali, eredi dell'antico manicheismo, che considera cattivo tutto ciò che è materiale, sia il corpo e il matrimonio, che anche lo Stato, le istituzioni e perfino i sacramenti.²⁹ Non si deve ignorare che Domenico condivideva con Pietro Valdo la radicalità del ritorno alla Bibbia e all'ideale di povertà, elementi così importanti della dottrina di Tommaso.

L'originalità di Tommaso poggia nel modo in cui lui riesce ad unire due dimensioni che sembravano opporsi, cioè la radicalità evangelica e la secolarità proveniente dal pensiero pagano. Con quest'ultimo condivide l'atteggiamento fondamentale di vicinanza alla realtà concreta, quella che sta davanti agli occhi.³⁰ Non c'è mai in Tommaso una sorta di culto a Aristotele o alla filosofia. Esiste, semplicemente, il riconoscimento della dimensione reale delle cose, quella che lo porta a dire che mentre la filosofia considera il fuoco in sé stesso, cioè come fuoco, la teologia invece lo considera in quanto in esso si esprime la grandezza di Dio.³¹ Il testo della *Summa Contra Gentiles* che precede tale affermazione merita di essere citato: «è notoriamente falsa l'opinione di coloro che dicono che è completamente indifferente, rispetto alla verità della fede, ciò che si pensi sulla Creazione, sempre che si abbia una opinione giusta su Dio: infatti, un errore sulla Creazione produce una falsa idea di Dio».³²

Per amore di verità, qui si dovrebbe citare un altro passo ad esso complementare, dove Tommaso afferma che il motivo primario per cui fu necessaria la conoscenza delle persone divine è «per avere un giusto concetto della creazione. Dicendo infatti che Dio ha fatto le cose mediante il Verbo, si evita l'errore di quanti dicevano che Dio le ha create per necessità di natura. E con il porre in Dio la

²⁸ *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 co.; cfr. *De potentia*, q. 3, a. 5 co.: «Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata».

²⁹ Cfr. PIEPER, *Introducción*, 36.

³⁰ Cfr. *ibidem*, 58, 59, 64.

³¹ Cfr. *ibidem*, 61. Cfr. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 4, n. 1.

³² *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 3 n. 6.

processione dell'amore si indica che egli non ha prodotto le creature per qualche sua indigenza o per qualche causa [a lui] estrinseca, ma solo per amore della sua bontà». ³³ C'è in Tommaso una epistemologia che alcuni hanno descritto come *redoublement*, ³⁴ che va dalla fede alla ragione e dalla ragione alla fede.

È chiaro comunque che la sua 'opzione preferenziale per il reale' (che include certamente i più piccoli e bisognosi, come attesta la vita stessa di Tommaso, intrisa di un grande amore per i poveri), se così la si volesse chiamare, è fondata non su una pretesa indipendenza o autonomia radicale del mondo, ma sull'affermazione cristiana della Creazione.

Nel Commento al Vangelo secondo Giovanni, Tommaso parla di tre significati della parola 'mondo' nel linguaggio della Scrittura. Due sono totalmente positivi: 'mondo' in primo luogo vuol dire creazione, l'insieme degli esseri creati da Dio; in secondo luogo, 'mondo' è la creazione liberata e redenta da Cristo. Ma è vero che nella Bibbia si parla anche di un senso negativo della parola 'mondo', cioè il mutamento dell'ordine della creazione dovuto al peccato. ³⁵ Ciò che Tommaso non può accettare è la confusione tra questo concetto negativo e il primo.

Pieper si sofferma su due argomenti che Tommaso offre per superare gli estremi dell'assolutismo aristotelico di un Sigieri da Brabante e dell'antiaristotelismo di importanti settori della scuola francescana; o, se si vuole, il filosofismo e il biblicismo soprannaturalista. ³⁶ In primo luogo, l'Aquinate afferma ripetutamente che, precisamente perché c'è stata la creazione, ci sono degli esseri con la loro natura, che non solo esistono, ma anche possono agire e produrre a partire da sé. Questo lo afferma nei confronti dei teologi e dei filosofi. Alcuni teologi tradizionali obiettavano a Tommaso l'aver lasciato la creazione troppo indipendente di fronte a Dio. Lui rispondeva che precisamente nella sussistenza ed efficienza delle creature si manifestava la forza creatrice di Dio. Agli aristotelici estremisti riconosce che la realtà naturale ha un diritto proprio, ma che tale realtà non esisterebbe se non ci fosse il Creatore. ³⁷ Il pensiero di Tommaso, in questo modo, sembra trovare un equilibrio fra immanenza e trascendenza che posteriormente vedremo minacciato dagli estremi del deismo (Dio non può far nulla nel mondo) e del panteismo (Dio fa tutto perché tutto è Dio).

In secondo luogo, Tommaso argomenta che tutte le cose sono buone per il fatto di esserci, e che questo si può capire solo alla luce della loro condizione di

³³ I^a, q. 32, a. 1, ad 3.

³⁴ Su questo aspetto, cfr. M. LEVERING, *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Blackwell, Oxford 2004, 214-216.

³⁵ Cfr. *Super Io.*, cap. 1, lect. 5.

³⁶ Cfr. PIEPER, *Introducción*, 142-145.

³⁷ Cfr. *ibidem*, 145-146.

creature. È impossibile pensare che le creature possano modificare essenzialmente il loro essere o quello del mondo. Ciò significa concretamente che né il peccato angelico né quello umano possono cambiare la struttura del mondo. Tommaso si rifiuta, nel modo più deciso, di concepire lo stato presente del mondo come improprio.³⁸ L'ente è buono perché creato da Dio. Chi disprezza la perfezione delle cose create disprezza la perfezione della virtù divina.³⁹

Come corollario di questi argomenti, Pieper insiste nel fatto che Tommaso non avrebbe mai avuto il coraggio di sostenere la positività della realtà naturale sensibile, specialmente la corporalità umana, senza il pensiero dell'Incarnazione di Dio.⁴⁰ L'Aquinate dirà che il Vangelo di Giovanni parla espressamente dell'Incarnazione del Logos per escludere l'opinione manichea secondo la quale il corpo proviene dal male. Chi crede che il Logos si è unito in Cristo con la natura umana corporea non può sostenere al contempo che la realtà materiale non sia buona. Tantomeno se poi la medicina della salute si offre agli uomini nelle stesse cose sensibili attraverso i sacramenti.⁴¹

In definitiva, secondo Pieper, Tommaso si distingue sia dalla spiritualità a-secolare simbolica tradizionale della sua epoca, sia dalla mondanità radicalmente secolarizzata dell'aristotelismo eterodosso. Lui fonda la sua secolarità nella Teologia della Creazione e nella Teologia dell'Incarnazione,⁴² e in questo modo ottiene la desiderata *coinunctio rationis et fidei*.

Se è vero che il cristianesimo ha de-divinizzato il mondo, è anche vero, come diceva Tommaso, che dove c'è qualcosa di reale, c'è qualcosa che si ravviva a partire da Dio: *in quantum habet esse, est Ei simile*.⁴³ Come ricordava Gilson, il mondo, giacché il suo essere è partecipazione nell'essere divino, che lo mantiene nel modo più intimo nell'essere, non è solo un mondo buono, ma è, in un senso molto preciso, santo. E se esistere non è solo buono, ma santo, allora il rifiuto dell'esistenza non è solo cattivo, ma sacrilego, anti-divino.⁴⁴

Pieper, infine, fa capire come sia sempre lontano dalla prospettiva di Tommaso l'idea di un sistema. «Le essenze delle cose ci sono sconosciute».⁴⁵ L'a-

³⁸ Si pensi, ad esempio, per contrasto, all'opinione di alcuni Padri della Chiesa sul modo puramente spirituale in cui sarebbe avvenuta la procreazione umana nel paradiso senza peccato: cfr. GREGORIO DI NISSA, *De hominis officio*, XVII; cfr. anche GIOVANNI CRISOSTOMO, *De virginitate*, XIV.

³⁹ Cfr. PIEPER, *Introducción*, 146.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*; Pieper prende questa affermazione da G.M. MANSER, *Das Wesen der Thomismus*, Paulusverlag, Freiburg 1949³, 213.

⁴¹ Cfr. *Super Io.*, cap. 1, lect. 17.

⁴² Cfr. PIEPER, *Introducción*, 147.

⁴³ *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 22.

⁴⁴ Cfr. PIEPER, *Introducción*, 159.

⁴⁵ *De veritate*, q. 10, a. 1, co: *rerum essentiae sunt nobis ignotae*. Si dovrebbe aggiungere quell'altra

pofatismo di questa famosa affermazione del *De veritate* è il miglior antidoto contro ogni tentazione ‘hegeliana’, e impedisce «l’*hybris* di un umanesimo immanentista e autosufficiente». ⁴⁶ Ma questa non è una confessione di agnosticismo, al contrario: Dio e le creature sono talmente conoscibili, che non siamo mai capaci di esaurire quella conoscibilità, che è per noi, e non solo in questa vita, inesauribile. ⁴⁷

3. *Le ragioni di Pesch*

Dopo aver dato voce ad un giornalista e ad un filosofo, forse è arrivata l’ora di sentire l’opinione di un teologo. Alla fine del suo noto studio di introduzione a San Tommaso, Otto H. Pesch sostiene che, nella struttura della *Summa Theologiae*, Tommaso ha risolto il problema di fare della storia della salvezza l’oggetto di una considerazione scientifica secondo il modello aristotelico. Infatti, all’interno di un orizzonte di comprensione storico-salvifico concreto, la prospettiva creazionista unitaria rende possibile un autentico *ordo disciplinae*. Questo spiega allora perché sia Dio, e non Gesù Cristo, a costituire il tema della teologia. ⁴⁸

Secondo Pesch, se si comprendesse Gesù Cristo, l’uomo-Dio e Redentore, come il tema centrale della teologia, e si tentasse dunque di organizzare il sapere teologico in modo soteriologico-cristocentrico – cosa che, come è noto, è divenuta nel nostro secolo ardente esigenza di molti teologi protestanti e cattolici, con ottime ragioni – allora, però, non si riuscirebbe a superare del tutto la dualità di creazione e redenzione. Una tale distinzione è sicuramente indispensabile, anche solo per stabilire concettualmente la radicale libertà di Dio nel suo agire storico e con ciò, il carattere inderivabile dell’evento-Cristo. Questo, del resto, è lo stesso motivo che ha condotto la teologia latino-occidentale alle svariate forme di distinzione tra ‘natura e grazia’. ⁴⁹

Pesch fa notare che solo in relazione a Dio, ossia al Creatore, creazione e redenzione non si separano, perché la redenzione non è niente altro che l’imporsi per grazia della volontà creatrice di Dio nell’uomo e, a causa di lui, nel mondo. Così la storia concreta della salvezza, che include la croce di Gesù Cristo, appare come un tutto unico. Pertanto, Gesù Cristo è tema della teologia in quanto egli è in persona la eterna decisione salvifica di Dio, in cui la creazione è fin dall’inizio orientata

del proemio all’esposizione del Simbolo della Fede: “la nostra conoscenza è talmente debole che nessun filosofo ha mai potuto investigare in modo esaustivo la natura di una singola mosca” (*In Symbolum Apostolorum*, prooemium).

⁴⁶ RAVASI, *L’ottimismo*.

⁴⁷ PIEPER, *Introducción*, 177.

⁴⁸ Cfr. PESCH, *Tommaso*, 412.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 413.

per sempre all'alleanza; in cui Dio giustifica l'uomo stabilendo e mantenendo saldo il suo diritto contro ogni arroganza.⁵⁰

Per cogliere il contenuto pieno del concetto tomista di creazione non si deve però solo pensare che il mondo ha realmente avuto un inizio temporale, ma piuttosto che la creazione apre e riapre di continuo la storia della salvezza, in cui Cristo è via e centro di forza dell'eterna elezione divina per grazia. La creazione, perciò, è per Tommaso la prima e più ampia parola rivelatrice di Dio e, anche se solo l'evento storico della rivelazione insegna a tradurre pienamente questa parola originaria di Dio, tuttavia il filosofo che indaga con meraviglia (Aristotele) sull'essere e sulla verità delle cose, ha già a che fare con la parola di Dio.

Pesch pensa che solo sullo sfondo di questo mistero di fede della creazione certe affermazioni centrali della teologia tomista continuano ad essere illuminanti: l'ottimismo del 'desiderio naturale' della visione di Dio e l'assioma: 'La grazia non elimina la natura, ma la perfeziona'.⁵¹ Si potrebbe aggiungere qui la questione dei motivi dell'incarnazione, che, come recentemente ha mostrato Ols,

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 413-414. Una sensibilità analoga si può riscontrare in queste parole di Benedetto XVI: «Bisogna ritornare al Dio Creatore, al Dio che è la ragione creatrice, e poi trovare Cristo, che è il Volto vivo di Dio. Diciamo che qui c'è una reciprocità. Da una parte, l'incontro con Gesù, con questa figura umana, storica, reale; mi aiuta a conoscere man mano Dio; e, dall'altra parte, conoscere Dio mi aiuta a capire la grandezza del mistero di Cristo, che è il Volto di Dio» (BENEDETTO XVI, *Incontro con i parroci e il clero della diocesi di Roma*, 22 febbraio 2007).

⁵¹ Cfr. PESCH, *Tommaso*, 414. Benedetto XVI unisce questi aspetti nel testo di una delle udienze generali che dedicò al Dottore Angelico, che vale la pena riportare per esteso: «Questo accordo fondamentale tra ragione umana e fede cristiana è ravvisato in un altro principio basilare del pensiero dell'Aquinate: la Grazia divina non annulla, ma suppone e perfeziona la natura umana. Quest'ultima, infatti, anche dopo il peccato, non è completamente corrotta, ma ferita e indebolita. La Grazia, elargita da Dio e comunicata attraverso il Mistero del Verbo incarnato, è un dono assolutamente gratuito con cui la natura viene guarita, potenziata e aiutata a perseguire il desiderio innato nel cuore di ogni uomo e di ogni donna: la felicità. [...] San Tommaso, sottolineando il ruolo fondamentale, nella vita morale, dell'azione dello Spirito Santo, della Grazia, da cui scaturiscono le virtù teologali e morali, fa comprendere che ogni cristiano può raggiungere le alte prospettive del 'Sermone della Montagna' se vive un rapporto autentico di fede in Cristo, se si apre all'azione del suo Santo Spirito. Però – aggiunge l'Aquinate – 'anche se la grazia è più efficace della natura, tuttavia la natura è più essenziale per l'uomo' (*Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 6, ad 2), per cui, nella prospettiva morale cristiana, c'è un posto per la ragione, la quale è capace di discernere la legge morale naturale. [...] Non sorprende che la dottrina circa la dignità della persona, fondamentale per il riconoscimento dell'inviolabilità dei diritti dell'uomo, sia maturata in ambienti di pensiero che hanno raccolto l'eredità di san Tommaso d'Aquino, il quale aveva un concetto altissimo della creatura umana. La definì, con il suo linguaggio rigorosamente filosofico, come 'ciò che di più perfetto si trova in tutta la natura, cioè un soggetto sussistente in una natura razionale' (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3)» (BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 16 giugno 2010).

Tommaso sembra aver voluto lasciare in una certa indeterminazione.⁵² Anche se normalmente considera, seguendo alcuni passi della Scrittura, l'incarnazione come redenzione dal peccato, in un noto testo della *Summa Theologiae* ammette che Adamo ebbe fede nell'incarnazione del Verbo, non come redentrice del peccato (il che toglierebbe la libertà nel commetterlo) ma in quanto portatrice della pienezza della grazia divina.⁵³

Se la prospettiva della creazione è la forma mentale teologica che prevale in Tommaso, sorge la domanda di dove si trovi in lui il luogo per il tema, del tutto serio, non della continuità, ma della cesura, della frattura, che l'evento Cristo anche e in maniera ineludibile significa, e cioè se egli prenda sul serio il dato del peccato in tutto il suo peso. Di fronte a questa obiezione, Pesch sostiene che Tommaso è consapevole del pericolo di una minimizzazione del peccato, più di tanti approcci storico-teologici cristocentrici della teologia attuale, molto più 'ottimisti' di lui. Ad esempio, Pesch fa notare come Tommaso lascia chiaramente intendere che la legge antica è stata data principalmente a causa del peccato e non, in certo qual modo, per la 'necessità sistematica' dell'agire storico-salvifico di Dio. E ciononostante, in un'ottica contraria al sistema, ha lasciato la dottrina della legge antica proprio in questo punto ammettendo così tacitamente che ogni impostazione teologico-sistematica trova il suo limite nella ricchezza del mistero.⁵⁴

Al mistero della creazione deve essere accordato, pertanto, in Tommaso, un valore teologico assai diverso da quanto comunemente accade. La fede nel Dio Creatore implica semplicemente tutto. La proposta di denominarlo 'Tommaso del Dio Creatore' testimonia, agli occhi di Pesch, «una profonda compren-

⁵² Cfr. D. OLS, *Aperçus sur la christologie de Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 99 (2015/2) 185-216; (2015/3) 409-491, qui 194-202 e 468-470. Su questa questione, vedi anche G. NARCISSE, *Christ according to Saint Thomas*, «Nova et Vetera», English Edition, 8 (2010/4) 813-826. Le posizioni teologiche su questo tema sono sempre molto sottili; infatti, si possono trovare sia in grandi Padri della Chiesa (Ireneo e Agostino), che in grandi Dottori Medievali (Tommaso e Scoto), testi in cui sembrano sostenere la posizione contraria a quella che normalmente viene loro attribuita. Se, nella teologia del passato, l'incarnazione era vista soprattutto dal lato della redenzione, oggi la maggior parte dei teologi preferisce considerarla nel suo nesso con la creazione. La cosa importante qui, in ogni caso, è mantenere l'equilibrio senza dissolvere la polarità fra creazione e redenzione.

⁵³ «Prima del peccato l'uomo ebbe la fede esplicita dell'incarnazione di Cristo in quanto questa era ordinata alla pienezza della gloria; ma non in quanto era ordinata a liberare dal peccato con la passione e con la resurrezione; perché l'uomo non prevedeva il suo peccato. Invece si arguisce che prevedeva l'incarnazione di Cristo dalle parole che disse: 'Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e si stringerà alla sua moglie'; parole che secondo l'Apostolo stanno a indicare 'il grande mistero esistente in Cristo e nella Chiesa'; mistero che non è credibile che il primo uomo abbia ignorato» (*Summa Theologiae*, II^a-IIae, q. 2, a. 7, co.).

⁵⁴ Cfr. PESCH, *Tommaso*, 415.

sione della spiritualità e della teologia tomista [...] a cui non abbiamo nulla da aggiungere. La chiave apre, e la porta dà libero accesso all'interno».⁵⁵

III. L'ATTUALITÀ DELL'APPELLATIVO

1. *L'attualità nell'ottica di papa Francesco*

Nel suo discorso ai vescovi polacchi a Cracovia, nel corso della Giornata mondiale della Gioventù nell'estate del 2016, papa Francesco riferiva un pensiero che gli aveva confidato il Papa emerito: «Santità, questa è l'epoca del peccato contro Dio Creatore!».⁵⁶

Non era la prima volta che Francesco toccava questo importante argomento. Qualche mese prima, nel corso di una sua omelia a Santa Marta, commentando il martirio di Santo Stefano, il Pontefice parlava di due forme di persecuzione. «La prima forma 'si deve al confessare il nome di Cristo' ed è dunque 'una persecuzione esplicita, chiara'. Ma l'altra persecuzione 'si presenta travestita di cultura, travestita di modernità, travestita di progresso: è una persecuzione – io direi un po' ironicamente – educata'. Si riconosce 'quando viene perseguitato l'uomo non per confessare il nome di Cristo, ma per voler avere e manifestare i valori di figlio di Dio'. È perciò 'una persecuzione contro Dio Creatore nella persona dei suoi figli'. E così 'vediamo tutti i giorni che le potenze fanno leggi che obbligano ad andare su questa strada e una nazione che non segue queste leggi moderne, colte, o almeno che non vuole averle nella sua legislazione, viene accusata, viene perseguitata educatamente [...]. Quando le potenze vogliono imporre atteggiamenti, leggi contro la dignità del figlio di Dio, perseguitano questi e vanno contro il Dio creatore: è la grande apostasia'».⁵⁷

Più recentemente, di ritorno dal suo viaggio in Svezia, Francesco parlava ai giornalisti del fenomeno della secolarizzazione: «nella secolarizzazione io credo che prima o poi si arriva al peccato contro il Dio creatore. L'uomo autosufficiente. Non è un problema di laicità, perché ci vuole una sana laicità, che è l'autonomia delle cose, delle scienze, del pensiero, della politica [...]; un'altra cosa, è un laicismo piuttosto come quello che ci ha lasciato in eredità l'illuminismo [...]. Lì ci salva un po' riprendere la sana autonomia nello sviluppo della cultura e delle scienze, anche con il senso della dipendenza, dell'essere creatura e non Dio; e inoltre riprendere la forza dell'evangelizzazione».⁵⁸

⁵⁵ *Ibidem*, 416.

⁵⁶ FRANCESCO, *Discorso ai vescovi polacchi*, 27 luglio 2016.

⁵⁷ FRANCESCO, *Due persecuzioni*, Meditazione mattutina nella Cappella di Santa Marta, 12 aprile 2016.

⁵⁸ FRANCESCO, *Conferenza stampa durante il volo di ritorno dalla Svezia*, 1 novembre 2016.

Queste citazioni fanno capire quanto il Pontefice veda necessario recuperare le dimensioni strettamente naturali, condivisibili con tutti, incluse nell'idea di creazione. Infatti, assistiamo nelle nostre società occidentali al susseguirsi di leggi e decisioni a grande scala, che esaltano ciò che viene considerato il valore fondante della nostra convivenza, cioè la libertà. Sembra che si sia messa in questione la permanenza di alcuni valori che erano tradizionalmente legati a ciò che veniva considerato la radice che ci accomuna, ciò che tutti abbiamo ricevuto, cioè la natura umana, la cui eminente dignità (che include il dono meraviglioso della libertà), si fonda nell'essere stata creata da Dio a sua immagine e somiglianza.

Tutto ciò che ha a che vedere con Dio appartiene all'ambito della religione, ma questa oggi, nelle nostre società laiche, viene relegata alla sfera privata della vita degli individui, in modo tale che possa essere rispettato quel valore, conquistato con difficoltà, dell'autonomia dell'ordine politico e sociale rispetto al potere religioso. Quindi, i valori che la tradizione europea e occidentale aveva ricevuto uniti alla sua eredità religiosa giudaico-cristiana sono privati dal poter esercitare un qualsiasi influsso pubblico, e meno ancora, possono essere imposti come valori permanenti comuni a tutti. Resta, pertanto, l'unico valore della libertà, intesa come pura capacità di disporre: quanto più è ampliata tale capacità di disporre (sulla vita, sulla morte, sulla propria identità), si avrà una esistenza più degna.

È questa una libertà non più percepita come dono, ma piuttosto come una conquista che può crescere sempre più, fino a diventare, ecco la vera pretesa, onnipotente. Non bisogna adeguarsi a delle leggi o principi imposti dall'autorità di un Creatore, ma è l'uomo che deve diventare creatore, di sé stesso, della sua identità, delle sue circostanze, della sua dignità e della sua felicità.

Non c'è più lo spazio per una natura che conviene rispettare perché gode nel suo dinamismo di una razionalità e bontà che sono un dono fatto all'uomo perché diventi felice. Tutto ciò che è dato o stabilito, che è semplicemente così, e così è buono e vero, viene percepito come ostacolo alla propria auto-realizzazione, che assume il carattere di una autentica auto-creazione. Può allora ben dirsi, con il prof. Rodríguez Luño, che assistiamo al sacrificio della verità sull'altare della libertà.⁵⁹

Giovanni Paolo II, nel suo ultimo libro, pubblicato poche settimane prima della sua morte, faceva un'analisi semplice e profonda della situazione attuale, segnalando chiaramente la radice delle ideologie post-illuministe, che hanno causato tanta distruzione e disumanizzazione; nel chiedersi il perché, risponde: «è stato respinto Dio quale Creatore, e perciò quale fonte della determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male. È stata rifiutata la nozione di quanto, in modo più profondo, ci costituisce esseri umani, cioè la nozione di natura umana come

⁵⁹ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona 2001⁴, 32.

‘dato reale’, e in suo luogo è stato posto un ‘prodotto del pensiero’ liberamente formato e liberamente mutabile a seconda delle circostanze. [...] Se vogliamo parlare in modo sensato del bene e del male, dobbiamo tornare a San Tommaso d’Aquino, cioè, alla filosofia dell’essere». ⁶⁰

Forse per questi motivi Papa Francesco ha voluto proporre alla fine dell’Enciclica *Laudato si’* due preghiere diverse, «una che possiamo condividere tutti quanti crediamo in un Dio creatore onnipotente, e un’altra affinché noi cristiani sappiamo assumere gli impegni verso il creato che il Vangelo di Gesù ci propone». ⁶¹

2. *L'attualità secondo Joseph Ratzinger / Benedetto XVI*

Quando Benedetto diceva a Francesco che questa è l’epoca del peccato contro il Creatore stava toccando una preoccupazione costante sia del suo proprio pontificato, che, ancora prima, di Joseph Ratzinger come teologo e pastore.

E così torniamo all’inizio di queste pagine, dove ci riferivamo a quella conferenza di trentotto anni fa, pronunciata da una persona che non può certo essere tacciata di tomismo militante. Come è ben noto, questa conferenza, intitolata *Conseguenze della fede nella creazione*, entrò come ultimo capitolo nelle successive edizioni del libro *Creazione e peccato*. Ciò che non tutti sanno è che una prima versione del testo di tale conferenza forma parte degli appunti delle lezioni che il professor Ratzinger tenne tre anni prima a Ratisbona nel semestre estivo del 1976. ⁶² Concretamente, è la seconda parte del capitolo quarto. Lì si analizzano le cause dell’odierno oblio della creazione, sia nella filosofia che nella teologia, e si critica nell’ultima parte la deriva gnostica di alcuni modi attuali di pensare. Invece di soffermarmi su questo materiale ormai pubblicato, vorrei andare alla parte iniziale del capitolo, dove il professore esamina, come prima pietra miliare della storia della dottrina della creazione, la problematica gnostica.

Ratzinger osserva che, se si vuole andare alla radice di tale fenomeno, è fondamentale capire che si tratta in primo luogo non di una ontologia (o una asceti), bensì di una esperienza vitale, che si può descrivere come la rottura dell’originale accordo con l’essere, in modo tale che sorge nella persona una irritazione di fronte all’esistenza, insieme a un desiderio appassionato della sofferenza. C’è un odio per la vita che si manifesta nel godimento della rottura, ma con il paradosso che, in realtà, questo è un grido disperato alla ricerca della vita e del senso. Il mondo

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005, 23.

⁶¹ FRANCESCO, Enc. *Laudato si’*, 24 maggio 2015, n. 246.

⁶² Cfr. S. SANZ, *La dottrina della creazione nelle lezioni di Joseph Ratzinger. Gli appunti di Regensburg (1976)*, «Annales Theologici» 30 (2016) 251-283, qui 257; per quanto segue, cfr. *ibidem*, 257-260.

è per il gnostico allora un carcere dal quale desidera scappare, e per questo serve la gnosi, una conoscenza cioè che vede la storia di questo mondo, per così dire, alla rovescia; il serpente e Caino, ad esempio, sono visti in realtà come messaggeri della salvezza. L'uomo raggiungerà la sua libertà appena riuscirà a liberarsi dal Creatore e dalla sua creazione.

Nel Vangelo di Tommaso, uno degli scritti gnostici più antichi, c'è un *logion* che, interpretando in un certo modo ciò che Gesù dice sui piccoli, diventa una proclamazione dell'assoluta uguaglianza di tutto: grande-piccolo, sopra-sotto, uomo-donna. Non si tratta, come in san Paolo, del fatto che tutto diventa uno, ma che tutto diventa lo stesso. Qui l'unità si trasforma in uguaglianza, perdendo così la dimensione dinamica del mistero dell'amore.

In questa prospettiva l'uomo vuole svincolarsi dalla sua condizione biologica, sia nel modo della contrapposizione dei sessi sia in quella del libertinaggio. In ogni caso, sottolinea Ratzinger, non si tratta solo di un problema riguardante la moralità, ma prima ancora di una sorta di protesta metafisica, una protesta contro la creazione. Questa mentalità, propria del manicheismo e dello gnosticismo, costituisce un pericolo sempre attuale per la fede cristiana, giacché questo atteggiamento di rifiuto dell'essere viene fatto poggiare sulla teologia della croce.⁶³ Diventa così più chiaro, quasi come contrappunto, quanto sia importante la verità della creazione in quanto segno dell'essere cristiano.

Ratzinger considera interessante questo riferimento perché qualcosa di simile lo troviamo nella modernità, nella nuova religiosità della liberazione dell'uomo da Dio, come se Dio fosse il suo avversario. Infatti, come nello gnosticismo, un'apparente radicalizzazione di elementi cristiani può portare all'anticristiano. Il nostro professore vedeva nel marxismo di quegli anni un chiaro esempio di questo (oggi sicuramente lo vedrebbe nell'imporsi della cosiddetta ideologia di genere), e conclude queste sue riflessioni proprio mettendo in guardia contro il pericolo di ridurre il cristianesimo ad una teologia dell'alleanza e ad una soteriologia senza creazione.

In definitiva, per Ratzinger, l'occultamento contemporaneo della creazione ha le caratteristiche gnostiche del rifiuto della dipendenza, che è proprietà es-

⁶³ Nella sua opera sulla liturgia, commentando la peculiare assunzione cristiana dello schema neoplatonico dell'*exitus-reditus*, Ratzinger fa notare che, a differenza di altre visioni, per il cristianesimo l'*exitus*, «l'essere non divino, non è quindi di per sé qualcosa di già negativo, ma, al contrario, frutto positivo di un volere divino». Così anche il *reditus*, non è un processo necessario di restituzione, che avviene nel culto sacrificale in modo distruttivo, ma un conferire alla creazione la sua piena identità, nella forma storica della riconciliazione di una libertà ferita. «Il sacrificio assume allora la forma della croce di Cristo, dell'amore che si dona nella morte, la quale non ha nulla a che fare con la distruzione, ma è un atto di nuova creazione che riporta la creazione a sé stessa» (J. RATZINGER, *Introduzione allo Spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 29 e 30).

senziale dell'essere creatura. La dipendenza non ha la forma della servitù, bensì dell'amore, il quale è l'unico a poter trasformare la dipendenza in libertà. A questa umiltà 'entitativa' cristiana del riconoscimento dell'essere si contrappone il disprezzo dell'essere, il malcontento con l'esistenza che porta al desiderio della redenzione, che però acquista le dimensioni di una auto-redenzione, vale a dire una auto-creatività. Qui la redenzione si pone contro la creazione. Invece, come sostiene Ratzinger, solo se la creazione è buona l'uomo è redimibile. Solo se il redentore è anche il creatore può essere veramente redentore.⁶⁴

IV. CONCLUSIONE

Concludo affermando, con un'espressione di Ratzinger, che il nostro mondo ha bisogno di un 'ottimismo creaturale'.⁶⁵ Sì, il mondo ha bisogno di speranza e di misericordia, come ci ricorda costantemente papa Francesco. E la misericordia, l'atteggiamento amorevole di Dio per il peccatore, non è altro che la fedeltà di Dio, che vuole ripristinare l'armonia originale della creazione. Pertanto, da parte nostra, aprirci alla misericordia vuol dire, anzitutto, confessare la bontà di Dio, del mondo e di noi stessi, confessare quindi anche la possibilità reale della nostra guarigione dal peccato. Come avvertiva Ratzinger, «non è possibile separare la questione dell'essere da quella della nostra speranza».⁶⁶ È decisiva pertanto la questione del fondamento del nostro essere: «possiamo guadagnare il futuro solo se non perdiamo la creazione».⁶⁷

Di conseguenza, se si intende con Tommaso la creazione non in un senso essenzialista, ma come partecipazione all'essere, e quindi in chiave di relazione di dipendenza e di dono, non c'è più la tentazione razionalistica che preoccupava Lutero. Se, dopo la caduta delle origini, amiamo ancora la ragione umana e le altre creature, è perché confessiamo, come giustamente ci ha ricordato il riformatore, il primato assoluto di Dio, dal quale deriva l'indistruttibilità della sua opera creatrice, che regge davanti al peccato, perché Dio è sempre, nelle sue opere, più forte, più buono e più saggio, del maligno. In questo senso, il miglior teologo luterano del xx secolo, W. Pannenberg, nella sua opera magna, *La Teologia siste-*

⁶⁴ Cfr. RATZINGER, *Conseguenze*, 128-134.

⁶⁵ «La convinzione che l'essere nella sua totalità è creato da Dio comporta l'ottimismo creaturale; implica la gioiosa certezza che l'essere è buono fino in fondo; indica il sì alla materia, voluta da Dio non meno che lo spirito; implica anche un'autonomia dell'essere naturale creato da Dio per essere sé stesso, in maniera tale che questo essere rimane in una intima relazione con Dio. La redenzione non è soppressione della natura dell'io; la redenzione è perfezionamento, completamento dell'essere naturale» (RATZINGER, *Sul coraggio*, 80-81.)

⁶⁶ RATZINGER, *Conseguenze*, 111.

⁶⁷ *Ibidem*, 134.

matica, in tre volumi, dedica un capitolo significativamente lungo alla dottrina della creazione.⁶⁸

I cristiani sono chiamati ad apprezzare la secolarità, ad «amare appassionatamente il mondo» (così si esprimeva san Josemaría, che proponeva addirittura di parlare di un ‘materialismo cristiano’),⁶⁹ riconducendolo, ferito dal peccato ma non distrutto da esso, al Creatore attraverso Cristo, manifestando «l’originaria visione ottimistica della creazione, l’amore per il mondo’ che palpita nel cristianesimo». ⁷⁰ Sia il manicheismo gnostico (che separa drasticamente il Creatore dal Redentore) che il nominalismo e l’idealismo cripto-teologico (che dopo quella drastica separazione, finiscono per confondere creazione e redenzione) sono tentazioni estreme che un cristiano può superare, annunciando il ‘Vangelo della creazione’.⁷¹

Le precedenti riflessioni mostrano la convenienza di tornare a guardare il mondo e l’uomo come creature di Dio. Dall’epoca dell’Illuminismo ci troviamo in un universo culturale molto sensibile all’autonomia intesa in modo radicale, che finisce per percepire Dio Creatore come concorrente dell’uomo. In questa situazione, una dottrina della creazione, che parla della dipendenza rispetto a Dio, è vista come una minaccia alla libertà umana. Ecco il significato più profondo del peccato: l’uomo non vuole essere creatura, non vuole essere dipendente.

Tuttavia, il crescente sapersi membri della stessa famiglia umana, la coscienza di condividere la stessa sorte degli altri popoli, di camminare insieme verso lo stesso destino, la molteplicità delle relazioni vissute a tutti i livelli, e facilitate dal progresso delle tecnologie, non sono forse un invito ad approfondire la questione della relazionalità della vita umana, e concretamente della dipendenza (amore, solidarietà, compagnia) come valore? Sono questi aspetti che vengono valorizzati dalla metafisica della creazione, che intende questa come relazione di dipendenza.

La nozione di creazione aiuta a superare sia la negazione della libertà che la sua indebita esaltazione: la libertà umana è creata, non assoluta, esiste in co-dipendenza con la verità e il bene. Il sogno di una libertà come puro potere e ar-

⁶⁸ Cfr. W. PANNENBERG, *La creazione del mondo*, in *Teologia sistematica*, II, Queriniana, Brescia 1994, 11-201.

⁶⁹ Cfr. J. ESCRIVÀ, *Amare il mondo appassionatamente*, Ares, Milano 2010. Come è noto, si tratta del testo della celebre omelia pronunciata durante la Messa celebrata nel Campus dell’Università di Navarra l’8 ottobre 1967. Per l’espressione *materialismo cristiano*, cfr. *ibidem*.

⁷⁰ J. ESCRIVÀ, *Forgia*, n. 703. Su questo tema, cfr. S. SANZ, *L’ottimismo creazionale di San Josemaría*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico*, Esc, Roma 2014, 217-254.

⁷¹ FRANCESCO, Enc. *Laudato si’*, 24 Maggio 2015, cap. 2º (nn. 62-100).

bitrarietà risponde ad una immagine deformata non solo dell'uomo, ma prima ancora del Creatore.⁷²

La nozione di creazione aiuta anche a sostenere l'intelligibilità del reale. Il cristianesimo, nell'identificare il Figlio Gesù Cristo con il *Logos*, fece un'opzione per il dialogo con la ragione. Una ragione cosciente delle sue possibilità sempre aperte, e del suo carattere creato, giacché scopre che non si è data a sé stessa l'esistenza né può disporre completamente del suo futuro. Una ragione, dunque, aperta a ciò che la trascende, aperta in definitiva alla Ragione originaria. Paradossalmente, una ragione curvata, chiusa su sé stessa, che crede di poter trovare in sé la risposta ai suoi interrogativi più profondi, finisce per dichiarare il nonsenso dell'esistenza, e quindi la mancanza d'intelligibilità del reale. La religione cristiana afferma, tuttavia, che riconoscere la dipendenza dal Creatore è fonte di sapienza e di libertà, di gioia e di confidenza.

In questo compito, la riflessione di San Tommaso del Creatore, amico di Aristotele e della Scrittura, della ragione e della fede, amico della verità e quindi innamorato di Cristo, ci sarà sempre di aiuto.

ABSTRACT

La proposta di Chesterton di chiamare il Dottore Angelico *Tommaso del Creatore* è stata accolta da importanti studiosi, che l'hanno ritenuta particolarmente azzeccata. In queste pagine ci proponiamo di mostrare le ragioni di tale accoglienza in autori come Pieper e Pesch, nonché la sua attualità, alla luce di alcune considerazioni di Papa Francesco e di J. Ratzinger/Benedetto XVI. Se lo gnosticismo si ripropone oggi di nuovo come peccato contro la creazione, è urgente recuperare il genuino ottimismo creaturale proprio del cristianesimo, fondato in ultima analisi nel mistero di Cristo incarnato e risorto.

In his famous book on Aquinas, Chesterton proposed to call him *Thomas a Creator*. This proposal has been welcomed by important scholars, who have considered it particularly appropriate. I show in this paper the reasons for such a reception in authors as Pieper and Pesch. I add some considerations from Pope Francis and J. Ratzinger/Benedict XVI to show its topicality. In fact, nowadays Gnosticism is proposed again as a sin against creation and the Creator. So, it becomes urgent to recover the genuinely Christian creatural optimism, which is rooted at the end in the mystery of the Incarnate and Risen Christ.

⁷² BENEDETTO XVI, *Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato*, Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale della Pace, 1 gennaio 2010, n. 6.

SOVRANITÀ DIVINA E PASSIONE DI GESÙ: NECESSITÀ E LIBERTÀ

ANTONIO DUCAY^{*}

SOMMARIO: I. *Il governo di Dio sulla creatura libera*. II. *Necessità e libertà nella storia di Gesù e nella sua passione*.

I. IL GOVERNO DI DIO SULLA CREATURA LIBERA

«**V**oi dunque pregate così: Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra» (Mt 6,9-10). Gesù ha voluto sintetizzare nel Padre nostro l'essenza della sua predicazione e della sua attività. L'accenno al Regno richiama il motivo fondamentale della sua predicazione: Egli è venuto a istaurare il Regno, ossia la sovranità paterna e sollecita di Dio sulle creature. La frase successiva della preghiera ne esplicita il contenuto: tutti devono disporsi a fare la volontà del Padre, affinché essa si realizzi tra gli uomini, come già accade in cielo.

Dio ha una volontà riguardo alle creature: nulla di sorprendente se, come ha fatto la tradizione teologica, si accetta che Egli crei tutto con sapienza e bontà, secondo un progetto che mira alla sua gloria e alla felicità delle creature stesse. Esiste dunque un disegno o progetto di Dio, al quale partecipano anche le creature. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma con forza: «Dio è il Padrone sovrano del suo disegno. Però, per realizzarlo, si serve anche della cooperazione delle creature».¹ Egli, dunque, esercita un governo che è orientato a condurre la creazione al suo termine ultimo, ma che tuttavia non preclude né impedisce in alcun modo la possibilità che essa si evolva con una certa autonomia, vale a dire, non soltanto secondo le leggi fisse stabilite dal Creatore, ma anche in forme casuali o contingenti, e nella forma che l'azione libera delle creature spirituali imprime al mondo.

In un volumetto pubblicato alcuni decenni fa Antonin-Dalmace Sertillanges si chiede come il governo di Dio possa essere compatibile con il caso e con la libertà umana. L'autore definisce il caso come una convergenza imprevista di azioni,

^{*} Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

¹ CCC 306.

ciascuna con la sua ragion d'essere, la quale manca invece alla loro intersezione, perché di fatto non è voluta né decisa da nessuno. Emblematico è l'esempio classico dei due schiavi che, inviati ciascuno dal suo padrone, si incontrano fortuitamente al mercato. La vita è costellata di eventi casuali come questo: la pioggia che mi sorprende all'improvviso mentre cammino per la strada, un gatto che, saltando, urta inavvertitamente una lattina. Sono eventi fortuiti che nessuno, neanche un ipotetico conoscitore di tutte le leggi che regolano l'universo potrebbe prevedere. Nulla di ciò che accade, ovviamente, sfugge a Dio, e non soltanto perché Egli è presente a tutto, ma anche perché, essendo Colui che crea e conserva ogni creatura nell'essere, è la causa prima da cui ogni coincidenza procede.

Da ciò, tuttavia, non si può dedurre che "il caso" non esiste, e che in un incontro "casuale", in realtà, non vi è nulla di impreveduto, in quanto esso è stato predeterminato dal volere divino. Una simile prospettiva, infatti, relegherebbe la "volontà divina" al rango di "causa seconda" che influisce sull'evento determinando la coincidenza casuale. Sarebbe dunque una concezione errata, perché, di fatto, il caso esiste, come esiste ogni altra creazione di Dio: esso è stato creato da Dio e dipende da Lui quanto qualsiasi altra realtà. «Dio – afferma Sertillanges – creando gli esseri, crea anche tutte le loro differenze, tutte le loro particolarità, tutte le loro specifiche caratteristiche. Crea anche il caso, che è caso perché *Dio lo fa essere tale*, benché esso non sia un caso *per Dio*; sono due cose completamente diverse».²

Si tratta di un testo significativo, perché aiuta a comprendere meglio il rapporto esistente tra il governo divino e la libertà creata. Quest'ultima è totalmente dipendente da Dio, perché è Lui che la fa esistere, la fa essere libertà, e la fa essere libertà decisionale in atto. E se l'uomo può fare uso della sua libertà, esercitandola in un senso o in un altro, è perché lui stesso, la sua libertà e l'uso che ne fa esistono in atto in quanto procedenti dalla Fonte (divina) di ogni essere. Con la sua azione creatrice Dio fonda la libertà dell'uomo: non la modifica né la ostacola in alcun modo, ma, al contrario, la rende possibile. In questo senso l'atto creativo pone la creatura in una relazione di dipendenza nei confronti di Dio, la riferisce a Lui, ma secondo il modo della sua creazione: quindi, essa è stata creata libera, secondo il modo della libertà.

Ma se non interviene nella libertà umana, come riesce Dio a governare la storia? Una prima modalità generale di governo si esercita nello stesso atto creativo, per mezzo del quale Dio chiama all'esistenza ogni essere e gli dona le sue specifiche proprietà, stabilisce i rapporti concreti tra le creature, e ordina il tutto secondo il fine ultimo del suo disegno, in vista, cioè, dell'intima comunione delle

² A.-D. SERTILLANGES, *Dieu gouverne*, Éditions Spes, Paris 1942, 65.

creature con il Creatore.³ Queste azioni costituiscono già un fondamentale atto di governo sul mondo, in quanto Dio stabilisce fin nei minimi particolari⁴ gli attori della storia e le circostanze e gli eventi che essi si troveranno a vivere, decide quali cause seconde saranno per ciascuno mediatrici della sua Provvidenza,⁵ e determina il corso che la stessa storia seguirà in quanto frutto dell'ordinamento che Egli le ha impresso e della libertà delle creature.

Esiste, però, anche un'altra modalità di governo sul mondo, che Dio esercita attraverso il suo intervento diretto nella storia. Le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, la cui azione rivelatrice e salvifica si manifesta negli *eventi* della storia di salvezza,⁶ conducono la creazione verso il suo fine. Più universalmente, le luci e le grazie di Dio, pur restando spesso invisibili e nascoste nelle profondità dei cuori umani, sono foriere della presenza e dell'azione divina. Le missioni divine strutturano l'opera della Trinità nel mondo, rivelano Dio nella concretezza della storia per il bene delle creature.

Questi due grandi ambiti dell'azione divina di governo (il primo legato all'opera creatrice, il secondo alla storia della salvezza⁷) hanno una dimensione universale, perché il disegno di Dio abbraccia tutte le creature e la loro storia.⁸ Essi sono strettamente collegati, in quanto le creature non possono raggiungere il loro fine se non per mezzo del loro agire, il che nel caso degli uomini, creature materiali, implica il tempo e la storia. L'attività di Dio, che ordina le cause creaturali tra loro e le chiama all'esistenza, si ricollega dunque alla sua azione nel tempo e nella

³ La Sacra Scrittura indica il fine ultimo in diversi modi. In termini generali si può dire che il fine ultimo del disegno divino è la salvezza delle creature, la comunione intima e definitiva con Dio in Gesù Cristo.

⁴ «Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio. Anche i capelli del vostro capo sono tutti contati» (Lc 12,6).

⁵ Dio nel suo governo si serve delle cause seconde, stabilisce, cioè, che alcune creature se occupino di altre: ad esempio, che i genitori si curino dei figli, che i governanti, negli ambiti di loro competenza, abbiano cura dei sudditi, ecc. Assolutamente dipendenti dal Creatore, le cause seconde comunicano ad altri la sollecitudine immediata e singolare di Dio.

⁶ «Eventi» della storia della salvezza sono quei momenti privilegiati (*kairós*) in cui Dio comunica la sua parola e dispiega la sua azione di salvezza in una modalità nuova. Essi vanno però letti come contrappunto del silenzio e della quotidianità, che fanno parte della stessa storia salvifica. Cfr. E. DURAND, *Évangile et providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Cerf, Paris 2014, 76-81.

⁷ Nella teologia della provvidenza si è parlato talvolta di provvidenza *ordinaria* e provvidenza *straordinaria*. La prima si esercita nell'ambito dell'ordinamento della creazione, la seconda riguarda l'accadere soprannaturale e supera le leggi della provvidenza ordinaria nell'ambito della salvezza, della grazia e dei miracoli. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 160.

⁸ L'Enciclica *Redemptoris Missio* di S. Giovanni Paolo II sottolinea soprattutto l'universalità dell'azione dello Spirito. Cfr. nn. 10, 28. Cfr. anche Enciclica *Dominum et Vivificantem*, 53.

storia,⁹ alle missioni del Figlio e dello Spirito, che guidano le creature verso il loro fine. Il disegno di Dio ha una profonda unità, derivante dalla sua origine in Lui, ed è finalizzato alla gloria del Creatore e alla felicità delle creature.

Dio, dunque, è padrone e sovrano del suo disegno, che prevede anche (ma non solo) creature libere, esseri, cioè, che non agiscono in modo predeterminato o seguendo leggi fisse. *Dal punto di vista di Dio* (dell'eternità divina) conciliare l'azione divina di governo con l'azione libera della creatura non desta particolari problemi.¹⁰ Essendo il Creatore, Dio è più intimo alla creatura di quanto questa lo sia a se stessa,¹¹ la conosce perfettamente, e nulla di quanto essa può fare o decidere si nasconde ai suoi occhi. Metaforicamente parlando, gli atti liberi della creatura non costituiscono una "novità" per Dio, perché, essendo il Creatore dal quale tutto nell'essere dipende, Egli può "inverare" la creatura e scrutarla nell'intimo. Conosce dunque perfettamente le decisioni in cui essa esprime se stessa, e attraverso le quali realizza la sua identità.¹² L'assoluta conoscenza degli eventi legati alla libertà delle creature da parte di Dio è indubbiamente un aspetto di difficile comprensione, per la cui spiegazione non pochi teologi contemporanei hanno formulato teorie non sempre o non del tutto condivisibili.¹³ Essa, tuttavia, è pienamente coerente con la dottrina classica su Dio e con il concetto stesso di Dio, che non può essere concepito come un essere imperfetto.¹⁴ Ne consegue che Egli

⁹ Nell'*economia*, come spesso si dice.

¹⁰ Mi rendo conto che quanto affermo può sembrare paradossale: nella storia della teologia, infatti, i dibattiti su questo tema sono stati e sono tuttora assai frequenti. Per la bibliografia si vedano, tra gli altri: A. S. JENSEN, *Divine Providence and Human Agency. Trinity, Creation, and Freedom*, Routledge, London-New York 2014; E. DURAND, *Évangile et providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Cerf, Paris 2014; G. S. LONG AND G. KALANTZIS (eds.), *The Sovereignty of God Debate*, James Clarke & Co, Cambridge (UK) 2010; H. J. MCCANN, *Creation and the Sovereignty of God*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 2012.

¹¹ «Intimior intimo meo», recita una nota formula agostiniana (cfr. *Conf.* III,6,11).

¹² Nell'atto di creare, il Creatore scruta interamente le creature, le "misura da cima in fondo": «Signore – recita il Salmo –, tu mi scruti e mi conosci, tu sai quando seggio e quando mi alzo. Penetri da lontano i miei pensieri, mi scruti quando cammino e quando riposo. Ti sono note tutte le mie vie; la mia parola non è ancora sulla lingua e tu, Signore, già la conosci tutta» (Sal 138, 1-4).

¹³ Oggi esiste una corrente di pensiero secondo la quale Dio non può conoscere né prevedere interamente e dettagliatamente il futuro. Si tratta del cosiddetto "teismo aperto" (*open theism*), che vede Dio come un essere esistente nella temporalità e in dialogo con ciò che ha creato, e che può pertanto modificare e rielaborare i suoi progetti. La posizione di questo movimento è chiaramente espressa nel volume collettivo curato da C. H. PINNOCK, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, InterVarsity Press-Paternoster Press, Downers Grove (IL)-Carlisle (UK) 1994.

¹⁴ D. B. HART, *The Experience of God. Being, Consciousness, Bliss*, Yale University Press, New Haven-London 2014, sottolinea con forza questo aspetto: il concetto di Dio non può che riferirsi a un essere perfettissimo, altrimenti si tratterebbe di un altro essere, non di "Dio".

può integrare nel suo progetto gli atti contingenti delle creature libere, che restano, così, soggetti all'azione divina di governo senza perdere la loro condizione di atti liberi.

Dio, dunque, conosce il suo disegno nella sua interezza e totalità, ne conosce ogni elemento, e lo "vuole" nella sua globalità. Lo abbraccia in un unico sguardo, in cui contempla l'universale e il particolare, gli uomini, con le loro azioni e le loro reciproche relazioni, le grazie di cui sono oggetto e la loro corrispondenza ad esse, e, infine, la storia di ognuno, che si intreccia con quella gli altri dalla nascita al destino eterno. Tutto, agli occhi di Dio, è ordinato in un'unica figura, composto in una sola trama. Questa prospettiva consente di dare un solido fondamento alla profezia, nella quale l'eletto da Dio riceve illuminazioni divine circa eventi che si compiranno in futuro. Ma consente anche di comprendere meglio i temi dell'elezione e della predestinazione divina, collegati all'ordinamento concreto che Dio dà alla storia da Lui chiamata all'esistenza. Per quanto possano sembrare complesse, queste brevi riflessioni aiutano a capire come non vi sia conflitto tra questi concetti, che appartengono "al linguaggio" del governo di Dio sulla storia, e l'affermazione che il destino eterno di ciascuno è frutto dei suoi atti liberi.

Chi, invece, guarda al disegno divino *dall'interno della storia*, da una prospettiva, cioè, assai diversa da quella di Dio (che della storia è Signore), ha di esso una conoscenza soltanto parziale. Solo in una certa misura, infatti, è possibile prevedere lo svolgersi degli eventi. Un cristiano fedele a Dio, naturalmente, cercherà di agire in ogni circostanza secondo la volontà divina, in conformità con essa, e adotterà sempre come generale criterio guida la sentenza paolina: «Questa è volontà di Dio, la vostra santificazione» (1 Ts 4,3). Non sempre, però, riuscirà a capire immediatamente e pienamente come tradurre in pratica e attuare questa conformità, non soltanto perché le sfide della vita, con le loro mutevoli circostanze, necessitano spesso di una valutazione attenta e di un discernimento che è sempre passibile di errore, ma anche perché la volontà divina può presentarsi a colui che desidera compierla come aperta a molteplici opzioni. Dio infatti non segue leggi fisse: può desiderare che qualcuno realizzi qualcosa o che preghi affinché quel qualcosa si realizzi o, ancora, che decida liberamente cosa fare e come agire, ecc. Ciò che per Dio, nell'unico sguardo con cui vede ogni cosa, è evidente, non è tale, invece, per chi è inserito nel flusso degli eventi.

Esiste sempre, inoltre, il fattore della misteriosità di Dio. Tra i teologi che trattano della volontà divina ricorre con una certa frequenza la distinzione tra *volontà di beneplacito* e *volontà di segno*:¹⁵ la prima è la volontà divina in senso proprio; la seconda è quella che si può cogliere attraverso determinati segni, i quali rive-

¹⁵ San Tommaso ne parla in diversi scritti, come ad esempio in *Quaestiones Disputatae* XXIII, art. 3.

lano la volontà nascosta in Dio.¹⁶ È una distinzione utile perché spiega come la volontà che Dio rende accessibile alla conoscenza umana mediante alcuni segni resti autentica, senza tuttavia essere riducibile ai segni stessi. Le intenzioni divine rimangono spesso misteriose. Per comprendere meglio il significato di questa distinzione, in ogni caso, è sufficiente ricordare l'esempio di Abramo: se in quella occasione la volontà manifestata esternamente da Dio consisteva nell'offerta di Isacco, il vero volere divino era invece sottoporre Abramo a una prova finalizzata alla sua benedizione. Ciò dimostra che «i segni della provvidenza divina sono certamente da conoscere per l'uomo, benché le intenzioni proprie di Dio non possano però essere sempre colte con certezza, così che si deve continuare ad apprezzare e a venerare umilmente il mistero divino».¹⁷

II. NECESSITÀ E LIBERTÀ NELLA STORIA DI GESÙ E NELLA SUA PASSIONE

Il caso di Gesù può sembrare paradossale. Egli “governa” il disegno insieme al Padre e allo Spirito Santo dall'eternità. Lo contempla con quell'unico sguardo penetrante che tutto abbraccia: Dio stesso, la creazione e la sua finalità, la storia umana, il destino finale di ogni uomo. In quella divina intuizione è compresa anche la sua personale storia umana: la nascita, l'infanzia, la predicazione del Regno, la passione e la morte, la gloria. E vi sono comprese anche la storia dei discepoli, l'intera storia della Chiesa fino alla Parusia, la storia della salvezza sin dal primo Adamo e la storia del mondo.

Durante la sua vita terrena, tuttavia – ed è qui il paradosso –, la condizione incarnata non gli consentiva tale conoscenza. L'intelletto umano è limitato; la conoscenza dell'uomo ha bisogno di esprimersi mediante concetti e immagini che si arricchiscono e si perfezionano attraverso la cultura, che dipendono dal normale processo di maturazione della propria umanità, e che sono mediati dalla dimensione fisico-organica, la quale influisce sull'esperienza che si ha della realtà. L'unione ipostatica garantiva sicuramente a Gesù un'intuizione della sua persona e del suo rapporto con il Padre,¹⁸ ma non lo esentava dai vincoli propri della condizione dell'uomo in stato di via.

¹⁶ Tra i segni o espressioni della volontà divina si possono annoverare i comandamenti e i divieti di Dio, i prodigi da lui compiuti, ecc. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Il Dio della Rivelazione. Dottrina di Dio*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 405.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ È indubbio che nel suo intelletto umano Gesù ha avuto un principio di conoscenza soprannaturale che gli ha consentito di essere certo (nella sua coscienza umana) della sua identità e missione. Tale principio è collegato all'unione ipostatica, ma riguardo alla sua natura (se si tratti, cioè, di una visione beatifica, di una visione immediata, di una conoscenza ipostatica, di una conoscenza mistica, ecc.) le posizioni degli studiosi sono molto varie. Rimandiamo per un approfondimento

È per questo che Egli, pur avendo una chiara percezione di Sé e della sua missione nel mondo, ha avuto anche un'esperienza del tempo e della storia simile, per certi versi, a quella degli altri esseri umani. Come noi, Gesù ha conosciuto per esperienza propria la distensione del tempo nel passato, nel presente e nel futuro. E, come per noi, anche per Lui il futuro, lo spazio del presumibile e dell'imprevedibile, dell'incerto e dell'ignoto, è rimasto spesso aperto e misterioso. È vero che Egli ha previsto alcuni avvenimenti futuri, la cui conoscenza gli era necessaria per attuare la sua missione: ha predetto, ad esempio, il tradimento di Giuda e di Pietro e la distruzione del Tempio, e ha percepito talvolta i pensieri reconditi dei suoi interlocutori, ma tutto ciò si può ricondurre alla scienza "profetica" o "infusa" da Lui posseduta in quanto rivelatore e maestro. Questo, dunque, non significa che Gesù abbia conosciuto abitualmente tutto il futuro immediato e remoto. Il vangelo, peraltro, ci ha lasciato testimonianza di suoi moti di meraviglia e di sorpresa di fronte al comportamento di alcune persone,¹⁹ e ciò, naturalmente, non si spiegherebbe se Egli avesse saputo preventivamente ogni cosa. Lo stesso sembra potersi dedurre dalle sue reazioni dinanzi al racconto di alcuni fatti riferitigli dai discepoli,²⁰ e da alcune situazioni inaspettate che non rientravano nei suoi programmi (si pensi, ad esempio, a quando, per concedere un po' di riposo agli apostoli, si recò con loro in un luogo isolato, per poi accorgersi, una volta raggiunta la meta, che un gran numero di persone li aveva preceduti e li aspettava).²¹ L'imprevisto, dunque, esisteva anche nella vita del Salvatore!

Questa componente di imprevedibilità, che è propria della storia, va collocata, tuttavia, nell'ambito della fondamentale convinzione che la storia è governata e guidata da Dio. Alla base degli insegnamenti di Gesù sull'abbandono alla provvidenza divina vi è, in ultima analisi, la consapevolezza che Dio governa ogni cosa, e lo fa con sapienza e amore. Non ci si deve preoccupare per il cibo o per gli abiti,

a J. GALOT, *La coscienza di Gesù*, Cittadella, Assisi 1974; T. G. WEINANDY, *Jesus' Filial Vision of the Father*, «Pro Ecclesia» 13/2 (2004), 189-201; S. F. GAINÉ, *Did the Saviour see the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*, Bloomsbury T&T Clark, New York 2015; J. RATZINGER, *Perché Gesù non sa tutto se è Dio?*, in *Opera omnia*, VI/2, Lev, Città del Vaticano 2010, 627-628. In questo studio il teologo tedesco (divenuto poi Papa Benedetto XVI) spiega che il fatto che l'anima umana di Cristo fosse sostanzialmente immersa nel Verbo divino non significa che quest'ultimo la illuminasse su tutti i dettagli della onniscienza di Dio, ma semplicemente che riversava in essa le conoscenze necessarie per poter adempiere al suo compito di rivelazione. Su questo punto le spiegazioni moderne sulla scienza umana di Gesù divergono da quelle classiche (Agostino, Tommaso), pur attingendo da esse (cfr. *ibidem*, 628).

¹⁹ Cfr. Mt 8,10; 15,21-28, Mc 6,6.

²⁰ «Quando Gesù seppe che Giovanni era stato arrestato, si ritirò nella Galilea, lasciò Nàzaret e andò ad abitare a Cafàrnao» (Mt 4,12-13). Cfr. anche Lc 9,10.

²¹ Cfr. Mc 6,30-34.

perché Dio Padre conosce le necessità delle sue creature e vi provvede, non ci si deve affliggere per il domani, perché esso è nelle mani del Padre, che dispone tutto per il bene dei figli... Bisogna invece cercare il Regno di Dio e la sua giustizia, perché è questo che il Padre desidera. E al Regno, che Gesù è venuto ad annunciare e ad instaurare, in conformità con le promesse divine a Israele, si deve aderire con fede.

Il nucleo essenziale di questi concetti era già presente nella tradizione veterotestamentaria. Consapevole che la storia umana, e soprattutto la sua storia, è governata da Dio, Israele è fermamente convinto che nulla può accadere se Dio non vuole, se non ha il beneplacito divino, e che gli eventi, propizi o infausti che siano, hanno la loro origine in Dio, realizzano il suo volere, sono i mezzi di cui Dio si serve per attuare il suo progetto. Persino la sofferenza dei giusti esiste unicamente perché svolge un ruolo, sia pur misterioso, nell'ambito del disegno divino. Non soltanto la prova di Giobbe, ma anche la sofferenza dei servi di Dio si verifica esclusivamente perché rientra in tale disegno, e trova la sua giustificazione nell'ordine della salvezza. Tutto ciò si manifesta anche nel linguaggio e nelle espressioni usate nei testi sacri. Nel libro di Daniele, ad esempio, si legge: «I santi *gli saranno dati in mano* per un tempo, tempi e metà di un tempo» (7,25). Per breve tempo, cioè, essi saranno “consegnati” (da Dio), lasciati in balia delle forze anti-divine. È implicito che Dio permette che ciò accada, perché senza la permissione divina non potrebbe compiersi una simile nefandezza. Ma Dio ha i suoi progetti, e in essi rientra anche tale permissione.

Nei vangeli questa visione si esprime attraverso i linguaggi della *consegna* e della *necessità*, e permea anche la teologia relativa alla passione di Gesù. La sua consegna alla morte rientra nel progetto divino ed è pertanto necessaria: «Insegnava infatti ai suoi discepoli e diceva loro: “Il Figlio dell'uomo *viene consegnato* nelle mani degli uomini e lo uccideranno”» (Mc 9,31); «Il Figlio dell'uomo [...] *deve soffrire* molto, essere rifiutato dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, venire ucciso e risorgere il terzo giorno» (Lc 9,22).²² L'idea trasmessa in questi versi è che le cose non accadono per caso o per accidente, ma perché sono prestabilite, perché sono state previste da Dio, anche quando appaiono paradossali agli

²² Si tratta di una delle tre predizioni della passione e morte che i vangeli sinottici attribuiscono a Gesù (cfr., ad esempio, Marco: 8,31; 9,31 e 10,33). In tutti e tre i casi il Signore si rivolge ai discepoli. Numerosi esegeti ne hanno messo in dubbio la storicità, affermando che la loro origine sia da ricondurre alla necessità della comunità cristiana primitiva di dare una spiegazione “accettabile” della morte umiliante e violenta di Gesù. Negli ultimi anni, però, grazie a una maggiore conoscenza del modo di pensare di Gesù e del suo tempo, e al gran numero di testimonianze indirette sulla sua (futura) morte offerte dal vangelo, se ne è ampiamente rivalutata l'autenticità. Cfr., ad esempio, S. MCKNIGHT, *Jesus and His Death. Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Baylor University Press, Waco (Tx), 2005, 79-80.

occhi di chi, dall'interno della storia, non può conoscere il progetto divino nella sua interezza.

Dai vangeli si evince che Gesù ha percepito con certezza la necessità della sua passione e morte per la salvezza del mondo, anche se non è facile stabilire con precisione come e quando ciò sia accaduto. Forse Egli ha ricevuto luci soprannaturali che lo hanno illuminato sul suo destino. Dal punto di vista storico è evidente che non sono mancati segni che potevano portarlo a maturare tale convinzione. Egli ha riscontrato presto, nei confronti della sua predicazione, una forte opposizione, divenuta sempre più decisa e determinante nel corso della sua missione: è possibile che, riflettendo – alla luce della sua missione, delle Scritture e della storia d'Israele – sull'ostilità riservata al suo messaggio e sulla durezza di cuore con cui molti reagivano ad esso,²³ abbia pensato che il Regno si sarebbe instaurato mediante la sua sofferenza.

L'orizzonte di pensiero fin qui delineato era ben presente a Gesù: Dio governa la storia e, se è necessario, si serve persino del rifiuto degli uomini. L'opposizione a Dio era tutt'altro che nuova nella storia di Israele, e Gesù ne era ben consapevole, come dimostra la parabola dei vignaioli omicidi. Egli, inoltre, non ignorava il destino occorso al suo parente Giovanni Battista e i tanti passi della Scrittura che parlano della sofferenza del giusto o di quella del Servo di *Jhwb*. Tale opposizione è all'origine delle sofferenze dei santi, ma non può fermare il progetto divino. La pretesa di sconfiggere Dio è velleitaria e irrealistica. Il suo disegno si fa strada anche attraverso le sofferenze, ed Egli porta la storia dove vuole. Forse tutto ciò ha confermato Gesù nell'idea che il Padre voleva la sua autoconsegna alla morte, e che attraverso di essa si sarebbe instaurato il Regno definitivo che Egli era venuto a portare nel mondo.

Gesù, tuttavia, non ha inteso la sua croce come un destino ineluttabile, come un disegno ineludibile e imm modificabile. Ha riferito a se stesso i passi biblici che parlano di sofferenza, e ha compreso che, se questo, come sembrava, era il progetto di Dio, allora la sua adesione ad esso sarebbe stata sicuramente a Lui molto gradita: la sua autoconsegna alla morte costituiva un atto di rinuncia a Se stesso (un sacrificio) per seguire il disegno divino, e ciò non poteva che essere immensamente apprezzato dal Padre.

Questa comprensione, però, si inquadra nel contesto del suo personale rapporto con il Padre, nell'ambito del dialogo intimo e amoroso che Egli intratteneva con il suo *Abbà*. Nel loro amore reciproco c'era spazio anche per le richieste e

²³ «Allora si mise a rimproverare le città nelle quali era avvenuta la maggior parte dei suoi prodigi, perché non si erano convertite: Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsàida!» (Mt 11,20-21). «Quando fu vicino, alla vista della città pianse su di essa dicendo: 'Se avessi compreso anche tu, in questo giorno, quello che porta alla pace! Ma ora è stato nascosto ai tuoi occhi. [...] non lasceranno in te pietra su pietra, perché non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata'» (Lc 19,41-42.44).

per le esigenze di Gesù, il Figlio divenuto servo per amore. Gesù lo ha affermato esplicitamente quando, nell'Orto degli Ulivi, ha chiesto a Pietro: «credi che io non possa pregare il Padre mio, che metterebbe subito a mia disposizione più di dodici legioni di angeli?» (Mt 26,53). È evidente, dunque, che Egli percepiva di poter contare in ogni momento su una speciale protezione del Padre; sapeva che, se avesse chiesto il suo aiuto, avrebbe potuto evitare la croce, e dava per certo che ciò sarebbe stato possibile, che il Padre avrebbe potuto inviare in suo soccorso un gran numero di angeli (circa 72.000), il cui intervento, ovviamente, avrebbe privato i nemici di ogni possibilità di vittoria. Ma era anche consapevole che così non si sarebbero potute compiere le Scritture.²⁴ Secondo Donald A. Hagner: «qui si vede come l'obbedienza di Gesù alla volontà del Padre non sia una questione di costrizione ma di libera sottomissione a quella volontà. Anche in questo momento tardivo tutto potrebbe essere abortito, ma allora le Scritture rimarrebbero incompiute. Se le Scritture rimanessero incompiute allora la stessa fedeltà di Dio verrebbe messa in discussione».²⁵

Ancora più significativa è l'invocazione di Gesù nella preghiera del Getsemani: «Padre mio, se è possibile, passi via da me questo calice!» (Mt 26,39). Queste parole dimostrano che Egli percepiva chiaramente che nel suo immediato futuro vi era la sofferenza: la vedeva dinanzi a Sé, la avvertiva ormai come imminente. Non la sentiva, però, come una necessità del tutto ineludibile. Sapeva, infatti, che il Padre avrebbe potuto ancora risparmiargli il calice e condurre la storia in modo diverso, evitandogli, così, l'orrore della passione. Vi è in tutto ciò la misteriosità di Dio cui accennavamo prima, il suo essere al di sopra dei segni storici della sua volontà. Come nel caso di Abramo e Isacco, Egli avrebbe potuto risparmiare il Figlio dopo averlo messo di fronte alla prova: la storia, dunque, appare qui ancora aperta per Gesù.

Il concetto è ben spiegato da Richard T. France, secondo il quale «Il problema non è se Gesù voglia o non voglia accettare lo scopo del Padre, ma se quello scopo debba includere l'orribile calice [...] della sofferenza vicaria, o se vi sia un qualche altro modo di raggiungerlo. [Troviamo] quindi la rimarchevole mescolanza in questo versetto del fare una richiesta esplicita e dell'accettare che la richiesta non sia esaudita – una mescolanza che dovrebbe essere imitata in molto nostro pregare, consistente spesso in richieste perentorie –. Il solo problema che importi è: quali sono i limiti della volontà di Dio. La preghiera di Gesù è una esplorazione di questi limiti, ma non tenta mai di infrangerli per oltrepassarli».²⁶

²⁴ «Ma allora come si compirebbero le Scritture, secondo le quali così *deve avvenire?*» (Mt 26,54).

²⁵ D. A. HAGNER, *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary 33B, Word Books, Dallas (Tx), 790.

²⁶ R. T. FRANCE, *Il Vangelo secondo Matteo. Introduzione e commentario*, GBU, Chieti-Roma 2004, 531.

Come osserva France, dunque, con la sua preghiera Gesù esplora i limiti della volontà di Dio, che, essendo Padre, è aperto anche alle richieste dei figli, e le “integra” nel suo progetto. Ma la supplica di Gesù, la manifestazione, cioè, del suo desiderio di evitare il calice, poteva essere integrata nella volontà e nel disegno del Padre? Sarebbe stato possibile? È questa la questione che si pone qui France. Gesù, ad ogni modo, non condiziona la sua disponibilità alla possibilità di vedere accolto il suo desiderio nel progetto divino: Egli è disposto al sacrificio completo di Sé se questa è la volontà del Padre suo. Subito dopo la sua invocazione, infatti, aggiunge: «Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14,36). La “soluzione”, in altre parole, doveva essere in ogni caso quella più gradita al Padre. È la persona di Cristo a parlare, è Lui che decide di Sé con la sua libertà umana. Egli avverte su di Sé il peso del sacrificio che il bene può esigere; conosce il desiderio di una soluzione meno cruenta, ma non concepisce mai l’idea di venir meno alla perfetta fedeltà al Padre, e soltanto nell’ambito e nel rispetto di essa pensa alla possibilità di una minore sofferenza. Lascia tutto al volere di Dio, rendendo così possibile la suprema manifestazione del suo amore per noi. «La vicenda di Gesù – afferma Fabris – anche nel suo apice drammatico non soggiace all’arbitrio delle forze storiche, neppure a un determinismo superstorico. Dentro la conflittualità e le contraddizioni della storia, Gesù vive la sua fedeltà al Padre, attuando così il suo disegno che dà senso e valore salvifico all’intera trama degli eventi storici con i quali egli si è reso solidale». ²⁷ L’abbandono completo alla volontà del Padre, così come Gesù l’ha percepita, rende possibile il senso ultimo e nascosto dell’evento della croce: la donazione dell’Amore misericordioso della Trinità, che nella croce di Cristo cancella il peccato del mondo.

ABSTRACT

Dio progetta e dispone la storia in modo totale e completo. La sua perfetta sovranità, tuttavia, non ostacola la libertà delle creature, che è integrata nel suo progetto. La perfetta conoscenza che Dio ha di ciò che ha disposto è fondamento della profezia, che, dal punto di vista della storia, appare da un lato come necessaria e, dall’altro, come aperta alla libertà, perché, in ogni caso, con la rivelazione Dio non rinuncia al suo mistero. Essendo vero Padre, inoltre, Egli può compiere l’impensabile per amore dei suoi figli. Tutto ciò si riflette nell’atteggiamento di Cristo dinanzi alla sua passione.

God devises and organizes history in a complete way. Its perfect sovereignty, however, does not hinder the freedom of creatures, which is integrated into the divine plan. The perfect knowledge that God has of what he has established is

²⁷ R. FABRIS, *Matteo*, Borla, Roma 1982, 536.

at the foundation of prophecy, which from the point of view of history appears, on the one hand, as necessary, and on the other hand, as open to freedom. This because God does not abdicate from his mystery when he reveals to us and, also, because he, being true Father, can accomplish the unthinkable for the love of his children. All this is reflected in Christ's attitude towards his passion.

THROUGH THE LENS OF THE PURE IN HEART: RATZINGER'S THEOLOGICAL APPROACH AND THE INTERPRETATION OF REVELATION

MARY McCAUGHEY^{*}

SUMMARY: I. *The Vision of Faith, Wisdom and Purity of Heart*. II. *Interpretation through the form of Mary-Church*. III. *The Relationship between History and Theology in Ratzinger's thought*. 1. The influence of Bonaventure: History, Reception and subjectivity. 2. Theology and History in *Dei Verbum*: 'Word' and 'Answer'. 3. A Hermeneutics of Continuity, the Church's Memory and Living Tradition. 4. History, Revelation and Multiplicity. IV. *Conclusion*.

In an article in *Principles of Catholic Theology*, Joseph Ratzinger critiques an idea of Karl Rahner's which aims to reduce the traditional formulas of faith to "short formulas".¹ In doing so he reveals an insight into an aspect of his theological approach. For Ratzinger, the tenets of Revelation cannot be reduced to statements that are so clear cut that it would mean that the Church would "measure her language by the standards of secular comprehensibility" or "the *instrumentarium* of consumer economics".² In other words for this *Ressourcement* theologian, theology cannot accommodate itself to the modern turn to prioritise universal reason by reducing itself to a rationalistic positivism. As evident in the work of Immanuel Kant, such a turn separated theological statements from metaphysical truths as well as leading to the separation of theology from the context of faith and Church.³ For Ratzinger, faith expressed in "the symbol" of the dogmatic statement must always be interpreted in the context of "the community of believers",⁴ highlighting his understanding of the Church as a hermeneutical context for the interpretation of Revelation. The *symbolum* recognises in the Church a subject "united by the common basic experience of

^{*} The Priory Institute, Dublin (Ireland).

¹ J. RATZINGER, *Formal Principles of Catholicism*, in *Principles of Catholic Theology*, Ignatius, San Francisco 1987, 122 quoting from K. RAHNER, *The Need for a Short Formula of Christian Faith*, in *Theological Investigations*, 9, DLT, London 1972, 117-26.

² RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 124; 128.

³ See for example, I. KANT, *Religion within the limits of reason alone*, Harper, New York 1960.

⁴ RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 128.

faith” and “possessed of a common understanding” into which believers are initiated by conversion.⁵

This paper explores how for Ratzinger the Church is the context for the interpretation of Revelation by focusing on three key and interrelated ideas in his thought. These are: 1) the vision offered by faith, wisdom and purity of heart; 2) interpretation through entry into the form of “Mary-Church”; 3) the relationship between history and theology.

I. THE VISION OF FAITH, WISDOM AND PURITY OF HEART

As Tracey Rowland points out with reference to Ratzinger’s view of Revelation, “the purpose of this dialogue between God and the human person is not so much the transmission of information but rather the transformation of the person in the life of the Trinity”.⁶ Hence only secondarily has his view of Revelation to do with the “part” or the “separate contents to which faith assents”.⁷ Ratzinger’s understanding is that “Christian faith is not related to pure ideas but to a person, an ‘I,’ and to one that is defined as ‘Word’ and ‘Son,’ that is as total openness”.⁸

This view of Revelation reveals the influence of Romano Guardini on Ratzinger during his early theological studies and expressed in his subsequent writings.⁹ Guardini’s approach contrasted with the neo-scholasticism of Leonine Thomism taught in the seminary where, as Ratzinger experienced it, ‘God’ was studied as an abstract concept in a dry theological treatise. In his *Commentary on the documents of Vatican II* he accuses neo-scholasticism of attempting to “make the certainty of faith measurable by positivist criteria so that it may compete with the positivism which dominates all contemporary thinking”.¹⁰ In his later book, *Faith and the Future*, he decries how faith which has “become a plethora of definitions ... accumulated in the course of history,” becomes a burden to men and even an obstacle to belief.¹¹ Once after a particularly dry theological lecture on God which challenged Ratzinger’s view of the importance of connecting theology to living faith, salvation and the Gospel, Ratzinger exclaimed, “a *summum*

⁵ *Ibidem*, 128.

⁶ T. ROWLAND, *Ratzinger’s Faith*, Oxford University Press, Oxford 2008, 51.

⁷ RATZINGER, *Faith and the Future*, Franciscan Herald Press, Chicago 1971, 22.

⁸ RATZINGER, *Introduction to Christianity*, Ignatius Press, San Francisco 1990, 155.

⁹ ROWLAND, *Benedict’s Intellectual Mentors and Students*, «Crisis Magazine», <http://www.crisismagazine.com/2013/benedicts-intellectual-mentors-and-students> (accessed November 29, 2017)

¹⁰ J. RATZINGER, *The Decree on Divine Revelation*, in H. VORGRIMLER (edited by) *Commentary on the Documents of Vatican II*, 3, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 178.

¹¹ RATZINGER, *Faith and the Future*, 25.

bonum doesn't need a mother!"¹² Later, as Pope Benedict XVI, this personalist, Christo-centric understanding is central to his understanding of faith. In his first encyclical, *Deus Caritas Est*, he writes, "Being Christian is not the result of an ethical choice or a lofty idea, but the encounter with an event, a person, which gives life a new horizon and a decisive direction"¹³

For Ratzinger, since faith is rooted in a personalist knowledge gained through dialogue with the person of Christ, faith knowledge differs from the knowledge gained through the empirical sciences. He notes how a grasping type of knowledge is associated with the sin of our first parents¹⁴ and is manifested today in the "world of planned economy, of research, of exact calculation and experiment".¹⁵ By contrast, faith cannot grasp its personal object since "the reality of God is greater than all our experiences, even our experience of God".¹⁶ It is a continual "entrusting ourselves to that which has not been made by ourselves and which never could be made, and precisely in this way supports and makes possible all our making".¹⁷ Nevertheless, it offers certainty in truth which is "more central to our authentically human nature than knowledge is".¹⁸ While faith is not rationalistic, it is also in harmony with reason and perfects it. Ratzinger holds that "the act of faith is an event that expands the limits of individual reason and brings the isolated and fragmented individual intellect into the realm of Him who is the *logos*, the reason and the reasonable ground of all being, all things and all mankind".¹⁹

For Ratzinger, faith's inability to 'grasp' knowledge is related to wisdom which is open to truth in a way suited to the historical and pilgrim nature of humankind in this world.²⁰ Far from being a secondary type of knowledge, wis-

¹² ROWLAND, *Ratzinger's Faith*, 2. Also in T. ROWLAND, *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed*, 4. Quoted from G. Valente and P. Azzardo, *Interview with Alfred Läßle, «30 Days»* 1 (2006) 60.

¹³ BENEDICT XVI, Enc. *Deus Caritas Est*, 25-XII-2005, n. 1.

¹⁴ RATZINGER, *A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today*, Crossroad, New York 1997, 53.

¹⁵ RATZINGER, *Faith and the Future*, 25.

¹⁶ RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 346.

¹⁷ RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 40.

¹⁸ RATZINGER, *Faith and the Future*, 28-29.

¹⁹ RATZINGER, *The Church and Scientific Theology*, «Communio» 7 (1980) 339. As Tracey Rowland points out, commenting on this quote, "in this context, Ratzinger cites his reliance on the insights of Henri De Lubac". Cfr. H. DE LUBAC, *Credo: Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 29-56 in ROWLAND, *Ratzinger's Faith*, 182, endnote 12.

²⁰ RATZINGER, "Die Gabe des Weisheit," in *Die Gaben Des Geistes: Acht Betrachtungen*, Echter Verlag, Würzburg 1977, 35-49, (42). Ratzinger relates faith to wisdom which is "identical to the pilgrim nature of humankind; it is almost that specific unrest which makes humankind forever

dom is a real form of “knowledge” since it is about participation in God that embraces the whole of one’s being.²¹ This wisdom, is a sharing in God’s way of interpreting reality but is dependent on union with him,

there are, obviously, certain preconditions to this knowing from God’s perspective. We cannot possess it unless we are united with God. This, in turn, means that this last and deepest mode of knowledge is not just an intellectual experience. In all that is essential, knowledge and life are inseparable.²²

Like Bonaventure and Augustine, Ratzinger takes the idea that God is present in the spirit of human beings and this is a prerequisite for participation in God’s knowledge.²³ This knowledge is not only for an elect group who have experienced a special mystical revelation as in a type of Gnosticism, but for all God’s people.²⁴ It is a gift offered universally, even to the simplest of believers in the Church.²⁵ Knowledge about Christ to be gained in modern theology or exegesis is insufficient without real experimental knowledge gained by faith and prayer which originate in love and “beholding”. Through entering into Christ’s prayer the believer enters into Christ’s mind and thus subjectively into Christ’s complete self-gift to the Father.²⁶

a pilgrim moving towards the eternal and which keeps them from being content with lesser satisfactions than this”. “Sie ist mit dem Unterwegssein des Menschen identisch; sie ist geradezu jene Unruhe, die ihn immerfort zum Pilger auf das Ewige hin macht und die ihm verwehrt, sich mit weniger als mit diesem zufriedenzugeben” (Translation mine).

²¹ See also Ratzinger on the truth evoked by beauty as a form of knowledge: J. RATZINGER, *Beauty and the Truth of Christ*, «Osservatore Romano English Weekly Edition», 6-XI-2002, 6-7.

²² RATZINGER, “The Gift of Wisdom,” in *Principles of Catholic Theology*, 357. At page 362, Ratzinger sees “faith as the door to wisdom” and “wisdom as a gift of faith”. See *Ibidem*, 363, where he notes that Thomas Aquinas also, in the spirit of Augustine, accepts the same: that wisdom is a purification of the heart, a sharing in God’s way of looking at things and people. See THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica II-II*, q. 45, a. 6.

²³ J. RATZINGER, *Licht und Erleuchtung. Erwägungen zu Stellung und Entwicklung des Themas in der abendländischen Geistesgeschichte*, in «Studium Generale» 13 (1960), 368-378. See also Dorothee Kaes’s dissertation where she highlights the influence of Augustine on Ratzinger’s understanding of wisdom in D. KAES, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit, Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers*, EOS Verlag, St. Ottilien 1997, 173.

²⁴ Augustine’s view of Church as a “royal way” to God is evident here. A. NICHOLS, points this out, “Augustine and the Church,” *The Thought of Benedict XVI*, Burns and Oates, London 2005, 32.

²⁵ RATZINGER, “Die Gabe des Weisheit,” in *Theologische Prinzipienlehre*, 373-4. J. RATZINGER, *Theology of History in St Bonaventure*, Chicago, Franciscan Herald Press, Chicago 1971, 71.

²⁶ RATZINGER, *Behold the Pierced One*, 26. The basic precondition to understanding Jesus is to enter into his act of prayer (or his mind). This is an entry into his relationship with the Father

This faith knowledge of the pilgrim shares some similarities with a postmodern perspective which refuses to contain truth in concepts. However the latter does not aim for truth nor a conversion at the level of action. The faith response appropriate to Revelation as Ratzinger describes it, is similar to the response appropriate to beauty; it is a form of transcendence or ecstasy, which “bring(s) human beings out of themselves” and yet it incorporates an ethical dimension in that it “reawakens a longing for the ineffable, readiness for sacrifice and the abandonment of the self”.²⁷ It is an encounter with something objective, outside of myself yet mediated in a subjective way. Faith brings together both a subjective and objective aspect and both need each other. Faith “bring(s) into sharper focus the demands of objective reality”.²⁸ For Ratzinger, the subjective approach to reality is “exact thought” which is always limited. However when the subject opens itself up to objective reality and becomes freed of these limitations, only then will “the truth about humankind and the real world come into view”.²⁹

By contrast false beauty, like a false type of faith, “dazzles” and arouses a desire for possession which makes one “turn in on the self”.³⁰ This theme is also addressed by Jean Luc Marion when he distinguishes between the “Icon” and the “Idol”, and can be related to faith as the appropriate response to Revelation. Whereas the “Idol” causes the individual to remain stuck in his own knowledge and subjectivity (through attempting to ‘grasp’), the “Icon,” causes him to transcend himself since he “experiences the gaze of the Other upon himself”.³¹ Since the God who reveals himself is like the Icon, thus through beholding God in faith, the creature is drawn beyond self into God’s mystery and knowledge and in doing so finds himself. Hence the dialogical inter-personal relationship with God is not like any other relationship, since “speaking with God does not mean speaking with just anyone who happens to stand before me as another ‘thou’; on the contrary it touches the ground of own being, without which I would not be”.³²

and is “an act of love, self-giving and self-expropriation to men”. For Ratzinger, Jesus IS the very relationship with God the Father.

²⁷ Ratzinger will also deal with similar themes of love, *eros*, ecstasy and *agapé* in his first encyclical as Pope Benedict XVI, *Deus Caritas Est*.

²⁸ RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 71.

²⁹ RATZINGER, *In the Beginning; A Catholic Understanding of Creation and the Fall*, T & T Clark, London 1995, 86.

³⁰ RATZINGER, *Beauty and the Truth of Christ*, 6-7.

³¹ J.L. MARION, *The Crossing of the Visible*, Stanford University Press, Stanford (California) 2004, 56. The “invisible in the Icon is received but not produced (*Ibidem*, 23)”. See also J.L. MARION, *God without Being*, University of Chicago Press, Chicago 1991, 14-16 on the “Idol”.

³² RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 74.

Faith, which draws the believer into the divine life, is connected with “purity of heart”. Ratzinger’s interest in this theme is inspired by a Paschalian type of knowledge of the heart (which was also very Augustinian) found in John Henry Newman.³³ The reality of the ‘pure in heart’ also enables entry into Christ’s vision and the perception of reality. In a homily for the Feast of St Henry, Ratzinger explains “only God can create a pure vision for us ... the pure vision is identical with the faith that tells us what is decisive and essential in the obscurity of the things of this world”.³⁴ This works in practice through leading the creature into the vision of Christ since,

Christian faith is a sharing in the vision of Jesus, mediated by his word, which is the authentic expression of his vision. Jesus’ vision is the point of reference of our faith, the point where it is anchored in reality.³⁵

The idea of faith as wisdom and “purity of heart,” is also necessary to facilitate an openness to truth in *the other*, different to me. Purity of heart is the foundation of a theological approach which is open to those outside the boundaries of the Church including other Christians, those of other world religions and those who are of no faith, but seeking truth with a sincere heart. An example of this can be seen in Ratzinger’s views on how the dialogue based around “doubt and unbelief” can bring a purification to the Church’s understanding of Revelation. To confine God, the subject of our theologising to our conceptualisations must of necessity lead to a “God-is-dead theology”.³⁶ Ratzinger explains that faith is linked to reason which continues to search for truth since God is always greater than our experiences,

The always greater God can be known only in the transcendence of the always ‘more’ in the ongoing revision of our experiences. Thus faith and experience form the continuum of a road that must always go farther and farther. Only by keeping step with the always new transcendence of faith can we come at last to the true experience of faith.³⁷

Openness to dialogue with those who have no faith, means that those who have faith are brought to examine the “conventions which have supported their faith

³³ *Interview with Alfred Läßle by Gianni Valente and Pierluca Azzardo, «30 Days»* 1 (2006) 60 quoted in ROWLAND, *Ratzinger’s Faith*, 3.

³⁴ RATZINGER, *The Yes of Jesus Christ*, 120.

³⁵ *Ibidem*, 29. See also J. RATZINGER, *Christianity and the Crisis of Cultures*, Ignatius, San Francisco 2006, 104. For Ratzinger the ecclesial hermeneutic is a way of entering into the “mind of Christ,” which is the “wisdom of God”.

³⁶ RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 349.

³⁷ *Ibidem*, 346.

through their lives in order to be brought face to face with existential questions about their own contingency and the place of God in their lives".³⁸ Both those who have faith and those who don't, ask existential questions on the basis of their common humanity. As Ratzinger puts it, there is "no escape from the dilemma of being a man".³⁹ He continues,

It is the basic pattern of man's destiny only to be allowed to find the finality of his existence in this unceasing rivalry between doubt and belief, temptation and certainty. Perhaps in this way doubt, which saves both sides from being shut up in their own world, could become the avenue of communication.⁴⁰

The idea of "purity of heart" is consistent with the Church's nature in history between temporality and eternity. It thus calls for a certain humility regarding expressions of belief and formulations of theological concepts. It could also be argued that "purity of heart," offers a way of engaging with a post-modern preference for uncertainty, fluidity and existentiality, while at the same time acknowledging the existence of truth. Such an approach keeps a theologian open to those who hold different positions which may contribute in turn to a better understanding of the core truths of Revelation. In order to prevent relativism, this open dialogue between believer and unbeliever should always be based on the premise of a genuine search by both parties in humility for the logos. This is not an impossible task since both parties in the dialogue by virtue of their humanity, participate in the one *Logos* or the creative spirit and can therefore discover by reason the truth about God at the heart of creation,

To understand reality is to believe that being exists and can be understood because being has been thought in the mind of 'absolute spirit.' Therefore all being is meaningful, it has truth and logos.⁴¹

While the pilgrim nature of human life is about openness to truth that can never be confined to concepts, at the same time faith provides a trust in the "certainty in God's promise".⁴² Faith is therefore different to a postmodern view of reality since in the midst of uncertainty, it offers a vision anchoring us and "giving direction to our lives" and a "new life". Ratzinger connects conversion to a new way

³⁸ RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 18. Ratzinger gives the example of St Thérèse who at the end of her life, after a closed and protected childhood secure in the faith, is tempted by the darkness and the realisation of the void, "under the firm structure of the supporting conventions".

³⁹ *Ibidem*, 20.

⁴⁰ *Ibidem*, 21.

⁴¹ *Ibidem*, 31.

⁴² RATZINGER, *Faith and the Future*, 25-50.

of “seeing,” in order to embody a new way of living.⁴³ Christianity also reveals more about the *logos* than reason can discover. In Christianity the *logos* in creation has been revealed as absolute love. As Tracey Rowland notes, “Ratzinger holds that the ethos of Christianity must consist in *love* and *reason* converging with one another as the essential foundation pillars of reality”.⁴⁴ In an address to the Sorbonne in 1999, Ratzinger explains,

In the conception of early Christianity the primacy of the Logos and the primacy of love were revealed as one and the same. The Logos was revealed to be not only the mathematical reasoning at the basis of things, but as creative love to the point of becoming com-passion, co-suffering with creation.⁴⁵

II. INTERPRETATION THROUGH THE FORM OF *MARY-CHURCH*

For Ratzinger (as for von Balthasar), the deepest entry into Christ’s being occurs where there is the form of “Mary-Church”.⁴⁶ Mary is also representative of a particular way of “seeing” given from the wisdom of the pure in heart, “who shall see God” (Mt. 5:8) and it is Marian spirituality that can help to overcome the modern tendency for human persons to “fall apart into mere bios and mere ra-

⁴³ J. RATZINGER, *Gospel, Catechesis, Catechism*, Ignatius, San Francisco 1997, 30. It involves a “handing over into the Word, that reveals new paths to our reason and gives form to our life”. See also his discussion of conversion in the context of evangelisation. “To convert means ... to see one’s life through the eyes of God; thereby looking for the good, even if uncomfortable; not to depend on the judgment of the majority, but on the justice of God - in other words, to look for a new style of life, a new life”. See also, J. RATZINGER, *The Way to True Happiness*, «Inside The Vatican» (August - September 2001) 20-23, <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?id=4025&repos=1&subrepos=0&searchid=1795900> (accessed Jan 8, 2018).

⁴⁴ ROWLAND, *Ratzinger’s Faith*, 63-64.

⁴⁵ J. RATZINGER, Sorbonne Address: ‘The Truth of Christianity,’ 25-7 Nov. 1999. See text in original French, *Vérité du Christianisme*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1348914?en=y> (accessed Jan 8, 2018). See also J. RATZINGER, *Truth and Tolerance*, Ignatius, San Francisco 1999, 182.

⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Glory of the Lord*, 1, 256. When speaking of this entry into the mind of Christ which the Church makes possible, he distinguishes between “the average views of the mass of sinners that populates the Church,” and the “*forma Christi* which best comes to prevail and best becomes impressed on the form of the Church-in Mary, and in the saints, in all those who have consciously made their own form wane so as to yield the primacy in themselves to the form of the Church ... the being in God of our substance occurs in the form of Christ, and the realisation of this reciprocal indwelling is the holiness of a Church that has become a reality and a transformation of the individual soul into an *anima ecclesiastica*”.

tionality,” helping them to “rediscover unity in the centre,” by attending to the heart.⁴⁷

Faith also gives entry through Christ into the subject of the Church. Through the act of faith, the believer surrenders not only to Christ where there is “a breaking down of my subjectivity” so that “Christ lives in me,” but also a surrender into the subject of the Church, where,

The redeemed ego finds itself again in a greater new ego ... It lives and moves in the ‘we’ of the Church, one with the common ‘I’ of Jesus Christ. In this new subject the wall between myself and others falls down; the wall that divides my subjectivity from objectivity and makes it unattainable for me, the wall between me and the depth of being. In this new subject I am contemporaneous with Jesus, and all the experiences of the Church are mine too, and have become my own.⁴⁸

Ratzinger points out that Jesus makes the People of Israel into a new people by “adopting those who believe in him into the community of his own self (his body)” by “transforming his death into an act of prayer, an act of love, and thus by making himself communicable”.⁴⁹ This grafting onto the Cross is begun at Baptism⁵⁰ and also takes expression in the other sacraments in the life of the Church. As Ratzinger puts it, “Baptism and Eucharist are the two ways in which human beings are brought into the life-world of Jesus Christ”.⁵¹ In an essay on spiritual Christology, Ratzinger writes that through prayer believers enter not only into participation with Christ’s prayer and through that into his being, but also into the “true subject of our knowledge of Jesus,” which is the Church.⁵² This dependence on the memory of Christ in the community of the Church does not exclude “personal responsibility to exercise one’s reason” but “provides the hermeneutical context for a rational understanding; i.e. It leads to the point where my ‘I’ fuses with the ‘other’ and hence to the realm of understanding”.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Mariology and Marian Spirituality*, in H. MOLL (edited by), *The Church and Women: A Compendium*, Ignatius Press, San Francisco 1988, 79.

⁴⁸ RATZINGER, *The Yes of Jesus Christ*, 36-37.

⁴⁹ RATZINGER, *Behold the Pierced One*, 30.

⁵⁰ RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 34.

⁵¹ J. RATZINGER, *Das Geheimnis von Tod und Auferstehung: Betrachtungen zur Fasten- und Osterzeit*, Benno Verlag, Leipzig 2006, 14. Taufe und Eucharistie sind die beiden Weisen, wie die Menschen einbezogen werden in den Lebensraum Jesu Christi. Denn Taufe bedeutet, dass ein Mensch wird, sich unter den Namen Jesu Christi stellt ... aus der Vorgang der Ehe unter der Namensgemeinschaft, die sie zwischen zwei Menschen stiftet als Ausdruck der Verknotung ihres beiderseitigen Seins, die ihnen darin geschickt. (English translation mine).

⁵² RATZINGER, *Behold the Pierced One*, 27.

This remembrance of Christ in the Church is enriched and deepened by love in worship and yet is “continually refined by critical reason”.⁵³

III. THE RELATIONSHIP BETWEEN HISTORY AND THEOLOGY IN RATZINGER’S THOUGHT

Ratzinger’s theology is so often accused of being non-historical or “platonian”⁵⁴ and “top-down”.⁵⁵ R.A. Krieg for example expresses the view that although Ratzinger’s method is a synthesis of systematic and historical methods, he believes that Ratzinger prioritises the systematic over the historical.⁵⁶ However Ratzinger’s theological perspective on history shows the underlying influence of the newly emerging theological currents from before the Second Vatican Council. Tracey Rowland sums up the characteristics of this new form of theology which acknowledges history,

the common thread running from Newman and the Tübingen scholars through to the names of Guardini, Blondel, de Lubac, Przywara, von Balthasar, Péguy, Bernanos, Mauriac, Claudel and ultimately Ratzinger, is an interest in how the human being situated in time and in a specific cultural milieu connects to the divine.⁵⁷

After Guardini, another teacher who influenced Ratzinger’s understanding of the place of history in Theology was Gottlieb Söhngen. As the Professor of Fundamental Theology at the University of Munich he supervised both Ratzinger’s doctoral dissertation on Augustine’s ecclesiology and the *Habilitation* on the theology of history in St Bonaventure. It was Söhngen who introduced Ratzinger to Newman’s *Grammar of Assent* and who defended Ratzinger’s *Habilitation* from the accusation that his work was anti-Suárezian, and bordering on mod-

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ J. CORKERY, *Joseph Ratzinger’s Theological Ideas: Wise Cautions and Legitimate Hopes*, Dominican Press, Dublin 2009.

⁵⁵ G. MANNION, *Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church of our time*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2007, 58-59. Mannion writes: “Essentially this model as it is interpreted by those in the Church such as Joseph Ratzinger and likeminded Church people could literally be described as a conservative model of the Church, i.e. concerned with preserving and consolidating certain forms of ecclesial life believed to be under threat in our time” (59). He also equates Ratzinger’s interpretation of communion ecclesiology like that of Von Balthasar to a ‘kneeling’ ecclesiology which he says is related to how “ecclesial communication, relationships, and structures of organisation, authority and governance are understood: very much in a top-down sense”.

⁵⁶ R.A. KRIEG, *Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie*, «Theologische Quartalschrift» 160 (1980) 106-122 (108).

⁵⁷ T. ROWLAND, *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed*, T&T Clark, London 2010, 20.

ernism.⁵⁸ Gianluigi Pasquale points out that it was Söhngen's work in dialogue with Karl Barth and Emil Brunner that saw the emergence of a turn to salvation history in Catholic Theology for the first time in the German speaking world.⁵⁹

The theme of history was also represented in English speaking theology through the work of John Henry Newman. It was an older student in seminary, Alfred Läßle, who introduced Ratzinger to the thought of Newman⁶⁰ and Heinrich Fries who introduced him to Newman's teaching on the development of doctrine. Ratzinger writes that Fries had therefore, "placed the key in our hand to build historical thought into theology, or much more, he taught us to think historically in theology and so to recognize the identity of faith in all developments".⁶¹

Under the influence of Protestant theology, many Catholic theologians of the early twentieth century had separated history and metaphysics. As Pasquale notes, "the theology of salvation history presented itself as antithetical to metaphysics and theology considered in metaphysical terms, since up to then the term 'sacred history' had been preferred".⁶² However by contrast, Ratzinger's recognition of history in theology includes a metaphysical emphasis. He demonstrates a critique of an existentialist approach to history by commenting on the work of Rudolf Bultmann and Albert Schweizer.⁶³ Unlike these theologians who exclude metaphysics, for Ratzinger, history is never theologically neutral. History is always *the vehicle* for the relationship of God and man and therefore has something to say theologically.⁶⁴ Also for Ratzinger, salvation history, as the working

⁵⁸ ROWLAND, *Benedict's Intellectual Mentors and Students*. See also where Ratzinger confirms this fact in an address as Cardinal, *On the occasion of the first Centenary of the death of Cardinal Newman*, April 28, 1990, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900428_ratzinger-newman_en.html (accessed December 1, 2017).

⁵⁹ See G. PASQUALE, *The Influence of Protestant Theology on the Catholic 'Historia Salutis' Concept in Theological Debate in Europe*, «Služba Božja: liturgijsko-pastoralna revija» 57/1 (Travanj 2017) 66.

⁶⁰ RATZINGER, *Interview with Alfred Läßle by Gianni Valente and Pierluca Azzardo*, «30 Days» 1 (2006) 60 quoted in ROWLAND, *Ratzinger's Faith*, 3. Ratzinger confirms also this fact in the aforementioned address *On the occasion of the first Centenary of the death of Cardinal Newman*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, 66.

⁶³ J. RATZINGER, *Heilsgeschichte und Eschatologie: Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens*, in J. NEUMANN, J. RATZINGER (edited by), *Theologie im Wandel: Festschrift zum 150-jährigen Bestehen Der Katholisch-Theologischen Fakultät an Der Universität Tübingen, 1817-1967*, 68-89, Erichewel Verlag, Munich und Freiburg 1967.

⁶⁴ Cfr. RATZINGER, *Heilsgeschichte und Eschatologie*, 73.

out of God's history of relationship with his People, is inseparable from a metaphysical understanding of God.⁶⁵

1. *The influence of Bonaventure: History, Reception and subjectivity*

For Ratzinger, the importance of history in theology is most evident in his understanding of the interpretation of Revelation. While this is demonstrated in his contribution to discussions on *Dei Verbum* at the Second Vatican Council, the roots of these insights date back to his Habilitation thesis on Bonaventure. In studying the Seraphic Doctor, he wanted to “try to discover whether in Bonaventure there was anything corresponding to the concept of salvation history, and whether this motif—if it should exist—had any relationship to the idea of revelation”.⁶⁶

Ratzinger finds in Bonaventure a new view of history differing significantly from that found up to then in Christian tradition. Unlike Augustine who divides up history in his seven-stage schema, or Gregory of Nyssa who divides it into five stages, or Joachim of Fiore who divides it into three, Bonaventure holds a different view. He rejects the view that there are different self-contained stages of history before Christ and which with Christ, history has reached “its highest degree of inner-historical fulfilment. ... so that there is nothing left but an eschatological hope for that which lies beyond all history”. Rather he puts forth a “new salvation in history, within the limits of this time”.⁶⁷ Christ is no longer the end of history, but the centre point of history which allows for a state of salvation that is “pre-eschatological” and yet differs from the “Joachimite expectation of imminent glory within history”.⁶⁸ It is actually through accepting aspects of Joachim of Fiore's understanding of the figure of Francis of Assisi and his place in history that Bonaventure comes to this new approach to history. As he later pointed out in an address on Bonaventure given as Pope, while the Church Fathers are essential in the understanding of theology, the emergence of Francis signified to Bonaventure that Christ's oneness through history could allow for the emergence of new insights and aspects to Christian Revelation and theology.⁶⁹

⁶⁵ *Ibidem*, 70.

⁶⁶ J. RATZINGER, *Milestones: Memoirs 1927-1977*, Ignatius Press, San Francisco 1998, 104.

⁶⁷ W. PATENAUE, *Loving in the Present: The Theological and Pastoral Influences of St Bonaventure's Critical Retrieval of Joachim of Fiore on Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, http://digitalcommons.providence.edu/theology_graduate_theses/1/?utm_source=digitalcommons.providence.edu%2Ftheology_graduate_theses%2F1&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages (accessed November 11, 2017).

⁶⁸ PATENAUE, *Loving in the Present*, 24.

⁶⁹ See BENEDICT XVI, *General Audience: Bonaventure* (2), 10-III-2010.

Bonaventure comes to his view of history through reflection on scriptural exegesis⁷⁰ which for him includes a historical element, unlike the scholastic tradition which found only static, unchanging elements.⁷¹ He draws out his exegetical idea through the metaphor of seeds found in nature, which like the meaning of the Word, develop and grow slowly through time bringing forth new fruit in the future.⁷² This points to the view that the total meaning of Scripture or revelation is not yet clear but still to come.⁷³ His approach to Scriptural exegesis, understood through the lens of creation history, gives him a way of acknowledging that apart from the allegorical and the sacramental meaning that there is another interpretation which he calls the *multiformes theoriae*. This facilitates scriptural exegesis in its openness towards fuller interpretation and the acknowledgement of the relationship between knowledge and the historical situation.⁷⁴ This fuller interpretation of revelation calls for each reader of Scripture to go beyond the objective written word and to a “mystical” knowledge, through faith and in this way, “gain entrance into the living understanding of Scripture in the Church”.⁷⁵ For Bonaventure as Ratzinger points out, only in this way does one “truly receive ‘revelation’”.⁷⁶

Bonaventure’s emphasis on human subjectivity in relation to Revelation also forms part of his acknowledgement of history. As Ratzinger points out, for Bonaventure, God’s word or ‘Logos,’ which concerns his internal conversation with himself, also relates to his “speech outwards”.⁷⁷ This speech outwards already points to the fact that Revelation has a purpose, a ‘for,’ and that for Ratzinger when we speak of God’s Revelation, what we mean is God’s working this Word *in us* for our enlightenment.⁷⁸ Thus Ratzinger concludes that in the word of Revelation outwards, the divine is not yet made manifest unless it allows for receptivity from the human side.

⁷⁰ RATZINGER, *The Theology of History in St Bonaventure*, 9.

⁷¹ *Ibidem*, 7.

⁷² *Ibidem*, 7-9.

⁷³ *Ibidem*, 83-4.

⁷⁴ *Ibidem*, 7.

⁷⁵ *Ibidem*, 68.

⁷⁶ *Ibidem*, 68.

⁷⁷ RATZINGER, *Gesammelte Schriften: Offenbarungs-Verständnis und Geschichts-Theologie Bonaventuras*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2009, 99. Ratzinger writes, “auch bei Gott gibt es nun nicht nur das ewige inner Reden zu sich selbst,-den Logos- auch bei ihm gibt es “Rede nach außen” (Translation mine).

⁷⁸ *Ibidem*, 100. “wenn die göttliche (Selbst-) Erkenntnis kausal wirksam wird nach außen hin,” ... “und zur Ursache wird für eine Erleuchtung im Menschen;” “When the divine (self-) knowledge is causally efficacious to the outside world,” ... “and causes an illumination in the people” (Translation mine).

For Bonaventure, God's Word outwards is connected to his understanding of Jesus Christ, who is not simply described as Logos, but can also be described as 'Ikon' or 'image' of God.⁷⁹ For Bonaventure however, revelation or its interpretation does not stop there. Creatures continue the Revelation of God in history as "Words" and "Images". Ratzinger explains this idea, "the creature is in this respect God's Word, like the others, light is reflected in the creature as traces of God".⁸⁰ Also for Bonaventure and for Ratzinger, Revelation is received differently in each and every individual (experienced as salvation),

So it is clear, that the Revelation in each and every Christian is not the same, but is distinguished according to its spiritual character: this concept of Revelation carries mystical character.⁸¹

At this stage of his theological career however, acknowledgement of the subject, appeared similar to the modernist claim of the early twentieth century. Yet it differed substantially from it in its understanding of access to objectivity. It also differed from a traditional scholastic view and it was this that put Ratzinger in a precarious position at the defence of his post-doctoral work. On recommendation, these sections were edited out by Ratzinger in order to gain his qualification. Yet it was this exploration of Bonaventure that gave Ratzinger the ability to contribute to the contemporary debate on the relationship between history and theology in Catholic theology and the Church of the time.⁸²

2. *Theology and History in Dei Verbum: Word and Answer*

As the main editor of chapter one of *Dei Verbum* on behalf of the German speaking contributors at the Second Vatican Council, Ratzinger's contributions reflect his continued interest in the relationship between Christian Revelation and history.⁸³ In the *Commentary on the Documents of Vatican II*, he points out how Tradition must not be understood as something given once and for all, but must

⁷⁹ *Ibidem*, 147.

⁸⁰ *Ibidem*, "dass die Kreatur hinsichtlich Gottes "Wort" ist, wie auch die andere, dass Gottes Spuren, 'widerleuchten' in der Kreatur" (Translation mine).

⁸¹ *Ibidem*, 115, so wird aber deutlich, dass Offenbarung in diesem und in jenem Christen nicht dasselbe heisst, sondern unterschieden ist nach dem Maß der geistlichen Hinsicht: dieser Offenbarungsbegriff trägt mystisches Gepräge" (Translation mine).

⁸² RATZINGER, *Milestones, Memoirs 1927-1977*, 109.

⁸³ As Dorothee Kaes points out, based on the memoirs of De Lubac, Ratzinger was for the German speaking contributors the main editor of the first chapter of *Dei Verbum*. H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Série "Présence", Namur 1992, 123. See KAES, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, 3.

be understood in terms of “the categories of growth, progress and knowledge of the faith that Romanticism developed”.⁸⁴ As Ratzinger interprets it, and which the Council comes to accept, “Tradition has its place not only in the explicitly traditional statements of Church doctrine, but in the unstated -- and often unstated -- elements of the whole service of the Christian worship of God and the life of the Church”.⁸⁵ He comments that this section of the text is influenced by Yves Congar and the Catholic school of theology in Tübingen in the nineteenth century, in turn influenced by a Romanticist turn which emphasized the “organic-dynamic” understanding of Tradition. It is also influenced by John Henry Newman and Henri De Lubac who, like Ratzinger, had also commented on Bonaventure’s scriptural exegesis.⁸⁶ The role of the Holy Spirit is central to progress in knowledge of Revelation. In his commentary on *Dei Verbum*, he explains that this approach to Revelation doesn’t abandon Trent and Vatican I but “realises that fidelity in the sphere of the spirit can be realised only through a constantly renewed appropriation”.⁸⁷

As is evident in his exploration of Bonaventure, Ratzinger recognises here again an interdependence between objective content, “what is assimilated” (Revelation) and the subjective elements “process of understanding,” and that they cannot easily be separated. Since the process of assimilation and what is being assimilated cannot be completely isolated from each other, the interpretation of Revelation therefore “develops” as the understanding of it grows in the minds and hearts of believers who have assimilated it as is expressed in *Dei Verbum*, 8.⁸⁸ At the same time the Council highlights that these two dimensions are *separate* by putting these two ideas in two separate clauses in *Dei Verbum* 8.⁸⁹

⁸⁴ RATZINGER, *The Decree on Divine Revelation*, 156.

⁸⁵ *Ibidem*, 184.

⁸⁶ See H. DE LUBAC, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, 114, 208.

⁸⁷ RATZINGER, *The Decree on Divine Revelation*, 164-165.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*, 187; Ratzinger highlights that the Council’s specific decision to go beyond Trent and Vatican I by not quoting from Vincent of Lerin’s understanding of the unchangeability of Tradition was to emphasis a new “conception of the nature of historical identity and continuity” (187). This kind of new orientation expresses “a deeper knowledge of the problem of historical understanding, which is no longer adequately expressed by the simple ideas of a given fact and its explanation, because the explanation as the process of understanding, cannot be clearly separated from that which is being understood. This interdependence of the two, which does not remove the ultimate basic difference between assimilation and what is assimilated, even if they can no longer be strictly isolated, is well expressed by the dialectic juxtaposition of the two clauses *Traditio proficit* and *crescit perceptio*.”

In the same commentary, Ratzinger also states that this “progress of the word in the time of the Church,” is the task not just of the hierarchy but of the whole of the People of God and “anchored in the whole life of the Church” and,

through it, we hear in what is said and that which is unsaid. The whole spiritual experience of the Church, its believing, praying and loving intercourse with the Lord and his word, causes our understanding of the original truth to grow and in the today of faith, extracts anew from the yesterday of its historical origin what was meant for all time and yet can be understood only in the changing ages and in the particular way of each.⁹⁰

The importance of history and subjectivity for understanding the truth of Revelation, is also seen in Ratzinger’s understanding of the idea of ‘Word’ and ‘Answer’ which connects to ‘what is assimilated’ and the ‘process of assimilation’ in relation to Revelation.⁹¹ In *Principles of Catholic Theology*, Ratzinger explains how Scripture and the Church Fathers belong together as do “word and answer”. Here he is touching on the idea of Tradition as he writes,

The two (Word and Answer) are not identical, and not of equal importance ... the word is always first; the response, second. ... Only because the word has found its answering word (Ant-wort) does it continue to be a word and become objective. From the ontological perspective, the word is a referential reality; it assumes the presence of one who speaks as well as of one who receives the word by hearing it; it ceases to exist not only if no one speaks, but also if no one hears ... Hence the word exists only in connection with—by means—of the response.⁹²

This text on ‘Word’ and ‘Answer,’ can also be related to Ratzinger’s understanding of the function of Mariology in Theology. In *Daughter Zion*, when examining the role of the feminine in the Bible, he looks at the place of wisdom. Wisdom appears as “God’s first creature in whom both the pure, primordial form of his creative will and the pure answer, which he discovers, find their expression ... Creation answers, and the answer is as close to God as a playmate, as a lover”.⁹³ In the New Testament, Wisdom refers on the one hand to Christ and on the other to Mary as “the womanly answer which receives wisdom and brings it to fruition”.⁹⁴ Hence we could draw the connection here in saying that Mary represents Tradition in the Church since she represents the ‘creaturely answer’ to the reception of God’s word in history.

⁹⁰ *Ibidem*, 186.

⁹¹ See previous point.

⁹² RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 147.

⁹³ J. RATZINGER, *Daughter Zion*, Ignatius, San Francisco 1983, 25.

⁹⁴ *Ibidem*, 27.

In *The Place of Marian Doctrine in Faith and Piety*, Ratzinger writes that Mary represents the creature who is called to respond to God/ God's revelation in freedom. "Mary is the believing other whom God calls. As such, she represents the creation, which is called to respond to God, and the freedom of the creature, which does not lose its integrity in love, but attains completion therein".⁹⁵ He expands this further to include the feminine dimensions of reality by connecting the place of women to the representation of creation and election, which points to salvation history. Hence for Ratzinger, to deny the place of women (and hence Church) in theology is to deny the full understanding of revelation and the work of God in history.⁹⁶ Since Mary also represents the Church, therefore the creaturely answer is perfected in the Church and *is* Tradition. Tradition is the Church's reception of the Word of God in history which reveals aspects of meaning to be included in its interpretation.

3. *A Hermeneutics of Continuity, the Church's Memory and Living Tradition*

Ratzinger's view of Tradition reveals the influence of Bonaventure's view of history.

Drawing on Bonaventure's approach to history and knowledge, he writes that in order to understand the future we need to understand the past.⁹⁷ This is only possible since Christ is the centre of time, holding past, present and future together as one.⁹⁸ Augustine and other scholastics saw Christ's appearing in history as the "end of the ages",⁹⁹ and its apex *in time*, suppressing what went before rather than its axis which would point to "a future state of full redemption yet to be achieved in history".¹⁰⁰ This influences Ratzinger's view of Tradition and

⁹⁵ J. RATZINGER, *Thoughts on the Place of Marian Doctrine and Piety in Faith and Theology*, «Communio» 30 (Spring 2003) 147-160.

⁹⁶ RATZINGER, *Daughter Sion*, 25. See also M.F. MCKENNA, *Innovation within Tradition. Joseph Ratzinger and Reading the Women of the Bible*, Fortress Press, Minneapolis 2015.

⁹⁷ RATZINGER, *Gesammelte Schriften: Offenbarungs-Verständnis und Geschichts-Theologie Bonaventuras*, 457; *Theology of History in St Bonaventure*, 20. He writes that knowledge of the past is necessary for the grasp of the future: "Der eigentliche Sinn der neuen Geschichtsbetrachtung Bonaventuras ist nicht Verständnis des Vergangenen, sondern prophetie über das Komende".

⁹⁸ RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 27. It is Christ who bridges the gap between the temporal and the eternal. Recognising the role of history in the faith means recognising that reality is shaped by the truth of the Incarnation, which holds together both temporal and eternal spheres of reality. God is not only that inaccessible being, invisible and beyond, but that Being who has entered history. See also RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 23, where he points out that the "Church is the mediator between being and time".

⁹⁹ RATZINGER, *The Theology of History in St Bonaventure*, 96.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 106.

its relationship with the Church and with time. In *Principles of Catholic Theology*, Ratzinger explains that living Tradition is related to the Church as a subject in which Revelation can adhere in a linguistic community.¹⁰¹ Tradition is only possible only because “many subjects become, as it were, *one* subject in the context of a common heritage”.¹⁰² In relation to time, since Tradition takes as its premise Christ as the axis of history, it thus involves the work of the Spirit bringing to light knowledge of Christ entrusted to the Church’s memory as the holder of the revelatory event of Christ in history. In and through the Church as living subject, “the past is present” and at the same time, the future is gradually unveiled.¹⁰³ Tradition thus involves re-reading the gift of Revelation through the guidance of the Holy Spirit in the Church to bring to light meanings which may have been hidden¹⁰⁴ and discovering the unstated dynamic elements in Christian life and worship. Thus Tradition is “not the advent of something entirely new but “the process whereby the memory becomes aware of itself” so that “what is already present in the memory is seen more clearly and better understood”.¹⁰⁵ For Ratzinger, the Church is the “living voice of the Word and bears the memory of God’s saving acts in history”.¹⁰⁶

After examining Ratzinger’s view of Revelation, History and Tradition, his principle of the ‘Hermeneutics of Continuity,’ a well-known aspect of his theological approach, can be better appreciated. Criticised by theologians such as Lieven Boeve,¹⁰⁷ the idea came to prominence through Pope Benedict XVI’s December 2005 address, but it was already expressed in *Principles of Catholic Theology* where Ratzinger highlights that the Church as subject connects theology through time in an organic unity which cannot allow for radical discontinuity but yet allows for development and for diverse meanings united in the Spirit.

Ratzinger explains the roots of Tradition in the recognition by the Church of the excess of Revelation over Scripture as it is written down.¹⁰⁸ There are three

¹⁰¹ J. RATZINGER, *God’s Word: Scripture, Tradition, Office*, Ignatius, San Francisco 2008, 52.

¹⁰² RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 88.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ RATZINGER, *Milestones-Memoirs*, 51.

¹⁰⁵ RATZINGER, *Behold the Pierced One*, 31.

¹⁰⁶ S. HAHN, *Covenant and Communion: The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, DLT, London 2010, 50.

¹⁰⁷ L. BOEVE, F. DEPOORTARE, S. VAN ERP (EDITED BY), *Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology*, T&T Clark, London 2010, 245-246.

¹⁰⁸ Cfr. RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriff*, in K. RAHNER, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung, Quaestiones Disputatae*, Herder, Freiburg 1965, 45; *Revelation and Tradition: Quaestiones Disputatae*, Burns and Oates, London 1966, 46 (reprinted as “The Question of the Concept of Tradition,” in RATZINGER, *God’s Word: Scripture, Tradition, Office*, 63). For Ratzinger this corresponds to the three roots of and more fundamentally to the concept

roots of this “excess” as the basis for Tradition. Firstly, Tradition is connected to New Testament revelation rooted in the Spirit rather than the written word and secondly the later practice of the Church which placed the Creed and the rule of faith over details of the written word. The third root of Tradition is found in the authority to interpret Christ given to Christ’s body and seen particularly in the preaching of the apostles.¹⁰⁹ As Bryce Evans explains, Ratzinger’s view of Tradition, is “an interpretation of the Christ-event itself on the basis of the *pneuma*, which means on the basis of the Church’s present. The latter is possible because Christ is not dead but living, not only Christ yesterday but Christ today and tomorrow”.¹¹⁰ The Church emerges as the living hermeneutical context for the ongoing interpretation of the Christ event in the Spirit.¹¹¹

4. *History, Revelation and Multiplicity*

The influence of Bonaventure’s understanding of multiplicity in the expression of Revelation is evident in Ratzinger’s later work. Bonaventure acknowledges differences in receptivity to Revelation which enables members of the Church to penetrate beyond the written word of Scripture to its mystical meaning. The different stages of faith are different stages of mysticism as well as different stages of Revelation.¹¹² The highest stage of revelation is given to those (like St Francis) with the highest degrees of humility in accord with Scripture (Mt 11:25).¹¹³ For Ratzinger, acknowledging multiplicity in unity relates to faith’s “catholicity”¹¹⁴

of Tradition in Trinitarian life. “the *paradosis* of the fact that the Father gives away the Son to the world and the Son for his part allows himself to be handed over to the nations as a sign”. This *paradosis* is continued in the presence of Christ in his body the Church in its character as judgment and bestowing salvation.

¹⁰⁹ RATZINGER, *God’s Word: Scripture, Tradition, Office*, 62-63.

¹¹⁰ B. EVANS, *Subjective and Objective Dimensions of Faith in John Henry Newman and Joseph Ratzinger*, [https://www.academia.edu/33004026/Objective and Subjective Elements of Faith in John Henry Newman and Joseph Ratzinger](https://www.academia.edu/33004026/Objective_and_Subjective_Elements_of_Faith_in_John_Henry_Newman_and_Joseph_Ratzinger) (accessed December 1, 2017).

¹¹¹ Cfr. M. MCCAUGHEY, *The Church as Hermeneutical Community and Embodied Faith in Joseph Ratzinger and Lewis S. Mudge*, Peter Lang, Bern 2015.

¹¹² Cfr. RATZINGER, *Theology of History in St Bonaventure*, 68.

¹¹³ *Ibidem*, 71.

¹¹⁴ Cfr. RATZINGER, *Pilgrim Fellowship of Faith*, 136. The word Catholicity comes from the Greek word “kat’holon” meaning “according to the whole”. The Church according to Ratzinger is kat’holon from the very first instance—comprehending the whole universe”. This is something which Ratzinger has in common with his theological contemporary Hans Urs von Balthasar. For the latter, the revelation of Christianity is given in “the form,” (*die Gestalt*) which can be read and understood as the whole or not at all”. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 46 quoted in D. KAES, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, 165.

and again legitimate plurality is enabled through the subject of the Church which is the “locus that gives unity to the content of faith”.¹¹⁵ Ratzinger recognises that multiplicity can actually enhance the understanding of Revelation by presenting it from new perspectives. However this is to be understood as the work of the Holy Spirit bringing new meanings to light (through the memory of the Church), rather than a sociological adaptation to the trends and fashions of the age which Ratzinger radically opposes. He compares the role of multiplicity in Theology by drawing on an insight from natural physics which recognises that any objectivity can only be achieved from considering a plurality of angles.¹¹⁶ He writes:

Only by circling round, by looking and describing from different, apparently contradictory angles can we succeed in alluding to the truth, which is never visible to us in its totality ... Physicists today know that one can only talk about the structure of matter in approximations from various different angles. They know that the position of the beholder at any one time affects the result of his questioning of nature.¹¹⁷

Ratzinger recognises that since Revelation can be assimilated differently by different members of the Church that theology can thus be open to incorporating multiplicity in the Church without sacrificing truth and unity. This understanding of the importance of a plurality of faith expressions in the Church is similar to that of Hans Urs von Balthasar, who expresses it in the idea of the truth being “symphonic”.¹¹⁸ Using this musical analogy, he distinguishes between a monophony and a symphony which demonstrating a certain type of non-contradictory and yet multifaceted unity,

the truth of the faith resonates not as a mono-phony but as a sym-phony, not as a homophonic, but as a polyphonic melody composed of the many apparently quite discordant strains in the contrapuntal interplay of law, prophets, Gospels and apostles.¹¹⁹

The Church also provides a way of distinguishing between more socio-cultural expressions of faith and legitimate ones in harmony with Tradition.¹²⁰ For Ratzinger, the interpretation of Revelation by social movements such as the feminist, new age or ecological movements is often done apart from the living context of

¹¹⁵ RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 24.

¹¹⁶ RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 124.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 83. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Truth is Symphonic: Aspects of Pluralism*, Ignatius, San Francisco 1987, 7-15 and 37-64.

¹¹⁹ RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 83-84.

¹²⁰ RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 357.

the Church and observes harshly that often these movements are actually “only a summation of egoisms”.¹²¹ He speaks in a similar negative tone about specifically Marxist understandings of faith related to a local context alone (but not the universal Church) in terms of both of local level ecumenism and liberation theology.¹²² These expressions contrast with a plurality in interpreting and expressing Revelation which arise from a pre-given unity rooted in Christ. For Ratzinger, since the Church facilitates a participation of all its members in the one Christ, it enables a unity among different expressions of the faith above the fragmentation of egos, cultural and minority interests. He writes,

The belief that we have all become a single new man in Jesus Christ will always call us to let the separating particularity of our own egos, the self-assertion of human selfhood, melt into the community of the new man Jesus Christ.¹²³

For Ratzinger, the very possibility of holding together multiplicity in the faith in a non-contradictory unity is connected to the Trinitarian dimensions of Church revealed in the economy of salvation and in particular the work of the Spirit. The German pastoral theologian, Michaela Hastetter, notes that in Ratzinger’s work on plurality, “the incarnational-christological element, connected to the work of God in history and in the Church, is elaborated through the Christological-pneumatological perspective, where the newness and continuity of the living Church are guaranteed”.¹²⁴

¹²¹ J. RATZINGER, *Die Situation der Kirche heute, Hoffnungen und Gefahren*, in *Festvortrag beim Priestertreffen und Ansprache beim Pontifikalamt anlässlich des 60 jährigen Priesterjubiläums von Kardinal Josef Frings*, Druckerei Wienend, Köln 1970, 15. See also J. RATZINGER, *Identifikation mit der Kirche*, in J. RATZINGER, K. LEHMANN (edited by), *Mit der Kirche Leben*, Herder, Freiburg 1977, 35.

¹²² RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 299.

¹²³ J. RATZINGER, *The Meaning of Christian Brotherhood*, Ignatius, San Francisco 1993, 55.

¹²⁴ M. HASTETTER, *Die Bedeutung des Symphonischen Denkens des ‚Mozarts der Theologie‘ für die Pastoral*, in M. HASTETTER, C. OHLY, G. VLACHONIS (edited by), *Symphonie des Glaubens*, EOS Verlag, St. Ottilien, 2007, 36. She writes, “das inkarnatorisch-christologische Element, jene Bindung an das geschichtliche Handeln Gottes, wird in der Kirche also ergänzt durch die christologische-pneumatologische Perspektive, die, wo die Neuheit und Kontinuität der lebendigen Kirche zugleich gewährleistet” (English translation mine). In order to highlight this she notes that Ratzinger points to the notion of “Geist-Sacraments,” in J. RATZINGER, *Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort*, in «Internationalische Katholische Zeitschrift» 27 (1998) 435.

a) History, Contextuality and Charisms

A certain multiplicity in the faith within a unity of truth is possible due to the work of the Spirit. Ratzinger comments on Bonaventure's understanding that the charismatic and theological interpretations offered by the Church Fathers and the saints,¹²⁵ presented new dimensions to understanding the interpretative criterion of the whole Church as People of God rather than just the interpretative criterion of the canon of Scripture alone.¹²⁶ In the *Theology of History in St Bonaventure*, he writes:

The 'Holy People of God' which is the Church of the present is here placed side by side with the classical saints of theology, that is, with the Fathers of the Church; and the Church of the present is understood to be a new criterion of interpretation with equal rights.¹²⁷

Furthermore, for Bonaventure, Francis and Dominic become witnesses to this progressive principle of interpretation since the Church has confirmed their sanctity.¹²⁸

In his own later theology, Ratzinger highlights this progressive principle of interpretation through the spirit given to the People of God. He compares the role of the Franciscans and Dominicans in the thirteenth century to the New Ecclesial Movements today. Both point to the importance of reception as part of the pneumatic, interpretative criterion of the faith and allow for new developments in the expression of Revelation. The New Ecclesial movements aim like the monastic movements of the past, to "live out the Gospel radically," and to evangelise through living the "evangelical life".¹²⁹ They represent a radical charismatic interpretation of the faith for new contexts in ways that are suited to the meaning sought for by contemporary generations. For Ratzinger the New Ecclesial movements thus open up the "surplus" or universal dimension within the notion of apostolic succession representing the universal commission of all in the Church to hand on the faith.¹³⁰

As Ratzinger highlights, Bonaventure clarified that the mystical interpretations of the Word of God evident in Francis and revealed at the highest level

¹²⁵ RATZINGER, *Gesammelte Schriften: Offenbarungs-Verständnis und Geschichts-Theologie Bonaventuras*, 539; RATZINGER, *The Theology of History in St Bonaventure*, 77-80.

¹²⁶ RATZINGER, *Gesammelte Schriften: Offenbarungs-Verständnis und Geschichts-Theologie Bonaventuras*, 542; RATZINGER, *The Theology of History in St Bonaventure*, 82.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Cfr. *ibidem*, 82.

¹²⁹ Cfr. J. RATZINGER, *New Outpourings of the Spirit*, Ignatius, San Francisco 2007, 45-46.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*, 38.

of love were consistent with the knowledge of Christ given to the apostles and therefore with the hierarchical form of the Church.¹³¹ Later in his own theology Ratzinger comes back to that connection. While the multiple and charismatic forms in which the faith is lived out may appear too radical for those in positions of hierarchical authority in the Church, he sees that Church authorities have to learn a certain “selflessness” (*Selbstlosigkeit*) to assent to them. On the other hand, those expressing different charisms need to learn to submit to the universal Church in order to recognise the importance of unity. They are not to see themselves in opposition to the whole Church and hence her theology, but are to learn from her, just as the whole Church is to be open to learning from them in order to be true to itself and its pilgrim and pneumatic identity. He writes,

Each side has to learn from the other, has to let itself be purified, must bear with the other and find its way to those attitudes of which Paul in speaking in his great hymn to love (1 Cor 13:41ff). Thus movements ... must be warned that they are a gift made to the Church as a whole and that they need to submit to the demands of the whole in order to remain true to their own nature.¹³²

b) Multiplicity and unity: the context of Ecumenical and Inter-Religious Dialogue

Ratzinger’s understanding of ecumenical and inter-religious dialogue also demonstrates that his openness to different interpretations of Christian Revelation is central to coming to a fuller understanding of the truth of Revelation.¹³³ He recognises the “inner wholeness of faith;” that all expressions of Christianity belong within the Catholic whole, the Church of Christ.¹³⁴ For the interpretation of Revelation, this involves examining different expressions of Christianity in their particularity and asking whether these can be changed without changing the essence of the faith.¹³⁵ Within an ecumenical context, Ratzinger outlines the importance of hermeneutics for this task of constantly re-interpreting Revela-

¹³¹ Cfr. RATZINGER, *The Theology of History in St Bonaventure*, 93.

¹³² *Ibidem*, 45-46.

¹³³ Cfr. J. RATZINGER, “Anglican-Catholic Dialogue: Its problems and hopes,” in *Church, Ecumenism and Politics*, St Pauls, Slough 1988, 83.

¹³⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Die Erste Sitzungsperiode des zwieten Vatikan Konzils: Ein Ruckblick*, Bachem, Cologne 1963, 47. “Ecumenical should mean ... to support the inner wholeness of faith, and thus make the separated brother aware that everything truly Christian finds shelter in the Catholic”, cited in A. NICHOLS, *The Thought of Benedict XVI*, 81.

¹³⁵ RATZINGER, “Anglican-Catholic Dialogue: Its problems and hopes,” in *Church, Ecumenism and Politics*, 82.

tion and highlighting new angles. He writes “hermeneutics is about apprehending the word with an understanding which at the same time discovers in it new possibilities”.¹³⁶

The importance of combining the metaphysical and historical dimensions in an ecumenical context is vital. For Ratzinger, a socio-linguistic or cultural-linguistic approach to ecumenism, confines it to the level of empirical experience, and doesn’t yield any new insights on Revelation because it is unconnected to metaphysical truth and therefore is unconnected to redemption which impacts life. Ratzinger writes in the context of Anglican-Catholic dialogue that “the question arises whether it (ecumenism) is a matter of truth at all, or just of comparing different customs and finding a way of reconciling them”.¹³⁷

For Ratzinger, the Church’s interpretation of Revelation can also be purified by dialoguing with other world religions. Like his approach to ecumenism, his approach to inter-religious dialogue has to go beyond a metaphorical approach to religion or the idea that all religions are simply different cultural expressions of the same reality. Ratzinger criticises the view of Paul Knitter or John Hick that Christian “symbols” for God¹³⁸ are merely metaphorical and interchangeable with those of other world religions since none of them can access reality.¹³⁹ The document *Dominus Jesus* highlighted the uniqueness of Christ and reflected Ratzinger’s views on Christ as “valid and binding truth” expressed in his book, *Truth and Tolerance*.¹⁴⁰ Here Ratzinger noted a view prevalent in some inter-religious theology that Jesus Christ is now seen as one moral figure among many, each partially representing the truth, but none capable of revealing it entirely.

For Ratzinger the centrality of Christ for salvation means that truth is manifested in Christ “in a form that cannot be exchanged with some other symbol”.¹⁴¹ Christianity is not an ‘absolute religion’ among ‘relative’ religions but combines

¹³⁶ *Ibidem*, 82. Hermeneutics means reading the statements of both parties in the “context of the whole tradition and with a deeper understanding of Scripture,” in order to “show(s) up much that is new”.

¹³⁷ *Ibidem*, 83.

¹³⁸ RATZINGER, *Truth and Tolerance*, 52; 119.

¹³⁹ RATZINGER, *Introduction to Christianity: Yesterday, Today and Tomorrow*, «Communio» 31/3 (2004) 489.

¹⁴⁰ Cfr. RATZINGER, *Truth and Tolerance*, 120 and cfr. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Dominus Jesus*, CTS, London, 2000, reflecting Ratzinger’s stance reaffirming his commitment to the centrality of Christ for the salvation of all human beings as distinct from being merely one way among many others.

¹⁴¹ RATZINGER, *The Church and Scientific Theology*, 336. Unlike the Hindu myths which recount impressive stories about the descents of the god Krishna, the Christian faith affirms that Jesus came into the world not merely symbolically but in historically verifiable reality;” *Truth and Tolerance*, 254. See also RATZINGER, “Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges,” in RATZINGER, *Grundsatz-Reden*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2005, 36. Ratzinger

‘enlightenment’ with religion, to meet requirements for universality¹⁴² and to meet reason in its search for truth. Christian faith is not just based on a mythical knowledge. In *Truth and Tolerance*, he explains that Christian theology as it emerged in the second century was seen to correspond more to a philosophical wisdom (due to its connection to universal truths accessible to reason) rather than ‘religions’ which were based on myths. In the early Church, Christ was also depicted as a philosopher with a philosopher’s staff as he gave a meaning to life and the problem of death.¹⁴³ Christianity and its connection to reason was seen in such sharp contrast to mythical religions from surrounding religions, that it was often termed a–theistic.¹⁴⁴ As a philosophy, its core message was that what unites all human beings of all cultures and religion are not interchangeable religious rituals or cultures, but “the question of truth”.¹⁴⁵ Hence religion should have the effect of transforming one’s life.¹⁴⁶ Ratzinger goes on to assert that, “no one dies for interchangeable myths; [...] nor is it possible to live on a hypothesis; after all, life itself is no hypothesis but rather unrepeatable reality upon which rides an eternal destiny”.¹⁴⁷

Without this recognition that religion is based on searching for truth referents, the real “difference” between different religions is ignored in dialogue.¹⁴⁸ Ratzinger recognises that due to the influence of the Enlightenment, more mythological understandings of different World Religions are common today. After Kant, and influenced by Voluntarism, religious concepts are seen as interchangeable at the level of phenomenological reality, while the reality itself to which they point is seen as noumenal and completely inaccessible.

points out that the absoluteness of a Monotheistic God means that this god is of *universal* appeal, transcending all national boundaries.

¹⁴² RATZINGER, *Truth and Tolerance*, 82.

¹⁴³ Ratzinger speaks of Christian theology as the true philosophy drawing from Justin Martyr’s understanding. He also notes Hans Von Balthasar’s comments on this in J. RATZINGER, “Philosophie, Christentum, Mönchtum,” in *Sponsa Verbi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, 340–387. Cfr. J. RATZINGER, *Faith, Philosophy and Theology*, «Communio» 11/4 (1984) 351.

¹⁴⁴ Cfr. RATZINGER, *Truth and Tolerance*, 170.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 82–83.

¹⁴⁶ Cfr. RATZINGER, *Salt of the Earth*, 21.

¹⁴⁷ RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 62.

¹⁴⁸ Cfr. *ibidem*, 21. See also M. MCCAUGHEY, *Reason, Reality and the Re-personalisation of Being*, in «REA: A Journal of Religion, Education and the Arts», no. 7 (2011), “Ratzinger characterises the effects of the third wave of de-hellenisation in a similar way: the rejection of reason results in a cultural and religious pluralism which favours relativism in favour of the truth of being. He also notes that deism and voluntarism have resulted in a popular secular view of faith that is no longer something that has the ability to explain and penetrate everyday human life and its meaning, but is ‘pure paradox.’”

The full weight of Ratzinger's concerns about the separation of faith and reason and its effect on religion are expressed in his Regensburg address as Pope which detail the effects of what he calls "the third wave of de-hellenisation". Since the link of faith with reason has been severed, there is a resultant cultural and religious pluralism which favours relativism. Since no religion is seen as connecting to truth and ultimately to matters of salvation, my life or death, then it doesn't seem to matter what religion one chooses. These ideas are echoed by Charles Taylor who also recognises that associated with modernity is a new 'tamed' form of religion and a new form of religious believer: the modern invulnerable "buffered-self" to whom a multiplicity of faiths has little effect once "being like them is not an option for me".¹⁴⁹

Ratzinger also critiques a form of inter-religious dialogue which emphasizes mystical union and completely ignores any religious concepts or doctrines. This confines religion to the spiritual and private sphere, effectively undermining religion and theology,

When God is confined to the private realm, then the various expressions of faith which do exist in the public realm are seen as interchangeable. Each religion is seen to merely reveal aspects of the truth and are just symbols of God, but that God in Himself cannot be known. The most important aspect of any religion becomes the mystical element or the contact with the ineffable which it offers and that this can lead to a great peace among world religions if "each recognises the other as a different way of reflecting the One Eternal Being".¹⁵⁰

For Christianity, based on the Incarnation and God's action in the world, God enters inter-religious dialogue and theology only when dialoguers speak about real life and God's transformative power in their lives. Here the emphasis is metaphysical rather than mythological. Ratzinger speaks of those in dialogue "bringing themselves into the dialogue," which involves God. As Ratzinger puts it,

Only when man brings himself into the conversation, then God too is involved in some way or other [...] only when man brings himself into the conversation does the *logos* of all being enter, along with the *logos* of human being, into the words of human speech.¹⁵¹

¹⁴⁹ RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 67. See C. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge-London 2007, 304. Also, RATZINGER, *The changeable and unchangeable in theology*, «Theology Digest» 10 (1962) 71-76.

¹⁵⁰ RATZINGER, *Introduction to Christianity: Yesterday, Today and Tomorrow*, 488.

¹⁵¹ RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 61.

IV. CONCLUSION

In this paper we have engaged with the foundations of Ratzinger's theological approach through examining the influence of his study of the theology of history in St Bonaventure as well as influences from other Catholic theologians such as Augustine, Guardini and Newman. Acknowledging the pilgrim and pneumatological context of the Church in history is central to understanding how Ratzinger does theology and approaches the interpretation of Revelation. Theologians are called to participate in Christ's prayer relationship with the Father within the faith community of the Church giving them real experiential knowledge of God in Christ which also gives a way of interpreting reality. This faith knowledge goes beyond rationalistic, exact knowledge yet offers certainty through entry into divine love and relationship and entry into God's providential care for the world. Theology, for Ratzinger, is therefore to be done "through the lens of the pure in heart," or in the form of Mary-Church, bringing members through faith into the subject of the Church and the living memory of the Christ event, which constantly brings to light new perspectives on Revelation. This lens of the pure in heart also allows for new insights into Revelation through dialogue with agnostic seekers,

other Christians and those of other world religions once all are genuinely seeking the *logos* and therefore related to the Christ event and the Church. At all times humility and openness to the other is central to this interpretative approach in history, and yet rooted in the view that truth (which is a person) is indeed accessible.

It is my hope that this exploration of aspects of Ratzinger's theological approach will help underpin a theological attitude which participates in Christ through the Holy Spirit, is rooted in contemplative holiness and which, through humility, distinguishes truth from graspable certainty. Such an approach is never content to reduce Revelation to historicist fundamentalism nor return to a narrow, propositional interpretation. Nevertheless it holds the centrality of Christ as the truth and continues through the gift of the Holy Spirit to seek and search for a fuller insight into this person, the memory of which the Church holds in history. It opens to creative fidelity, the discovery of new insights into Revelation through the Spirit's expression in ever new contexts, times and places without an accommodation to relativism, the ideological grasping of modernity or the fashionable fluidity of a postmodern culture.

ABSTRACT

For Ratzinger, the truth of Revelation (as person) cannot be confined to empirical, positivistic statements. His interpretation of Revelation centres on a deeply mystical view of faith, which, through the Church, gives access to a real experiential knowledge of God in Christ. His view of history, tradition and categories of wisdom and purity of heart give eyes to see the work of the Spirit in symphonic-multiplicity and facilitate new insights through dialogue with the *logos* in new contexts. New insights into Revelation are given without an accommodation to relativism, the ideological grasping of modernity or the fashionable fluidity of a postmodern culture.

ALBERT THE GREAT ON THE EUCHARIST AS TRUE FOOD

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO*

St. Albert the Great defines the Eucharist as “spiritual food,”¹ by stating that “the ultimate effect of this Sacrament is the grace of spiritually eating and drinking.”² For this reason, he devoted a prominent place to this dimension of the Eucharist in his studies, which the *Doctor universalis* exposed by making extensive use of his massive knowledge of natural sciences.³ Indeed, among his many areas of interest, Albert researched into the process of nutrition in living beings and particularly in human beings. Enriched through time, his investigation led to a systematised understanding, which was not reduced to the mere commentary on the works of Aristotle.⁴ In these pages I will discuss the Eucharist as true food according to St. Albert considering especially the work *De corpore Domini*, written at the end of his life.⁵ There, his great intellectual skills are re-

* Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid, España).

¹ “The Eucharist is described as spiritual food” (D. STONE, *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist*, I, Longmans, New York 1909, 320).

² “[C]um ultimus effectus sacramenti sit gratia cibationis et potationis spiritualis [...]” (ALBERTUS, *De sacramentis*, tr. 5, p. 1, q. 4, a. 5, ed. Colon., 64, vv. 58-59). So Burr says: “The notion of Christ as spiritual food is important to Albert” (D. BURR, *Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1984, 17).

³ «[I] simbolismo delle specie eucaristiche come nutrimento spirituale del corpo mistico ha talmente occupato il S. Dottore da fargli quasi esaurire l’universalità della sua scienza, onde illustrare con precisione e forza descrittiva le profonde analogie che vigono tra il cibo materiale del pane e del vino e il cibo spirituale delle carni e del sangue del Redentore» (A. PIOLANTI, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l’Eucaristia in S. Alberto Magno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1939, 159).

⁴ See J. CADDEN, *Albertus Magnus’ Universal Physiology: the Example of Nutrition*, in J.A. WEISHEIPL (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, 338.

⁵ “It is generally admitted that *De sacrificio missae* and *De sacramento* (if authentic) are very late compositions, perhaps his last” (J.A. WEISHEIPL, *The Life and Works of St. Albert the Great*, in WEISHEIPL [ed.], *Albertus Magnus and the Sciences*, 42). Therefore, the work could be written between 1275 and 1279. For the authenticity of this treatise, see H.-J. VOGELS, *Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts des Grossen*, «Theologie und Philosophie» 53 (1978), 102-119. An English translation of this treatise is recently appeared: *Albert the Great, On the Body of the Lord*, translated by Sr. A.M. SURMANSKI, OP, *The Fathers of The Church mediaeval continuation* vol. 17, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2017.

flected, which made him able to combine his philosophical knowledge and his mastery of natural sciences with theology.⁶

Before focusing on this dimension of the Eucharist, I will first sketch out St. Albert's ideas on Eucharist.⁷ According to him, the Body of Christ is truly present in the sacramental species; he thinks that the Body of Christ is also present in the stomach of the disciple when he receives the Eucharist, and even in the stomach of someone who receives it unworthily; indeed, in general, the Body of Christ in its integrity is present wherever one can see the consecrated species of bread and wine. However, if someone receives unworthily the Body of Christ, he does not receive its beneficial effects but rather great damage. By transubstantiation, the bread and wine are entirely changed and instead the Body and Blood of Christ become present, so that nothing of the bread and wine remains after the consecration of the Mass. However, they are neither destroyed nor undergo a natural mutation. After the consecration, the accidents of bread and wine remain without a subject, but they retain their physical properties. At the same time, despite Christ being present in these species, he is not subject to physical conditions affecting such accidents.

* * *

Commenting on the famous words from the Gospel of John in which Jesus says that His Flesh is true food and His Blood is true drink (Jn 6:55), Albert says that the type of nourishment provided by this food is spiritual and its aim is that we remain in Christ, since he, by his union with the divinity, is the source of perpetual life.⁸ But in what sense is the Eucharist not just food but rather 'true' food (*vere est cibus*)? The 'truth' of this food proceeds from the first cause that makes it food. To be food is to contribute to life in a vegetative way. However, in the case of the Eucharist, this food contributes to the truest life possible for a man, the life of grace and glory. Since this is the highest life, in this food the notion of 'food' is used in the most perfect mode (*maxime habet rationem ciborum*)

⁶ See H. ANZULEWICZ, *The Systematic Theology of Albert the Great*, in I.M. RESNICK (ed.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden/Boston 2013, 64.

⁷ For a more complete summary of Albert's doctrine of the Eucharist than mine, with the pertinent references, see STONE, *A History of the Doctrine of the Holy Eucharist*, I, 320-322; BURR, *Eucharistic Presence*, 16-19.22-23; G. MACY, *Theology of the Eucharist in the High Middle Ages*, in I. LEVY, G. MACY, K. VAN AUSDALL (ed.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Brill, Leiden/Boston 2011, 385-387.

⁸ See ALBERTUS, *Super Io.*, VI, 55, ed. A. BORNET, 275. *The Commentary to the gospel of John* could be composed between 1256 and 1257: see WEISHEIPL, *The Life and Works of St. Albert the Great*, 34-36.

because there is nothing else mixed with it. Something similar happens with the Blood of Christ, which can be called ‘drink’ in a supreme degree, then it does not include any contrary, i.e. there is nothing in it that does not contribute to the main purpose of a drink, nothing in it hinders the development of the life of grace.

The most attentive account of this issue is found in one of Albert’s Eucharistic treatises, *De corpore Domini*; this work belongs to the main explanations of the Sacrament of the Eucharist made by him, along with his *De Sacramentis*, his *Commentary on the Sentences* and his *Commentary to the liturgy of the Mass*. We will pay attention to a distinction where Albert wonders how the Eucharist can fit into the genre of food.⁹ Thus, in the first chapter of the first treatise, he speaks about the nobility of this Sacrament, in the second one, about its sweetness and flavour, in the third one, about its preparation and, in the fourth one, about its sweetness to work. He compares the Eucharist with other foods that would prefigure it in the Old Testament and would show some of its eminent prerogatives.

The fifth chapter deals with the nutritional power of the Eucharist; so he compares the Sacrament with other foods. He explains that the Church, without this spiritual food, would be faint with hunger. He notes that common foods only contribute to life under a participation in a heavenly power. Of course, it is also necessary the presence of a corporeal element, i.e. the natural heat in them, which nature is igneous.¹⁰ The heat of the fire manages to separate the larger parts from the subtlest and to produce the assimilation of the subtle parts in the subject that makes digestion. However, fire contributes to nutrition only with the help of a heavenly power because the ‘assimilation’ requires ‘equalization’ (*aequalitas*), which can only come from the ‘equality’ of heaven. Indeed, Albert ascribes particular importance to heaven in the natural process of nutrition, particularly to the heat of the sun and to its influence on the sublunary world.¹¹ In a similar way, a heavenly power resides also in the Eucharist, the most prominent one, because, in it, God gives to the Church the best food. Somewhat later, he tells us that our body could not have been configured to image the body of Christ (Phil 3:20-21)

⁹ “Quomodo hoc sacramentum sit in genere cibi?” (ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, ed. A. BORGNET, 230).

¹⁰ Cf. ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 5, ed. A. BORGNET, 252. “The analogy with cooking, which is the basis of the Galenic account of digestion, reinforced the importance of heat. Appropriate because of its association with food and its role in visible substantial change, the idea of coction provided a strong explanatory image for Albert, as it had for his predecessors” (CADDEN, *Albertus Magnus’ Universal Physiology*, 327). The heat belongs to the stomach, which is helped by other entrails close to it: see ALBERTUS, *De animalibus*, l. 1, tr. 3, c. 3, ed. STADLER, 199.

¹¹ See ALBERTUS, *De nutr.*, tr. 1, c. 3, ed. A. BORGNET, 330; IDEM, *De homine*, 1,3,3 (3), ed. Colon., 108, vv. 31-35; 1,4, ed. Colon., 111-112.

without the help of this food in which such heavenly power is contained. This power is, in turn, the ‘treasure’ content in heaven (Deut 28:12).

As also stated in the *Commentary on the Gospel of John*, the Eucharist could be called ‘food,’ even in a more proper sense than ordinary food.¹² In fact, other foods are nutritious thanks to the celestial power contained in them but in them there are lots of mixed things that are not useful for living beings. However, in the Eucharist there is the “truth of food” in the highest measure. In the case of ordinary food, our digestive power has to ensure the separation of “true food” from impurities. The stomach separates the earthy portion of the food and expels it and so is also the work of liver and veins. In addition, the bitterness and other food excrements must be set aside and expelled in various ways. However, in the Eucharist there is only the “true food”, without any impurity, as Albert stated talking about John. For this reason, the Eucharist deserves to be called true food and true drink.

The nature of nourishment of the Eucharist should not be explained as a kind of metaphor. So John says that it is a ‘true’ food in such a way that, if we omit eat it, life would become impossible for us (Jn 6:54). This food satisfies men to the point that everybody who takes it does not desire any other sustenance, although he has to take additional nourishment to support the body. The sustenance provided by the Eucharist suppresses the desires for honor, pleasure, wealth, etc. Therefore, it eliminates every sort of hunger, unless the disciple voluntarily abandons the communion with Christ. According to Albert, hunger reaches the living being when the truth of food is corrupted and missing; at that moment, the members of the body require a new nutrient. However, this food is not capable of suffering any corruption that may cause its disappearance, so that it awakes a yearning within the disciple. For this reason, the Saints want that this food remain in them after the sacramental Communion.

Then, Albert, after comparing the Eucharist with the natural food as participation in heavenly power and as bearer of the truth of food, now he says that the nature of the food is to nourish the living being through a principle of life.¹³ Appealing to Aristotle, Albert recalls that the first mover of nutrition must be the nutritive power of the living being, which acts on the food to assimilate it in its body, by extending the influence of its soul on the assimilated matter.¹⁴ In the case of Eucharistic food, Christ himself is who, by special liberality, puts Himself in this food; so, in the Sacrament there is the source of all life, which is Himself. The Father gives the life to the Son and He, by his very presence, delivery it to

¹² See ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 5, ed. A. BORGNET, 253.

¹³ See *ibidem*, 254.

¹⁴ See IDEM, *De an.*, l. 2, tr. 2, c. 2, ed. Colon., 85, vv. 52-63.

the Sacrament. Thus, the Eucharist brings to the Christians the life of the grace and the glory. Such a life is spiritual, i.e. “intellectual.”¹⁵

Despite being a “true food,” the Eucharist differs from other common foods because they nourish living beings in order to preserve their temporal and mortal life, while this Sacrament provides immortal life.¹⁶ We have also a philosophical justification of this thesis. When there is a defect in conventional feeding processes, it can be attributed either to the nutrient, or to the living being that is being fed. In the case of the Eucharist, the food may not be beneficial for the communicant because of the lack of his preparation or readiness, but certainly there cannot be any defect in the nutrient as such, because it always contains the power to lead the recipient to eternal life.

Another feature of the Eucharistic food that differs from common foods is highlighted by a famous passage of St. Augustine: “I am the food of the fully grown: grow, then, and you will feed on me. You will not change Me into yourself like the food your flesh eats, but you will be changed into Me.”¹⁷ Albert agrees with the conception of the nutritional activity implicit in the words of Augustine and he explains it in the light of his personal Aristotelian background. According to Albert, conventional food acquires the power to nourish from vegetative soul itself, which has to exercise a transformation in it in order to make it nutritious in act; the soul makes it ‘similar’ to the living being that is being fed: therefore, nutrition is ‘assimilation.’ But this means that the nutrient cannot overcome the nature of the living being that it will nourish: if the living being is corruptible, its food becomes part of a corruptible body and, sooner or later, it will eventually be corrupted. Consequently, if the Body of Christ would nourish the Christian in the same way of the ordinary food, then the disciple would remain mortal and the food itself would be lost with him. Nevertheless, just the opposite takes place, namely, that the Body of Christ transmutes Christians into Him, so that their weakness is overcome and they gain strength and even eternal life.¹⁸

¹⁵ See IDEM, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 5, ed. A. BORGNET, 255.

¹⁶ See *ibidem*.

¹⁷ “Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me” (AUGUSTINUS, *Conf.*, VII, 10, 16, CC 27, 103-104, vv. 18-20). This text is read in the light of Jer 15:19 (Vulg: “Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos”). Shortly later, Albert also quotes Lam 5:21: “Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.” See ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 5, ed. A. BORGNET, 256. The famous passage of Augustine also appears at the very beginning of the treatment of the Eucharist in his *Commentary on the Sentences* (IV, d. 8, A, a. 1, sol., ed. A. BORGNET, 175).

¹⁸ In the *Commentary on John*, he argues, for the same reason, that the Body of Christ in the Eucharist cannot be corruptible: “[I]n corpore Christi (quod est res et sacramentum) hoc mirabile est accipere, quod quamvis ipsum fuerit passibile quando dedit in coena, et impassibile sit hodie, et semper fuerit post resurrectionem, et cum ipsum dederit ut cibum in sacramento:

In this regard, we can recall a passage from the commentary on the *Sentences* of Peter Lombard, where, after having joined the tradition that refers to a *spiritualis manducatio*, he questions how can the Eucharist still be called ‘food’ despite of its many differences with respect to ordinary food.¹⁹ Certainly, Christ is neither divided, nor cut, nor masticated, nor undergoes any digestion but, on the contrary, he transforms the believer into His likeness. Albert responds by appealing to three different ways of ‘eating’ the Body of Christ: a generic one, by joining the Mystical Body of Christ through faith and charity, which was possible even before Incarnation; a more proper one, by meditation and contemplation of the Sacrament of the Eucharist, which would be also possible during the Old Covenant to the extent that the Eucharist as Sacrament had been announced; a third one, by which one can obtain the grace of communion with the Body of Christ by receiving the Sacrament, because in it such grace is present “as medicine in its glass and the thing caused in its cause.”²⁰ In this sense, Albert declares, there is some similarity between common food and the Eucharist, but it is not complete. The main difference is expressed by the words of Augustine, which are cited here again, according to which the believer is ‘assimilated’ to Christ through the Eucharist and not vice versa.²¹ The reason of this is that, in every union, the weakest component is assimilated to the strongest one but the opposite is not true. Moreover, as later will be repeated in *De corpore Domini*, he says that, if Christ would be assimilated to the being of the believer, then the Sacrament would be useless. Therefore, all physical processes involved in the sensible eating of the Eucharist (fraction, mastication, digestion, etc.) affect only the sacramental species, but not the Body of Christ properly speaking.

Coming back to the discussion of *De corpore Domini*,²² Albert explains that the ‘assimilation’ of the believer to Christ does not dissolve the Christian in Him

tamen nullam in sacramento, vel tunc, vel postea sustinuit passionem. Non enim ibi exhibuit ut passibile vel non passibile: sed ut passibile exhibuit in cruce in redemptionem, ut impassibile in coelo exhibet ut glorificativum nostrorum corporum: sed ut spiritualem cibum exhibet in sacramento. De exigentia autem talis cibi non est ut patiat, sed potius ut nos ad se et in se convertat. Et in hoc salvatur veritas nos spiritualiter cibantis: quia spiritualiter cibatur, sive spiritualiter sive sacramentaliter manducetur. Et ideo non exhibet in sacramento corpus suum nisi in veritate substantiae, et in veritate cibantis. Ad veritatem autem substantiae corporis Christi, et ad veritatem cibationis, non exigitur quod sit passibile vel impassibile. Et ideo nec actum passionis, nec actum impassibilitatis ibi exhibet” (ALBERTUS, *Super Io.*, VI, 64, ed. A. BORGNET, 282).

¹⁹ See ALBERTUS, *Super Sent.*, IV, d. 9, a. 2, ed. A. BORGNET, 216.

²⁰ “[P]erceptio gratiae communionis corporis mystici, et ex propria causa sacramentali. Et haec manducatio spiritualis numquam separatur a sacramentali: quia hoc modo spirituale accipitur in sacramento, sicut in vase medicina, et causatum in causa” (*ibidem*, 217).

²¹ In a similar way, he quotes the words of Augustine in ALBERTUS, *De sacramentis*, tr. 5, p. 2, q. 3, ed. Colon., 66, vv. 48-50.

²² See ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 5, ed. A. BORGNET, 256.

in the same way that common food loses its identity and individuality in the subject who assimilates it. On the contrary, as the Son assumed humanity of Christ without consuming it, the Christian is not consumed by the divine food that he receives. Albert develops this argument in order to declare also the union of Christ with his mystical body, the Church. If it is called “Body of Christ” is precisely because, by receiving His Body and His Blood in the Eucharist, the Church, without abandoning its very nature, is assimilated to Christ thanks to the breath of life and the life-giving warmth of the truth (*sibi eam sibi assimilando in spiritu vitae et calore veritatis vivifico*).²³ It is surprising that, among the quotations from Scripture provided on this page about the Church as the mystical body of Christ, especially after quoting the fourth chapter of *Ephesians*, he has omitted the following verse from the next chapter, which fits pretty well with such a statement about food plus warmth in the context of the marriage between Christ and His Church: “Nemo enim unquam carnem suam odio habuit: sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam” (Eph 5:29; see 1 Thess 2:7).

Finally, Christ behaves as a good shepherd who admirably grazes his flock and gives it to eat his own Body and thus transforms it into his Body; so, by evoking the wedding hymn sung by Adam, He makes Christians flesh of His flesh and bone of His bones (Gn 2:23).

The third aspect in which the Eucharist differs from ordinary food is its character of general nourishment of both soul and body.²⁴ It nourishes the soul by the *spiritualis manducatio* while it nourishes the body by the *sacramentalis manducatio*, so that this Sacrament comforts not only the soul but also the senses. So, Albert listed three traits in common with other foods (to feed through the celestial force, the true nutrient substance in it and the vital principles) and three traits that differ from them (to be root of immortality, to be transforming but not transformed and to be food for the soul and not just for the body).

The sixth chapter deals with the affinity between food and the subject that is fed, because of their mutual similarity. The Aristotelian nutritional theory that nutrition is a certain assimilation of the nutritious element to the subject appears again. So Albert infers that, if the Eucharist is the most nutritious food, it also will be the most similar to its consumer. Actually, according to Aristotle,²⁵ nutrient and the nourished should be first unlike, but the digestion converts the unlike into alike, by assimilating it to the subject (*nos quasi digerendo nos sibi assimilat*).²⁶ Now, in the present case of a spiritual food, such assimilation should

²³ *Ibidem*, 257. About the influence of the Eucharist on the Church as mystical body of Christ, see PIOLANTI, *Il corpo mistico*, 168-179.198.

²⁴ See ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 5, ed. A. BORGNET, 258.

²⁵ See IDEM, *De an.*, l. 2, tr. 2, c. 5, ed. Colon., 88-90; IDEM, *De homine*, 1,3,1, ed. Colon., 107-108.

²⁶ See IDEM, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 6, ed. A. BORGNET, 260.

not be suffered by the food but, on the contrary, the one fed will be assimilated to the food that he receives. The first assimilation of the Christian to the Sacrament occurs through contrition for sins. Furthermore, there is an assimilation of devotion, as the Christian's heart is ignited by the fire of love awakened in meditation of Christ's love (Ps 38:4). The second assimilation concerns the 'image': a Christian is assimilated to the image of the eternal Son of the Father, whose image was the model for the creation of humans; this image was also restored by the Redemption and, in particular, by this Sacrament. Other similarities between the food and the fed are the common human nature, shared by both; the beauty of virtue which embellishes the believer thanks to the Eucharist; the misery due to sin, largely assumed by Christ, not under the aspect of guilt but only of punishment.

The seventh chapter examines the pervasiveness and subtlety of the spiritual nourishment. Nutrition means that food must penetrate members and this cannot happen without some subtlety of the nutrients, since, as Aristotle says, subtle substances are penetrating.²⁷ Then Albert provides a description of the bodily organs responsible for human nourishment: he mentions teeth, stomach, veins, liver..., with their own functions. He makes use of his Galenic sources, which enumerate four digestions: the first one begins in the mouth and is completed in the stomach; then, the vital juice is extracted from food and is led to the liver, which produces blood as resulting product of the second digestion; the third one happens in the veins when blood reaches them; finally, there is a fourth digestion that takes place in the members of the body, when the result of the former process is finally assimilated by its transformation into a likeness of them.²⁸

Similarly, the Eucharist nourishes the soul so that it is spiritually masticated by a "spiritual fraction." The believer confesses the integrity of the Body of Christ in the Sacrament, despite of being (apparently) broken in the fraction of bread and chewed by the teeth of the Christians.²⁹ The breaking of bread only takes place in the Eucharistic species and this happens for the sake of its meaning; in fact, the reason for the reservation of these species, once the substantial subject that was holding them (the bread) has disappeared—in whose place is now present the Body of Christ—is precisely their function of communicating the meaning

²⁷ See IDEM, *De gen. et corr.*, l. 2, tr. 7, ed. Colon., 182, vv. 3-5.

²⁸ See CADDEN, *Albertus Magnus' Universal Physiology*, 335-336.

²⁹ "Hoc igitur modo perficitur etiam nutrimentum animae in sacramento, ut scilicet spiritualiter masticetur [...]. Omnibus tamen his praenotandum, de primo, scilicet de masticatione, dicturus, praemittit de fractione quod est de fidei veritate in hoc sacramento, quod fractio quae fit in sacramento sive per manus sacerdotis in altari, sive etiam per dentium fidelium in ore, quando sacramentaliter sumitur sacramentum, non est in corpore Christi: quia illud non frangitur, sed manet integrum et sanum et illibatum in qualibet parte formae sacramenti fractae" (ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 7, ed. A. BORNET, 265).

of the Sacrament.³⁰ In the case of the breaking of bread, the plurality that exists within the mystical body of Christ, the Church, is signified.³¹ Similarly, while species are in the stomach of the believer, one can say that the Body of Christ remains in him and, more generally, while they may be perceived by the senses and have not still been dissolved.³²

The act of chewing the species also signifies a meditation on spiritual food itself, i.e. on the very Sacrament.³³ By such mastication, the believer can appreciate the sweetness of the food prepared by God for the human being.³⁴ In this sense, the teeth can be compared with the affections thanks to which God's goodness and His judgments are tasted.

The second aspect of the digestion process is performed in the stomach by the warmth of fire within it.³⁵ This phase separates the pure from the impure; however, in the Eucharist it is not necessary to purify any impurity, so the disciples must be the ones who are purified in order to receive it worthily. As noted above, heat is the main element of the digestion process. In the case of the Eucharist, the decisive heat is the charity that purifies and cleans everything.³⁶

As in digestion the nutrient juice is absorbed, so in the Eucharist the sweetness of Christ pervades the heart of the believer. The contemplation of Christ that takes place after purification of the disciple allows him to taste the honey of Christ's presence. Then, the nourishment is distributed through the veins that supply the entire body.³⁷ In the soul, the veins correspond to the thoughts and the affections that behave as powers and members of the body in order to grasp the food for the soul. Thus, the Body of Christ becomes a source of delight from which rivers drip like veins that supply the soul and the body of the Christian.

The last purification process that takes place in digestion is comparable to careful examination of conscience whose mission is to eliminate any impurity

³⁰ See PIOLANTI, *Il corpo mistico*, 163.

³¹ See ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 7, ed. A. BORNET, 265.

³² See *ibidem*, 266.

³³ See *ibidem*, 267.

³⁴ When he wrote his commentary to the *Sentences*, he expressed himself in a similar way: "[S]icut crebro redeunt dentes super id quod masticatur, ita meditatio frequenti actu discretionis hujus cibi et memoria Passionis operatur aliquid in spirituali manducatione" (ALBERTUS, *Super Sent.*, IV, d. 9, a. 2, ed. A. BORNET, 217).

³⁵ See ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 7, ed. A. BORNET, 268.

³⁶ He also pointed to this analogy in the commentary to the *Sentences*: "Trajectio autem cibi ad locum digestionis, non habet propriam similitudinem: sed digestio, quae secundum Philosophum est completio a naturali e proprio calore ex contrariantibus passionibus, refertur ad nos: quia nos quasi digerimur charitate, et complemur: et separatur in nobis impurum a puro: et tunc sequitur unio ut uniamur cibo quem sumimus" (ALBERTUS, *Super Sent.*, IV, d. 9, a. 2, ed. A. BORNET, 217).

³⁷ See ALBERTUS, *De corp.*, d. 3, tr. 1, c. 7, ed. A. BORNET, 269.

remaining in the Christian. Thus, we must look for Jesus Christ, the physician of souls, who heals diseases with his spiritual food. Finally, the pure nectar of the food of the Lord is infused into the soul of the disciples as spiritual nutrient where they can find all necessary goods for them.

In writings previous to the treatise *De corpore Domini*, Albert already advanced an outline of the doctrine that he exposed there and we have just seen. Specifically, in *De sacramentis*, he established a symbolic reading of the four phases of nutrition by comparing the food division with the separation of the love of sin and temporary pleasures, digestion plus expulsion of impurity as feces with purification of the remains of sin, the transformation of food with the development in grace and, finally, the union of the nutrient with the body with the unity of the spirit when it adheres to God becoming one spirit with Him.³⁸

The eighth chapter of the distinction of *De corpore Domini* that we are discussing deals with the capacity of food to join the living being that is fed thanks to the connaturality between them both.³⁹ According to Albert, in the natural feeding process some connaturality between food and the subject that is fed is required; in other case, it would rot in the members and it would generate diseases. However, if such connaturality is given, then it attaches itself to the members of the body and they benefit from the food. In the case of the Eucharist, Christians have to join themselves to Him rather than He to them, so that they become connatural to Him and there is nothing remaining in them foreign to Christ and His divine nature. If this food would be given to someone alien to Christ, it would be lost, as Christ teaches in the gospel (Mt 7:6); so Albert rather speaks of the affinity between children of the same Father.

The connaturality between Christ and Christians is fivefold; they share with Him the being begotten by God, a pure life, love for their Father God, the light of contemplation and pious union. By supernatural generation, Christians become connatural of Christ, pure life allows them to share with Him his vital energies, love makes the Christians feeling with the same hearth of Christ (*concordes*), contemplation makes them conform to His knowledge and pious union makes them His neighbors. Albert noticed in these dimensions five respective characteristics of the link between food and the subject that is fed. Food is generated according to the subject that is fed, restores forces, introduces warmth in the members of the fed subject, embellishes those members with its life-giving light and, finally, joins them in body and soul.

The ninth chapter is concerned with the desirability of the food based on some knowledge of food, which the subject that is fed possesses. Referring to Isaac Israeli and Constantine's *Pantechne*, Albert explains that there are certain

³⁸ See IDEM, *De sacramentis*, tr. 5, p. 2, q. 3, ed. Colon., 66, vv. 54-64.

³⁹ These pages were studied by PIOLANTI, *Il corpo mistico*, 172-174.

foods little sticking to the members: they are consumed by internal warmth, such as eggs, subtle meats and herbs. But there are also others that adhere strongly and firmer to the members, as the ones made of pure wheat grain, for its subtlety allows it to penetrate deep into the nurtured member and to adhere closely to it. Similarly, when Christ joins Christians, it occurs an adhesion to Him by the force that embraces Him, like the nourishment is embraced by the members; second, He joins Christians by love as food joins the members, becoming one thing with them; thirdly, He remains stably like a good nutrient; fourthly, He perseveres in proximity to them without anything being lost, as optimal food.

Similarly, we could continue talking about the Blood of Christ as true drink; such is the subject of the second treaty of the third distinction of *De corpore Domini*. As he did when he spoke of the Body of Christ, he devotes a number of pages to obtaining all meaning contained in the Sacrament, beginning from the nature of true drink that pertains to the Blood of Christ; he also draws on his wide knowledge of natural sciences and philosophy.

* * *

We have seen how Albert finds a way to get all the richness comprised in the words of Jesus, namely, that the Eucharist is true food and true drink. The main base of his reflections is not a merely symbolic or allegorical reading of the nutritional nature of Sacrament. On the contrary, he emphasizes that it is 'food' and 'drink' in a more genuine sense than ordinary foods and drinks. This is because it performs the purpose of nutrition much better than the usual nourishments. At the end of the day, the point of nutrition is preservation and strengthening of life and the Eucharist achieves this task better than any other food. It provides even a more valuable life, namely, the life of the grace.

The most important does not lie here in the biological digestive process as such. Rather, according to the famous aphorism of Augustine, the digestive process is reversed in this sacramental feeding: in this case, the food does not become a part of the body of the subject that is fed but backwards. This reversal is the hermeneutical key used by Albert to extract multitude of theological considerations based on the physiology of nutrition, which he well knows thanks to his extensive scientific knowledge. The various processes that food usually suffers before being assimilated must not happen in the Body of Christ but in the soul of the Christian. However, this reversal does not hold universally, as the disciple that feeds himself on the Sacrament is the beneficiary from this (sacramental) process of nutrition. At least in this respect, he resembles more the nourished than the nutrient; in turn, the Body of Christ does not seem to get anything from the disciple. However, one can also notice a certain increase of the Body of Christ through the reception of the Eucharist, but this increase does not take

place in its Head but in its members (not in Christ but in his disciples); in fact, such an increase would not deal with the Eucharistic Body of Christ, but with His mystical body, the Church.

Finally, Albert's reflection can exemplify how metaphysical realism in the theology of the Eucharist helps him to develop the content of the faith.⁴⁰ His scholastic disquisitions on the nature of the presence of Christ in the species after transubstantiation constitute an ontological foundation for the realistic content of the faith. Indeed, the Eucharistic treatises of St. Albert show how his certainty of faith in Christ's real presence, supported by a solid metaphysical mortar, erected a deep and beautiful theology of the Eucharist as the Sacrament of communion. Such approach provides also some evidence of the inner life of the Holy bishop of Regensburg.

ABSTRACT

Christian theology on the Eucharist, already since the *Gospel of John* refers to the scarcity and abundance of food, by linking this Sacrament to the hunger suffered by the Israelites in the desert and their further satiation with manna from heaven. Saint Albert the Great, in his reflection on the Eucharist, includes several ideas taken from his scientific knowledge, especially from Aristotle. These considerations build one of his personal contributions to theological understanding of the *spiritualis manducatio* that takes place in the Holy Mass. These explanations will be explored in order to understand in which sense the Eucharist is true food and true drink.

⁴⁰ The thought that the Eucharist is 'true food' also reinforces the realism of transubstantiation, since it is precisely its nature of spiritual food what helps Albert to explain the presence of Christ in the Eucharist: "Note [...] his reliance on the ideas of Christ as sign and, more important, as food for the mystical body. The latter is clearly his favorite recourse when he finds it necessary to explain how the body of Christ can be in several places at once and entirely in each part of the host. Whereas Thomas argues that Christ is entirely in each part of the host because he is present in the manner of substance, and it is the nature of substance to be fully present in each part, Albert says that Christ is so present because he is there as spiritual food, and the same nature of food is in each part of the food as well as in the whole. Albert also feels that Christ's divinity is an important part of the explanation. In fact, the element of divinity is closely related to Christ's role as spiritual food, for it is union with divinity which gives his body the power of feeding spiritually" (BURR, *Eucharistic Presence*, 23).

EL SER HUMANO *NATURALITER RELIGIOSUS*: UNA PERSPECTIVA TEOLÓGICO-FUNDAMENTAL

SARA GARCÍA SANZ^{*}

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El momento* ascendente. 1. El problema de la fundación autónoma de la religión. 2. Dos propuestas insuficientes: atravesar la sospecha sin caer en el estructuralismo de corte imanentista. III. *El movimiento* descendente. 1. Desde la perspectiva del hombre: el *religare* ontológico como fundamento de la condición religiosa. 2. Desde la perspectiva de Dios: la revelación cósmica y el carácter sagrado del mundo. IV. *La religión como apertura a la Revelación*. 1. La dialéctica de la manifestación de lo divino. 2. La posición de escucha. V. *La significatividad de la Revelación en relación a la religión*. VI. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

Los datos procedentes de la paleoantropología ponen de manifiesto la presencia de una fenomenología de tipo religioso desde los albores mismos de la humanidad. Durante la modernidad se consideraba este hecho como un estadio primitivo de una humanidad que evolucionaría hasta la liquidación racionalística de la religión. Sin embargo, esta “liquidación” no se ha verificado; sino que los datos procedentes de la sociología ponen de relieve un resurgir de la religiosidad en la actualidad, hasta tal punto que muchos definen el actual momento cultural como post-secular. La constatación de la persistencia del fenómeno religioso plantea el interrogante acerca de la condición religiosa del ser humano. De hecho, en los últimos años se han multiplicado los estudios académicos acerca de la religión, desde variadas perspectivas: cognitiva, sociológica, lingüística, etc.¹ Este debate interdisciplinar acerca del significado y el valor de la condición religiosa

^{*} Universidad de la Sabana, Chía (Colombia).

¹ Una presentación de cómo ha cambiado el abanico de las disciplinas interesadas en el estudio académico de la religión se puede ver en la trilogía: J. WAARDENBURG, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, Walter de Gruyter, Berlin 1973; F. WHALING, *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Mouton, Berlin 1985; P. ANTES, A. W. GEERTZ, R. R. WARNE, *New Approaches to the Study of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin 2004.

del ser humano compete también a la teología; particularmente a la teología fundamental, por tratarse de una teología en contexto y una teología de frente a un interlocutor.²

La perspectiva del destinatario en la Teología de la Revelación, nos lleva a estudiar la condición antropológica del sujeto capaz de acogerla. En este sentido, se puede pensar en la condición religiosa del ser humano como la apertura a la posibilidad de una revelación. La teología fundamental católica contemporánea, entre otras cosas, busca una síntesis que permita «revalorizar la importancia del sujeto humano y de sus aperturas a la Revelación, al mismo tiempo que mostrar la excedencia de la Revelación sobre nuestras expectativas».³

Ya desde la época patristica, los apologetas han reconocido la religión y la filosofía como los dos grandes ámbitos de preparación a la fe. De hecho, presentan el cristianismo no sólo como la verdadera filosofía sino como la verdadera religión.⁴ Pero sobre todo, está el hecho de que el anuncio de fe, ya desde sus primeros momentos, «ha asumido la gramática de la experiencia religiosa del hombre, recualificándola y revelando el sentido último de ésta».⁵ Un relanzamiento contemporáneo de los preámbulos de la fe debe tener en cuenta no sólo los *praeambula* de orden metafísico, sino también aquellos de carácter antropológico, histórico y existencial. En este sentido, se ve la oportunidad de un itinerario teológico-fundamental basado en la religión, como apertura a la Revelación.

En el presente artículo esbozamos las líneas de lo que podría ser una propuesta teológico-fundamental que presenta la religión como apertura a la Revelación. El itinerario que proponemos se hace eco del reto planteado por la *Fides et Ratio* de pasar del fenómeno al fundamento.⁶ Presentaremos cómo la filosofía de la religión, en su proceder resolutivo, reclama un fundamento revelativo de la religión (movimiento ascendente). Y cómo sería posible interpretar este fundamento en el marco de una contemporánea teología de la revelación (movimiento descendente), mostrando que la religiosidad humana auténtica supone una apertura a la Revelación del único y verdadero Dios.

² Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della teologia fondamentale: una riflessione sul ruolo dei Praeambula fidei*, «Annales theologici» 21 (2007) 11-61.

³ G. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione e la sua credibilità. Percorso di teologia fondamentale*, Edusc, Roma 2016, 29 (Traducción nuestra. En adelante, las citas textuales de obras escritas en lengua distinta del castellano, han sido traducidas por la autora).

⁴ Se piense en el *De vera religione* de San Agustín y en la tripartición moderna de las *demonstrationes: demonstratio religiosa-christiana-catholica*.

⁵ G. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, en G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*, 3, Città nuova, Roma 2004, 7-52, cita p. 7.

⁶ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, 14.9.1998, n. 83.

II. EL MOMENTO *ASCENDENTE*

Siguiendo a C. Greco, se puede articular el itinerario resolutorio de la explicación del fenómeno religioso en tres momentos: un primer momento fenomenológico, un segundo momento hermenéutico, y un tercer momento, crítico-veritativo.⁷ El estudio de la presencia de lo sagrado en las distintas etapas del camino evolutivo del ser humano permite constatar que la religiosidad es una constante antropológica fundamental.⁸ Las ciencias paleoantropológicas muestran la universalidad del fenómeno, mientras que los estudios fenomenológico-hermenéuticos hacen ver el carácter singular de la experiencia religiosa y su irreductibilidad a otros fenómenos. La filosofía de la religión, por su parte, plantea la cuestión –el problema– acerca del momento crítico-veritativo de la religión; y la imposibilidad de fundarla autónomamente.

1. *El problema de la fundación autónoma de la religión*

El límite del momento filosófico-fenomenológico viene dado por su propio método. La religión, desde un punto de vista fenomenológico, se reduce a la relación intencional del hombre con lo Sagrado.⁹ Ahora bien, la intencionalidad religiosa exige la convicción en la realidad de lo Sagrado. La experiencia religiosa tiene una relación constitutiva con la verdad, aunque en primera instancia no se presente como el conocimiento de una verdad, sino más bien como una toma de posición de frente a la manifestación de lo sagrado. Como advierte A. Lang «la toma de posición relacional está ligada al objeto», y por tanto no se puede sos-

⁷ Cfr. C. GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

⁸ Una recolección de las principales fuentes que ponen en evidencia el simbolismo y el sentido religioso desde hace 100.000 años, en: F. FACCHINI, P. MAGNANI, *Miti e riti della preistoria: un secolo di studi sull'origine del senso del sacro: fonti scelte*, Jaca Book, Milano 2000. Para una visión general de la universalidad y especificidad del fenómeno religioso nos remitimos a los tratados clásicos de la fenomenología de la religión: R. OTTO, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationaen* (tr. esp. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid 2005⁴); G. VAN DER LEEUW, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, E. Reinhardt, München 1925 (tr. it. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Bollati-Boringhieri, Torino 1975); M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948 (tr. esp. *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 2000³); J. RIES (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book, Milano 1989-2009; IDEM, *A la búsqueda de Dios: el camino de la antropología de la religión*, Edicep, Valencia 2010.

⁹ La reducción fenomenológica a “objeto intencional”, según Husserl, no es más que un meter entre paréntesis la cuestión ontológica acerca de la existencia o no de este “objeto”, pero no pretende necesariamente negarla o reducirla. Es una cuestión más bien metodológica.

tener sólo por el «*pathos* subjetivo, sino que tiene que estar fundada en el *logos* objetivo». ¹⁰

El enfoque fenomenológico, por cuanto sea necesario para una comprensión efectiva de la religión, no consigue afrontar las implicaciones ontológicas que de hecho operan en la lectura del fenómeno. Por otro lado, la multiplicidad de interpretaciones de la religión pone de relieve la insuficiencia de la hermenéutica como momento resolutorio de la indagación filosófica.

La filosofía de la religión, a partir de cuanto avanzado por la fenomenología y la hermenéutica acerca de la experiencia religiosa, debe cerciorar las condiciones de posibilidad antropológicas, epistemológicas y ontológicas de la relación religiosa con la trascendencia; y las razones de verdad de la consciencia religiosa. ¹¹

El argumento decisivo de la crítica desmitificadora de la religión concierne a la alteridad real del objeto divino intencionado por la consciencia religiosa, y que es propuesto como el origen de la propia experiencia. El hombre religioso se relaciona y reconoce su dependencia absoluta respecto a una esfera divina (o sagrada); pero la consideración de esta “esfera” depende de la consciencia que se la plantea. El núcleo de lo que C. Greco denomina “la aporía ontológica de la relación religiosa” es que la consciencia religiosa sólo es explicable en función de la relación con un “objeto”, cuya existencia no es garantizada por la propia consciencia religiosa. La crítica de Feuerbach mantiene su vigencia de frente a una filosofía que pretenda resolver la *realidad* de lo Sagrado (cuestión ontológica) a partir de la cuestión hermenéutica del *sentido* u orientación de la experiencia religiosa. ¹²

La imprescindible referencia al misterio para explicar la religión supondría la imposibilidad de fundamentarla racionalmente. ¹³ Ya que la exigencia filosófico-metafísica impone la cuestión de que el “totalmente otro”, precisamente por serlo, es inalcanzable, incognoscible. Esta “aporía del saber religioso”, como la denomina I. Mancini, se puede expresar también diciendo que «la determinación del sentido y su objetivación comporta la extinción misma del sentido». ¹⁴ Es decir, si nos acercamos al fenómeno religioso respetando su sentido, su orientación, entonces tenemos que dejarlo libre, sin fundación teórica, ya que el propio fenómeno religioso se re-engancha al misterio (entendido al estilo de G. Marcel, también utilizado por R. Guardini) como algo inobjetivable. O bien, si se quiere fundamentarlo con el rigor de la garantía metafísica, con «el rigor del universal y

¹⁰ A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1969², 185.

¹¹ Cfr. GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 168.

¹² Ya Santo Tomás advirtió de la imposibilidad de sostener que la existencia de Dios sea algo *notum quoad nos*. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q.2, a.1.

¹³ En este sentido es interesante cómo el autor plantea que, sin referencia a la posibilidad de una revelación, no se puede contestar a Feuerbach.

¹⁴ I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Abete, Roma 1968, 97.

necesario, entonces parece que el *propium* del hecho religioso como tal se queda en *allos ghénos*.¹⁵ Es decir, se pierde lo *genuino* (el *propium*), de la religión, que es remitir a algo “inalcanzable” (el *ganz Andere*).

El problema de la religión es expresado por I. Mancini en términos de un «*aut aut* radical: o la religión sin fundamento, o el fundamento sin religión». ¹⁶ Si la religión dice intrínsecamente referencia a algo que está más allá de nuestra experiencia, de nuestro conocimiento, etc. y al mismo tiempo la experiencia religiosa no es explicable sin la intencionalidad realística: ¿cómo es esto posible? ¿Cómo es posible que podamos establecer una relación con lo “totalmente ignoto”?

El modo en que I. Mancini plantea la solución de la aporía es articulado y complejo. Diremos sólo que considera como condiciones formales: la irreducibilidad de la religión a la metafísica, y el planteamiento del itinerario desde la religión a la metafísica, y no al contrario.¹⁷ Y que la solución de la aporía pasa por hacer referencia a las nociones de “tradición” (entendida en clave hermenéutica) y “revelación”.¹⁸

La reflexión filosófica, con sus solos instrumentos especulativos, no consigue expresar aquello hacia lo que apunta. Para la inteligencia, Dios es *semper maior*, excede en sí mismo toda capacidad cognoscitiva (en cuanto que es fundamento y horizonte infinito). Sólo es posible por vía reflexiva dar forma plenamente inteligible a la alteridad de Dios, si la diferencia ontológica viene captada por un saber anterior a la indagación racional, como un dato de experiencia vivida. «Este lugar, no teórico, sino histórico y existencial es, precisamente, la experiencia religiosa»,¹⁹ en la cual la alteridad de Dios se manifiesta a sí misma como plenitud del ser y del valor.

A este respecto, la filosofía de la religión muestra cómo no se puede sostener la exigencia veritativa de la experiencia religiosa si no es considerando la eventual manifestación de lo divino. «La idea de manifestación pertenece a la dimensión veritativa de la experiencia religiosa y su justificación remite al momento fundativo».²⁰

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Esta vía de la religión a la filosofía y no de la filosofía a la religión se puede encontrar en el modo como Sto. Tomás plantea las cinco vías. No como itinerarios que conducen a la religión; sino que es la religión el punto de partida, que se anticipa y sale al encuentro de la búsqueda filosófica. De hecho, la prioridad en las cinco vías es el arribo religioso a Dios, expresado en el “aquello que todos (el hombre religioso) llaman *Dios*”.

¹⁸ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, 100.

¹⁹ GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 196.

²⁰ A. BERTULETTI, *Fede e religione. La singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, en G. AMBROSIO, *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, 211.

Por tanto, la filosofía de la religión no puede llevar a cabo una fundamentación autónoma de la religión. El rol que corresponde a la filosofía de la religión es el de realizar la articulación crítica del saber de la experiencia religiosa.²¹ Tanto I. Mancini como C. Greco coinciden en entender la filosofía de la religión como una filosofía segunda, sabiendo que el sentido último no lo posee, aunque apunte hacia él.

2. *Dos propuestas insuficientes: atravesar la sospecha sin caer en el estructuralismo de corte inmanentista*

La fenomenología de la religión evidencia dentro de la propia experiencia religiosa dos aspectos que parecen estar en contradicción: por un lado, la referencia a lo *numinoso*, misterioso, ignoto, etc. y, por otro lado, la realidad de una relación con esa esfera: una relación en forma de invocación, de actos de culto, etc. ¿Cómo es posible afirmar simultáneamente estas dos dimensiones? ¿Cómo es posible entender un fenómeno que afirme al mismo tiempo la trascendencia y la inmanencia del propio “objeto”? Éste es, básicamente el núcleo del problema de la religión.

El problema de la religión en el fondo se puede plantear de muchas formas, pero todas se reducen a este punto interrogativo: *Sed quis te invocat nesciens te?*²² La religión es un hecho: desde siempre hay y ha habido personas que invocan a la divinidad; pero ¿cómo pueden invocar a algo de lo cual no han tenido nunca noticia?, ¿cómo es posible invocarlo si no es *quoad nos notum*? Dicho con otras palabras ¿cómo es posible invocar al *ganz Andere* (totalmente Otro)? Porque o bien mi invocación no es tal, o bien el *ganz Andere* no es tan “totalmente otro”. Estas dos posibilidades están a la base de las dos propuestas que veremos a continuación. Una, la encabezada por los “maestros de la sospecha” (que en el fondo consideran la religión como un autoengaño más o menos consciente); y la otra es una comprensión del presupuesto antropológico trascendental (el *a priori* de la religión) como algo meramente subjetivo.²³ En ambos casos, se cuestiona la alteridad del *ganz Andere*. Como veremos estas dos opciones más que solucionar el problema de la religión, sencillamente lo cancelan.

²¹ Cfr. GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 168; MANCINI, *Filosofia della religione*, 11-12.

²² Cfr. AGUSTIN DE HIPONA, *Confessiones*, I,1,1.

²³ Como veremos en las páginas que siguen, la consideración de la religión como un *a priori* no implica de por sí confinarlo dentro de la pura subjetividad. La consideración del *a priori* religioso oscila de más a menos confinamiento según los autores, dependiendo de la apertura o cerrazón a considerar la causa –origen– de esta estructura antropológica.

«Aquellos que acomuna a los llamados “maestros de la sospecha” –Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud– es la convicción de que la experiencia religiosa es una construcción ilusoria en la que [...] el hombre se relaciona únicamente consigo mismo».²⁴ Feuerbach interpreta la experiencia religiosa como el fruto de una alienación, una proyección de aquello que el hombre desea, pero no alcanza. Hábilmente sostiene que los atributos de Dios sean una proyección humana, y que el “sujeto” de tales atributos –de bondad, omnipotencia, eternidad– sea también inventado. Es más, considera que el éxito del cristianismo estriba en que ha proyectado el mayor deseo humano –el deseo de amar y ser amado–, en un Dios que sería Amor.

Las diversas interpretaciones naturalísticas de la religión formuladas en sede neurocientífica pueden reducirse en última instancia a la argumentación de Feuerbach. Ya que pretenden explicar el fenómeno religioso en base a procesos inmanentes que tienen lugar en el cerebro humano (considerado evolutivamente). Así, por ejemplo, explicarían la religión como el resultado de un mecanismo de hiperactivación del sistema de detección de agencia, o por la facilidad de transmisión de las ideas mínimamente contra-intuitivas, o por la ventaja adaptativa de la conducta religiosa, que garantiza la reciprocidad del altruismo.²⁵

También las ciencias humanas se mueven en una perspectiva análoga. Porque, aunque reconocen a la “invención” religiosa un valor positivo para el hombre, la verdad de los símbolos religiosos se resuelve en su función antropológica. En cualquier caso, tanto en la interpretación funcionalista como en la crítica radical de la religión, en ambos casos no se atiende la dimensión de excedencia propia del fenómeno religioso.

Lo esencial del fenómeno religioso es que refiere algo que trasciende al hombre, que está fuera de él mismo, que lo supera. Y ahí precisamente radica la problematización de la religión. Precisamente en su intrínseca referencia a lo trascendente radica la inexplicabilidad autorreferencial del fenómeno religioso. Tanto en el funcionalismo como en la “sospecha”, la experiencia religiosa es reducida a otra cosa: a procesos psicológicos, sociales o culturales, de los cuales sería el resultado más o menos consciente. La religión es considerada una construcción del hombre, no es más que un producto humano, y además “demasiado humano”.

²⁴ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 28.

²⁵ Nos referimos a las explicaciones aportadas por la Ciencia Cognitiva de la Religión (área de las neurociencias desarrollada en los últimos años). Cfr. S. ATRAN, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, 2004; J. L. BARRETT, *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek CA 2004; P. BOYER, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001; S. E. GUTHRIE, *Faces in the clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York 1995; R. DAWKINS, *The God delusion*, Penguin Random House, Suffolk 2006.

La crítica radical de la religión no es una explicación del fenómeno, sino su disolución. Se podría aplicar aquí, lo que I. Mancini dice de la filosofía de la religión en Hegel: que más que una filosofía de la religión «es una filosofía de la superación dialéctica de la religión».²⁶ La falacia de la crítica radical de la religión estriba en que sencillamente niega la especificidad del fenómeno que pretende explicar, resuelve la problematicidad, anulando el problema.

Por otro lado, «la denuncia, quizás despiadada, de los aspectos demasiado humanos de la religión pone en evidencia un dato imprescindible que emerge de la propia experiencia religiosa: todo discurso sobre la religión es necesariamente un discurso sobre el hombre».²⁷ No se puede negar que todo interrogativo sobre la religión, es un interrogarse sobre el hombre mismo. La fenomenología ha puesto de relieve el carácter irreductible de la religión, y ha permitido el desarrollo de una filosofía de la religión que no presupone una hermenéutica desmitificadora. En este sentido, la constatación de la universalidad de la experiencia religiosa, y su permanencia a través de los cambios culturales induce a pensar en una particular disposición antropológica para la religión. La experiencia religiosa, más que aparecer como algo ligado a determinadas circunstancias contingentes, parece imponerse como algo que pertenece a la condición humana.

Son muchos los autores que durante los siglos XIX y XX han hablado de un presupuesto antropológico trascendental, como condición de posibilidad del fenómeno religioso. La discusión acerca del “a priori” religioso ha oscilado desde el mero reconocimiento de la irreductibilidad de la experiencia religiosa hasta la consideración de la religión como una estructura trascendental confinada en el sujeto.

Esta oscilación, que I. Mancini califica como «estructuralismo antropocéntrico» está presente en F. Schleiermacher. El sentimiento de dependencia absoluta es la conciencia del propio ser en relación a Dios: es el presupuesto trascendental común a toda configuración histórico-positiva de la religión, y es, al mismo tiempo «el nivel más alto de la autoconsciencia inmediata», «un elemento esencial de la naturaleza humana».²⁸ Schleiermacher reivindica la originalidad y la autonomía de la religión, basándola en una particular estructura del espíritu, en la cual domina incondicionadamente. La experiencia religiosa es una forma *necesaria* de la vida del espíritu.

También en el ámbito de la fenomenología (R. Otto, M. Eliade) se habla de un *a priori* religioso, de una apertura a la trascendencia como una estructura constitutiva del hombre. Sin embargo, el *a priori* religioso, en este caso, no es al-

²⁶ MANCINI, *Filosofia della religione*, 33.

²⁷ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 33.

²⁸ F. SCHLEIERMACHER, citado por DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 34.

go confinado en la subjetividad. No se deduce de un análisis trascendental, sino que se recaba a partir de la investigación fenomenológica como algo estrechamente ligado al ámbito histórico de la experiencia religiosa vivida. Según R. Otto, que sólo en parte es deudor de F. Schleiermacher, lo sagrado «constituye una categoría puramente *a priori*»,²⁹ y es necesario presuponer «una actitud categorial del alma para señalar y reconocer lo sagrado».³⁰ M. Eliade sostiene que lo sagrado no es un estadio de la historia de la consciencia, sino un elemento de la estructura de la consciencia.³¹ Pero la diferencia con el planteamiento de F. Schleiermacher, es que éste entiende la religión como una forma *necesaria* de la vida del espíritu. Mientras que para los fenomenólogos «la religión nace del encuentro entre esta disposición universal y la experiencia vivida».³² Este nexo con el ámbito histórico de la experiencia vivida, con la dimensión de evento, es lo que marca la diferencia entre uno y otro modo de hablar de la religión como un *a priori*.

El *a priori* entendido como una *receptividad constitutiva*, supone una apertura al evento gratuito. Mientras que en el planteamiento antropológico-trascendental implica una articulación necesaria entre finito e Infinito. En esta perspectiva, aquello que es vivido por el hombre religioso como evento imprevisible y no determinable corre el riesgo de ser visto como un desarrollo necesario del modo de ser del hombre. Y la experiencia religiosa, en vez de ser reconocida como una «posibilidad dada al hombre», es considerada como una «posibilidad del hombre».³³ Esta diferencia, que puede parecer un pequeño matiz, encierra un aspecto importante, que es la dimensión de *receptividad*. Y que, como veremos más adelante, es fundamental en la comprensión del carácter *natural* de la religión.

Podría parecer que la posición a criticar es la de la religión entendida como estructura *a priori* –trascendental–, en lugar de criticar una visión de la religión como algo confinado dentro del horizonte de la subjetividad. Pero no es así, sino que de lo que se trata es de discernir, entre los distintos modos de plantear el *a priori* religioso, aquellos que confinan la religión dentro del sujeto,³⁴ de aquellos que no lo hacen. A este respecto, advierte G. De Simone, que hablar de *a priori* religioso, no implica necesariamente ignorar el carácter histórico-eventual de la experiencia religiosa. Señala, asimismo, que cuando nos movemos dentro

²⁹ R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1987, 113.

³⁰ *Ibidem*, 153.

³¹ Cfr. M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, I, Cristiandad, Madrid 1978, 15.

³² DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 35.

³³ MANCINI, *Filosofia della religione*, 75.

³⁴ Tal es el caso de algunos planteamientos de corte neokantiano, que resuelven la religión únicamente en la afirmación del *a priori* religioso del espíritu humano.

del horizonte del presupuesto antropológico trascendental, seguimos en peligro de una consideración de la religión que permanece dentro de los confines de lo humano.³⁵ Puede ser esclarecedor, también el modo en que I. Mancini expone la crítica al estructuralismo, cuando supone una subordinación o sumisión del evento a la estructura.³⁶ Mientras no se trascienda –supere– el horizonte del actuar humano, nos mantenemos en un sentido débil de religión: «no se sale de la estructura, y no se encuentra el evento»,³⁷ y entonces la religión no es lo que dice ser, un movimiento suscitado del *a priori* divino.³⁸

Retomando el interrogante con el que hemos abierto el epígrafe: *Sed quis te invocat nesciens te?* Hemos visto cómo los intentos de dar una respuesta en sede filosófica son insuficientes. La filosofía de la religión no puede tratar de “cerrar” una respuesta, sino aceptar la religión como un dato: una posibilidad que nos ha sido dada. «Para sustraernos a la acusación de “insolente identidad”, la experiencia religiosa tiene que ser considerada a partir del movimiento de Dios, que la propia experiencia capta como originario y fundante».³⁹ Y en relación a esto el propio tender del hombre se entiende como algo “dado”, “recibido”.

Como vemos, el itinerario de la filosofía de la religión llega al punto de reconocer en la religión su «insuprimible pertenencia a la *conditio* humana, pero también su esencial remitir al actuar de Dios».⁴⁰

III. EL MOVIMIENTO *DESCENDENTE*

La imposibilidad de la fundación autónoma de la religión supone un claro apelo a la teología. Ésta debe responder a la cuestión: ¿cómo es posible que el hombre sea un ser religioso? ¿Cuál es el fundamento último de la religión? La respuesta a esta cuestión tiene implicaciones dogmáticas y fundamentales, que guardan a la antropología teológica y a la teología de la revelación, pero también a la soteriología. Es un campo vastísimo que incluye temáticas como: la relación entre religión y revelación, entre experiencia religiosa y fe; el nexo entre paganismo y cristianismo, el valor salvífico de la religión, etc.

M. Scheler ha evidenciado con claridad el nexo entre la religión y la manifestación de lo divino. La consideración scheleriana de la apertura intencional

³⁵ Cfr. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 36.

³⁶ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, concretamente los epígrafes: *Limite antropocentrico* (50-51), *Insufficienza dello strutturalismo* (94-95) y *Costruzione del fondamento e condizione trascendentale del fondamento* (362-363).

³⁷ *Ibidem*, 50.

³⁸ *Ibidem*, 51.

³⁹ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 36.

⁴⁰ *Ibidem*, 9.

del hombre a la trascendencia, mantiene unidas – sin confusión– la constitutiva orientación religiosa del sujeto, y el revelarse del *objeto* divino.⁴¹

La imposibilidad de la fundación autónoma de la religión, lleva a considerar el estatuto teológico de la religión. Para ello, la teología debe tener en cuenta la dimensión experiencial-existencial de la religión, y dar una explicación de la dinámica revelativa que parece informar el fenómeno religioso.

El reclamo de un fundamento revelativo para la religión interpela a la teología de la revelación a mostrar: ¿cómo es posible que el *ganz Andere* se revele en la finitud sin perder, en la inmanencia, su alteridad y trascendencia? ¿Cómo lo divino, en cuanto fundamento de toda la realidad, puede hacerse presente a nuestra experiencia, sin dejar de ser él mismo?⁴² Y, por otro lado, debe explicar cómo es el hombre: ¿cuál es su condición antropológica para que pueda llegar a ser el *receptor* de una revelación? La primera cuestión versa sobre la revelación vista desde la perspectiva de Dios; la segunda, desde la perspectiva del hombre. En este campo hay aún muchas cuestiones abiertas, ya que, en definitiva, de lo que se trata es de «superar el dilema entre “inmanencia” o “trascendencia” de Dios, sin sacrificar una u otra instancia».⁴³ A continuación, esbozaremos sólo algunos elementos de cómo en la Revelación hebreo-cristiana se explica la condición religiosa del ser humano. Fijándonos en las dos direcciones: desde la perspectiva del hombre (el estatuto teológico de la religión); y desde la perspectiva de Dios (la religión como contexto de una revelación de Dios en el espectáculo de la naturaleza y en el corazón del hombre).

1. *Desde la perspectiva del hombre: el religare ontológico como fundamento de la condición religiosa del hombre*

Como hemos visto, no resulta convincente la explicación de la religión como un simple producto de la estructura de la conciencia humana. Pero, por otro lado, «no se puede negar que el evento de la manifestación de lo divino encuentra

⁴¹ Para una valoración de la aportación de M. Scheler al fundamento revelativo de la religión cfr. G. DE SIMONE, *Sul fondamento rivelativo delle religioni: il contributo della fenomenologia scheleriana*, «Lateranum» 64 (1998) 479-518; MANCINI, *Filosofia della religione*, 370-371. Como aportación esencial señalaremos la irreductibilidad de la religión a la filosofía y como límite el aparente paralelismo en que discurrirían estas dos instancias. I. Mancini señala al respecto: «Scheler presenta una fondamentale indecisione tra l'esistenza presente nell'esperienza degli uomini religiosi e la mera essenza del possibile da cui la fenomenologia non sembra poter uscire. Ancora un caso di diarchia tra filosofia e religione», *ibidem*, 370.

⁴² Cuestión planteada por C. Greco (cfr. GRECO, *L'esperienza religiosa*, 197) y que B. Welte define como la «dialéctica decisiva de toda revelación» (cfr. B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Genova 1985, 121).

⁴³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 124.

al hombre en su originaria capacidad de transcendencia, en su apertura, no sólo cognitiva sino existencial, al absoluto. Ésta constituye, desde el punto de vista humano la condición subjetiva de posibilidad de la propia experiencia religiosa». ⁴⁴

La insuprimible orientación del hombre hacia lo Absoluto es algo “recibido”. Esto nos da la clave donde colocar el discurso acerca del carácter *natural* de la religión. Hay que «sacarlo del plano de la estructura, y ponerlo en el plano del ser». Pasar «del orden de la necesidad, al orden de la libertad y la gracia». ⁴⁵

Decíamos que la filosofía de la religión llega al punto de reconocer en la religión su «insuprimible pertenencia a la *conditio* humana, pero también su esencial remitir al actuar de Dios». ⁴⁶ Lo cual nos lleva a buscar el fundamento en el *ser*, recibido como don; y en su intrínseco carácter relacional. La doctrina de la creación aporta los elementos para la fundamentación ontológica de la religión (la gracia primera es nuestra condición de seres orientados hacia Dios).

La religión es la expresión de un *religare* originario, que es de naturaleza ontológica. «La experiencia religiosa es la experiencia de un vínculo que se presenta con un carácter de absoluto; un ligamen que, aun siendo vivido en medio de la contingencia de las relaciones y los eventos, reguarda al orden del ser». ⁴⁷ Aquello a lo que estamos “ligados” es el fundamento de nuestra existencia. «En su naturaleza ontológica, el *religare* muestra la condición del hombre como la de un ente que no es, ni puede ser entendido en sí mismo, sin una referencia a algo que está fuera de sí mismo». ⁴⁸ La doctrina de la Creación nos da los elementos para fundamentar el carácter relacional de la experiencia religiosa.

Es conocida la afirmación de J. Ratzinger de que aquello que constituye al hombre como hombre es precisamente «su capacidad de ser directamente para Dios». ⁴⁹ El hombre es una especie única dentro del conjunto de los seres vivos, «la causa de este carácter único es una relación privilegiada con el Creador». ⁵⁰ Esta especial posición del hombre como ser orientado hacia Dios, ⁵¹ integra no sólo una dimensión ética sino también una dimensión noética y una dimensión relacional. Lo cual nos permite comprender al hombre como un potencial “in-

⁴⁴ GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 175.

⁴⁵ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 38.

⁴⁶ *Ibidem*, 9.

⁴⁷ *Ibidem*, 39.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ J. RATZINGER, *Fede nella creazione e teoria evolucionista* (1969), *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 125-136.

⁵⁰ G. TANZELLA NITTI, *La rivelazione di Dio all'uomo in contesto cosmico-evolutivo: la comparsa di Homo sapiens e l'interrogativo sulla vita nell'universo*, en: G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, II, Città Nuova, Roma 2015, 647.

⁵¹ Santo Tomás definía la religión como *ordo hominis ad Deum* (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.81, a.1).

terlocutor de Dios”, como “escuchador de la palabra”. (Sin por eso, cercenar la gratuidad y el carácter inimaginable e indeducible de esta palabra).

La inclinación religiosa está inscrita en el ser del hombre como algo que es, en su misma raíz, gracia –don–, don de un amor que da el ser, que hace vivir, y que atrae hacia sí como único “imposible” cumplimiento.⁵² Se entiende, así, la afirmación de I. Mancini que «la posibilidad trascendental de la religión viene dada por la creación»,⁵³ en cuanto que ahí radica el nexo originario y fundante, que orienta al hombre hacia Dios, desde el momento mismo en que lo pone en el ser, y lo hace *ser en Él*, y *para Él*.

Afirma K. Wojtyła: «la teología [...] se ocupa de manera fundamental del hombre, y de su personal *referirse* a Dios; sobre la base de un precedente, y más fundamental, *referirse* de Dios al hombre».⁵⁴

La Creación, precisamente porque es el nexo originario, es también revelación originaria de Dios. La articulación de lo antropológico y lo teológico supera cualquier posible extrinsecismo cuando se tiene en cuenta esta dimensión ontológico-revelativa de la creación y de la salvación.⁵⁵

La comprensión teológica de la condición religiosa del hombre supone una explicación que no pertenece al orden de la estructura (entendida como algo solipsístico y necesario), sino al orden del ser (considerando su carácter relacional, y teleológico).⁵⁶ Este horizonte teleológico de la condición religiosa del hombre expresado en el *fecisti nos ad te* agustiniano, es la explicación del *inquietum est cor nostrum* que recorre toda la experiencia –religiosa– de la humanidad. Y nos ayuda a entender una cierta tensión presente en el fenómeno religioso, un cierto carácter de ambigüedad, de algo que apunta hacia una realización más plena. La comprensión del ser del hombre sólo es posible considerando su destino. En este sentido, se podría decir que la condición religiosa del ser humano es un anticipo –y en parte una posible realización– de su destino sobrenatural.

2. Desde la perspectiva de Dios: la revelación cósmica y el carácter sagrado del mundo

Hemos visto cómo la referencia del hombre a Dios se apoya en una precedente referencia de Dios al hombre. Al considerar este dirigirse Dios al hombre, pueden

⁵² Cfr. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 39.

⁵³ MANCINI, *Filosofia della religione*, 269.

⁵⁴ K. WOJTYŁA, *Amore e desiderio*, La Scuola, Brescia 2016, 45.

⁵⁵ Cfr. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 40.

⁵⁶ La cuestión acerca del origen del carácter religioso del ser humano no se agota en la causalidad material (índole de las respuestas ofrecidas por las ciencias cognitivas), ni en la causalidad formal (la estructura antropológica), sino que se requiere también la causa final, el *telos* que la orienta.

surgir algunas preguntas a las que la teología de la revelación debe responder: ¿en qué momento/s y de qué modo/s se ha revelado Dios al hombre? ¿Cuáles son las diversas formas en que Dios ha hablado? ¿Qué lenguaje utiliza Dios para hablar al hombre? Cuanto más nos acerquemos a dar una respuesta a estas cuestiones, tanto mejor podremos conocer cómo es Dios, ¿cómo es la pedagogía divina?, llegando a cuestionarnos ¿de qué modo la historia –y la prehistoria– religiosas de la humanidad entrarían en esta pedagogía?

La teología de la revelación ha hablado de revelación natural y de revelación sobrenatural; ha utilizado conceptos como revelación primitiva y revelación histórica, y también de revelación positiva y de revelación cósmica. Al considerar la revelación de Dios que puede estar en el origen de la religión no nos vamos a centrar a estudiar la posible relación con la trasmisión de la revelación primitiva; sino que nuestro estudio se fija más en la *religión* en singular, entendida como el acto religioso fundamental. En este sentido es interesante la afirmación de M. Seckler de que las religiones son la «patria antropológica, histórico-social e institucional del acto religioso fundamental», sin que éste pueda ser reducido a ellas.⁵⁷ Teniendo esto en cuenta, nuestro estudio se focalizará hacia la revelación cósmica. Y la cuestión será: ¿de qué modo la revelación de Dios en el mundo –y en el corazón del hombre– puede suscitar el acto religioso fundamental?

Hay suficientes fundamentos teológicos para considerar la Creación como parte integrante de la economía de la Revelación.⁵⁸ El mundo creado es capaz de decirnos algo acerca de su autor. Y ese “algo” es lo que reconoce el hombre religioso. El mundo –cosmos– puede despertar el sentido religioso del hombre, porque encierra una dimensión de misterio, que no es reducible a mero problema. El mundo se revela como algo sagrado porque evidencia el actuar amoroso de Dios. Afirmaba R. Guardini: «no es sólo un error, sino una superficialidad, el decir del positivismo cuando considera la misteriosidad como expresión del hecho de que dato *di facto* aún no haya sido esclarecido científicamente». Y también: «El problema está ahí para que el entendimiento lo resuelva; el misterio, para que el yo religioso respire dentro de él».⁵⁹

La revelación cósmica está en el origen, o hace posible, la experiencia religiosa porque «el *mundo* en su conjunto tiene él mismo carácter religioso. Ese carácter proviene del hecho de que el mundo fue creado por Dios y sólo subsiste por él; está penetrado por su acción y todo en él expresa a Dios, pues “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,11). Así, ante todo, lo *numinoso* no puede ser

⁵⁷ M. SECKLER, *Il concetto teologico di religione*, en W. KERN, M. SECKLER, H.J. POTTMEYER, *Corso di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1990, 217.

⁵⁸ Cfr. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione e la sua credibilità*, 114.

⁵⁹ R. GUARDINI, *El lenguaje religioso* (1962). Artículo recogido en la selección de textos del autor: *Experiencia religiosa y fe*, Bac, Madrid 2016, 89-115, cita p.94.

otra cosa que el *autotestimonio natural* de Dios en su Creación, el reflejo del prototipo divino en el ser mismo de las cosas, la vibración del acto creador de Dios que se hace sentir en la realidad de las cosas». ⁶⁰ La experiencia que el hombre hace del mundo es una experiencia religiosa, porque precisamente ahí descubre la dependencia con respecto a una dimensión trascendente o de alteridad, y se fía a ella.

El valor revelativo de la Creación va más allá del nexo ontológico-causal, apenas esbozado. I. Mancini, explicita la relación entre creación y revelación fijándose en: el nexo causal entre creación y revelación, la consideración kerigmática de la creación (la Creación entendida como el primer acto de salvación y por tanto, como reveladora del triunfo cósmico de Dios), el nexo sofiológico entre creación y revelación (consideración del carácter teofánico del mundo). ⁶¹ Será interesante estudiar las repercusiones que tiene en el estudio de la religión, la consideración de Jesucristo como *Logos* mediador del proyecto creador de Dios y sentido último de la creación.

Podemos resumir las dos direcciones de la revelación en relación a la religión vistas hasta ahora. Desde la perspectiva de Dios, podemos considerar la religión como el contexto para la revelación cósmica en el mundo y en el corazón del hombre. Y desde la perspectiva del ser humano, su estructura antropológica puede ser definida como una posición de escucha.

IV. LA RELIGIÓN COMO APERTURA A LA REVELACIÓN

Estos dos aspectos tienen unas implicaciones que nos permitirán presentar de qué modo la religión se puede entender como una apertura a la Revelación del Dios tres veces Santo.

Veremos por un lado las dificultades que se presentan al considerar la manifestación de lo divino, y por otro lado profundizaremos un poco más en la posición de escucha. Se trata de ver de qué modo las dinámicas internas de la religión apuntan hacia la realización más plena, que es Cristo.

1. *La dialéctica de la manifestación de lo divino*

B. Welte planteaba la *dialéctica intrínseca de toda de revelación*, poniendo de relieve que «el Infinito sólo puede mostrarse en el contexto de finitud de nuestras experiencias humanas si su manifestación se inscribe dentro de las condiciones

⁶⁰ *Ibidem*, 37.

⁶¹ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, 316-326; corresponde a los epígrafes: *Creazione come forma di rivelazione*, *Legame eziologico tra creazione e rivelazione*, *Legame cherigmatico*, *Legame sofilogico*, e incluso *Legame incarnazionista*.

de la finitud». ⁶² Con la consecuencia de que, entonces, se vería comprometida la diferencia fundamental entre el Absoluto y los entes finitos. A este respecto, R. Guardini en un escrito de 1934 se cuestionaba: «toda palabra de Dios que venga de más allá del mundo, ¿debe poder expresarse en la materia del mundo, en el material psicológico, en las formas lingüísticas, en las estructuras simbólicas, etc.? ¿Pueden estos elementos mostrar claramente la real dimensión de trascendencia o son un obstáculo?». ⁶³ De hecho, al ser humano le resulta difícil atisbar el Infinito a partir del finito. A duras penas consigue descubrir a Dios *detrás de la Creación* (o *en la Creación*).

Esta dificultad para descubrir la manifestación de Dios en el mundo, J.H. Newman la expresaba diciendo que lo que más llama la atención es su ausencia, «que Él esté ausente del mundo que ha creado». ⁶⁴ Se trata, sin embargo, «de un silencio que habla». ⁶⁵ Ante la pregunta de por qué parece que Dios se esconde, la respuesta no es que se haya retirado, sino que nosotros hemos construido una barrera. ⁶⁶

G. de Simone, en un artículo acerca del fundamento revelativo de la religión, señala: «marcada por una insuprimible ambigüedad, y atravesada por esta tensión relacional, la revelación mediante lo finito no consigue decir –o expresar– adecuadamente el divino». ⁶⁷ El acto religioso fundamental que se origina a partir de la revelación cósmica se presenta como algo en cierto modo incompleto, no exento del peligro de tomar lo sagrado en clave de inmanencia. El cristianismo y la Revelación de la cual es portador, operarán, en este sentido, la «decisiva y definitiva desambiguación de lo sagrado». ⁶⁸

La revelación cósmica –y el acto religioso fundamental que se origina a partir de ella– apuntan hacia una realización más plena. Apuntan hacia una más perfecta articulación entre finito-Infinito; y hacia una definitiva “desambiguación” de la experiencia religiosa. Esto ocurrirá en Cristo, *mediador y plenitud* de toda la Revelación. De hecho «el conocimiento de la condición divino-humana de

⁶² B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, 120.

⁶³ R. GUARDINI, *Esperienza religiosa e fede* (1934), en S. ZUCAL, A. AGUTI (eds.), *Opera Omnia*, II/1, Morcelliana, Brescia 2008, 276, nota 28.

⁶⁴ J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano 2005, 305.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Esta dificultad para reconocer la revelación cósmica, no es un invento de la modernidad. Es tal la “preciosidad” del mundo que hace posible pensarlo autónomamente. Incluso la religión, que es el lugar *natural* (el contexto) en el que el hombre descubre la manifestación de lo divino, no está exenta de esta ambigüedad. El primer paganismo, que miraba el mundo con piedad, siempre estuvo expuesto al riesgo de derivar en idolatría o en panteísmo.

⁶⁷ DE SIMONE, *Sul fondamento rivelativo delle religioni*, 499.

⁶⁸ G. FERRETTI, *Per una filosofia del credere cristiano*, «Filosofia e Teologia» 11 (1997) 446, citado por DE SIMONE, *Sul fondamento rivelativo delle religioni*, 516.

Jesús es también la respuesta a la pregunta por la relación del Dios infinito con la creación finita: Él se sitúa respecto a ella de tal manera o, mejor dicho, la ha ordenado hacia él de tal modo que pudo hacerse hombre en ella y permanecer hombre por toda la eternidad». ⁶⁹ Sólo a la luz de esta ordenación se entiende la dimensión de sacralidad que el hombre religioso descubre a partir del mundo.

Podemos decir que la religión tiende hacia un “imposible cumplimiento” que es la definitiva articulación entre finito e Infinito. En el misterio del Logos Encarnado, que propone la Revelación cristiana, se realiza de modo pleno esta articulación. Sólo en Él se supera definitivamente el problema intrínseco de la dinámica manifestativa, y sólo en Él encuentra sentido último toda la dinámica desiderativa presente en la religión.

En este sentido podemos decir, con I. Mancini, que la creación supone un «afortunado encuentro entre *logos* y *kerigma*». ⁷⁰ Encuentro, que permite plantear el tema de la escucha en términos de reconocimiento. ⁷¹

2. *La posición de escucha*

La consideración de que la dinámica propia de la religión apunta hacia su pleno cumplimiento en la Revelación nos lleva a plantearnos ¿cómo es esta dinámica? ¿cómo es la estructura antropológica? ¿en qué términos expresar esta apertura constitutiva del hombre a la Revelación?

C. Greco afirmaba: «el hombre, por su propia constitución originaria y esencial está intrínsecamente predispuesto a acoger la manifestación de lo divino, contenido inaccesible de por sí a sus solas fuerzas y sobre la base de su estructura cognoscitiva». ⁷²

Es cierto que este inherir de la religión en la estructura antropológica, esta *naturalidad* de la religión, puede ser utilizada por quienes plantean una explicación inmanente de la religión. Pero esto no nos debe llevar a dejarlo de lado, porque precisamente ahí es el punto donde radica la significatividad de la única instancia que responde de modo pleno a las dinámicas de sentido de la experiencia religiosa.

I. Mancini al plantearse la cuestión del fundamento de la religión, señala la diferencia entre la “construcción del fundamento” y la “condición trascenden-

⁶⁹ R. GUARDINI, *Lo infinito-absoluto y lo religioso-cristiano*, en IDEM, *Experiencia religiosa y fe*, Bac, Madrid 2016, 69-87.

⁷⁰ MANCINI, *Filosofía della religione*, 316.

⁷¹ «Noi crediamo che l'ascolto dentro la prospettiva ermeneutica permetta una teoria del riconoscimento, dove entrano in un alto ruolo le categorie dell'essere e quelle della struttura conoscitiva», *ibidem*, 319.

⁷² GRECO, *L'esperienza religiosa: essenza, valore, verità*, 178.

tal” del fundamento. Esta distinción permite encuadrar adecuadamente la cuestión del presupuesto antropológico trascendental. Entendiendo que la estructura antropológica es una condición de posibilidad, y es imprescindible; pero no constituye el fundamento. Ya que la religión no es un producto *necesario* de la estructura, sino que hay que considerar también el nexo con el tiempo (eventos y palabras que forman la historia); y con la libertad, por no tener ni el evento ni la palabra el carácter de evidencia.⁷³ Es decir, la postura que se critica es la pretensión de considerar la estructura antropológica como el fundamento de la religión, en lugar de considerarla como la condición de posibilidad del fundamento. La filosofía de la religión no puede construir un fundamento del positivo, sino sólo del posible.⁷⁴

La gran aportación del estructuralismo es la presentación de la posición de escucha, como algo inherente a la estructura antropológica y que hace posible la efectiva escucha en el caso de que la palabra sea históricamente pronunciada.

Como vemos, se va delineando una visión de la condición religiosa del hombre como algo que se inserta en la estructura antropológica, pero que para realizarse requiere de la intervención de Dios. El ser humano es *capax Dei*, pero no en el sentido de que sea capaz por sí mismo de alcanzarlo, debido a procesos necesarios. Sino que el hombre es un receptor de la automanifestación –revelación– de Dios. No se puede negar que los elementos positivos de la religión tienen un origen divino. En la experiencia religiosa «hay verdad, que viene de Dios y a Él se dirige».⁷⁵

La situación creatural del hombre se configura como una posición de escucha, que de algún modo supone una cierta anticipación, sin la cual «no se puede entender cómo sea el hombre capaz de acoger el hecho de la Revelación, [...], referirlo a sí mismo y entrar en sintonía con él».⁷⁶ El presupuesto antropológico trascendental caracterizado por la posición de escucha, se entiende como una condición de posibilidad.

La religión es una apertura a la Revelación porque es una condición para el reconocimiento y, por tanto, para la acogida de la palabra (sin cercenar por esto el carácter gratuito y eventual de la Palabra). Dice I. Mancini: «el reconocimiento del positivo lo realiza el sujeto de frente a la seriosa eventualidad de la palabra, dentro de un área de evidencia metafísica. [...] El *auditus* es por tanto decisivo». Habla, por tanto, de dos precomprensiones: la religiosa y la metafísica.

⁷³ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, 362-363.

⁷⁴ Este modo de entender el *a priori* religioso no se opone a la consideración de la libertad del acto religioso fundamental (por parte del hombre); ni se cierra al nexo con la eventualidad del fenómeno revelatorio.

⁷⁵ GUARDINI, *Esperienza religiosa e fede*, 276.

⁷⁶ *Ibidem*.

El encuentro con Dios (en Cristo) se inserta en una realidad humana que está ya –naturalmente– orientada a Dios (hacia Cristo); porque la Creación toda y el hombre mismo han sido hechos en Él y orientados hacia su cumplimiento definitivo en Él. Vemos, de nuevo, cómo es inevitable la consideración de la relación entre *logos* y *kerigma*.

V. LA SIGNIFICATIVIDAD DE LA REVELACIÓN EN RELACIÓN A LA RELIGIÓN

Hemos señalado al inicio que una contemporánea re-proposición de los preámbulos de la fe implica la consideración de los preámbulos de orden metafísico, pero también de aquellos de orden antropológico, histórico y existencial.⁷⁷ Y no sólo porque el contexto actual se caracterice por el *pensamiento débil* que conlleva a una *sociedad líquida*; sino porque el actual contexto reclama respuestas existenciales a la cuestión del sentido, y a la cuestión del mal. La consideración de la religión como preámbulo de la fe responde a estas exigencias, en cuanto que entronca con las dinámicas antropológicas, históricas y existenciales del anhelo de salvación. En este sentido coincidimos con G. De Simone, cuando afirma: «es en la experiencia religiosa, multiforme y fluctuante, donde se pueden recuperar hoy los *praeambula fidei*, la *praeparatio evangelii* de nuestro tiempo».⁷⁸

El Concilio Vaticano II ha puesto de relieve el carácter personal de la Revelación y de la acogida por parte del hombre (la fe).⁷⁹ Esta comprensión de las dimensiones noética y relacional de la Revelación y de su acogida, debe ir acompañada por una correlativa comprensión de los *praeambula fidei*. No se trata sólo de una *preparación*, digamos “intelectual”, para aceptar unos contenidos revelados, sino que hace falta también una *preparación vital* para estar abiertos a establecer una tal relación. Por lo tanto, será importante hacer ver la significatividad de la Revelación, en relación a los interrogantes filosóficos del interlocutor y, también, en relación a sus anhelos religiosos. Se podría decir que al interno del discurso sobre la credibilidad de la Revelación hay que desarrollar una dimensión que podríamos llamar *desiderabilidad*. Nos parece que es importante en el contexto contemporáneo presentar el anuncio cristiano como algo no sólo creíble, sino como algo enormemente deseable. En este sentido la consideración de la religión como una apertura a la Revelación, ofrece un amplio campo de estudio para desarrollar la noción de *desiderabilidad* de la Revelación.⁸⁰

⁷⁷ Cfr. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione e la sua credibilità*, 17.

⁷⁸ DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, 8.

⁷⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, nn. 2 y 5 (respectivamente).

⁸⁰ En esta línea podría ser útil el enfoque de A. Ales Bello, que propone la dinámica del deseo como clave para la comprensión de la fenomenología de lo sagrado. Cfr. A. ALES BELLO, *Il senso del sacro*, Castelvecchi, Roma 2014.

El acto de fe, entendido como asentimiento, puede presentarse hoy como algo razonable, ya que algunas corrientes de pensamiento subrayan que el conocimiento humano –en general– funciona gracias a creencias básicas (*basic trust*, en la literatura anglosajona). De un modo análogo, la consideración del carácter *naturaliter religiosus* del ser humano, nos permite mostrar la coherencia antropológica de la obediencia de la fe. Habida cuenta de que el acto religioso fundamental consiste en el reconocimiento de la dependencia con respecto al Ser Supremo y en la configuración de la existencia en función de la esfera de lo sagrado. Del mismo modo que el hombre necesita de las creencias básicas para construir todo el edificio del saber; necesita del punto de referencia religioso para edificar su vida personal y social. De hecho, el hombre desde los orígenes ha orientado su existencia en función de la dimensión de lo sagrado, «la “irrupción de lo sagrado”, proyecta “centro en el “caos”. [...] Todo se organiza a partir de este centro: la construcción del poblado, del santuario, de cada casa, choza o tienda. Lo sagrado se configura no sólo como el centro del espacio, sino que es también el fundamento del tiempo: el nacimiento, como la muerte y las distintas etapas de la vida están regidas por lo sagrado».⁸¹ El hecho de que el hombre religioso oriente su comportamiento según lo narrado en el mito-tradición recibida «es una prueba más que demuestra cuánto sea congenial a la mente humana la idea de la revelación; tan congenial, que la esperanza de recibirla se puede considerar, con razón, como el elemento integrante de la religión natural».⁸²

La religión como preámbulo se entiende desde la perspectiva de la condición de oyente, y teniendo en cuenta la categoría de reconocimiento. La Sagrada Escritura considera en la Palabra una dimensión noética y una dimensión dinámica, que hacen que la acogida (por la fe) se configure en una doble vertiente: como asentimiento y como obediencia. En la fenomenología de la religión están presentes estos dos aspectos: la religión como creencia y la religión como principio orientador de la existencia.

Una primera exposición de las características de la experiencia religiosa, nos permite individuar en ella tres elementos principales: el sentido de dependencia, el carácter relacional y el anhelo de salvación. El ser humano –*naturaliter religiosus*– conoce su personal dependencia respecto a la esfera de lo sagrado; realiza actos, como la oración y el sacrificio, que sólo son explicables si considera la posibilidad de una relación con lo divino; y por último, descubre el mundo y sí mismo como algo que debe ser sanado. ¿De qué modo la religión prepara para la Revelación? Porque habitúa al hombre para la escucha, lo hace esperar una revelación definitiva, porque le da una conciencia de culpa y necesidad de redención que lo prepara para recibir el don de la Salvación; y porque lo hace esperar un

⁸¹ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1984, 34-35.

⁸² NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, 319.

más allá. La religión es expresión de que el hombre está naturalmente dispuesto a la escucha, y también en cierto modo, es anticipación de algunos contenidos.⁸³

I. Mancini considera que la posición de escucha, desde una perspectiva hermenéutica, permite una teoría del reconocimiento, donde juegan un papel importante tanto las categorías del ser como las de la estructura cognoscitiva.⁸⁴ Se puede hablar de una cierta anticipación, que hace posible el reconocimiento.

¿Cómo comprender y aceptar el Mediador si nunca se ha tenido experiencia de mediación? ¿Cómo aceptar Aquel que es la Revelación si nunca han pensado el concepto de revelación? ¿Cómo aceptar –en definitiva– la salvación si nunca se ha tenido conciencia de la necesidad de salvación? Corresponde al tratado de Introducción al Misterio Cristiano, el estudiar de qué modo las constantes de lo sagrado (símbolo, mito, rito), podrían ser una preparación histórica para la acogida de la Revelación. Según J.H. Newman forma parte de la providencia de Dios el haber ido preparando a la humanidad para el advenimiento de Cristo: «el cristianismo es la continuación y la conclusión de aquella que profesa ser una revelación precedente y más antigua, cuyas huellas se pueden seguir allende los tiempos en la prehistoria, hasta perderse en la oscuridad».⁸⁵ La revelación, según el sentir de los Padres de la Iglesia, viene donada a la humanidad según una pedagogía que pone de relieve la gradualidad de la condescendencia divina. En este sentido, la *Dei Verbum* considera como preparación para la Revelación Evangélica lo acontecido desde la creación.⁸⁶

VI. CONCLUSIÓN

Desde una perspectiva teológico-fundamental, se puede considerar la religión: (1) como una constante antropológica que manifiesta la apertura del ser humano a la Revelación; (2) como el contexto de la revelación del Único Dios en el espectáculo de la naturaleza y la conciencia humana; (3) como un preámbulo de la fe; y (4) como la modalidad elegida por Dios para preparar a la humanidad para la Revelación definitiva en Cristo. Preparación genérica a través de la experiencia religiosa universal y preparación específica (y más inmediata) a través de la experiencia religiosa del pueblo de Israel.

En este sentido, podemos concluir indicando el valor icónico del itinerario de aquellos sabios que *venerunt Ierosolymam dicentes: ubi est?*, y que habían iniciado su camino porque previamente *vidimus enim stellam eius in Oriente* (Mt

⁸³ Estos contenidos, que de algún modo anticipa la religión, según Newman han sido revelados por Dios. Cfr. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, 306, 319, 334.

⁸⁴ Cfr. MANCINI, *Filosofia della religione*, 319.

⁸⁵ NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, 341.

⁸⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 3.

2,2). Ya que pone de relieve, desde la perspectiva de Dios que revela, la continuidad de la preparación para la Revelación evangélica desde los orígenes hasta la venida de Cristo. Al mismo tiempo que ordena la palabra a través de la Creación (la estrella de Oriente) a su interpretación-comprensión por los doctores de la ley (preguntaron en Jerusalén). Y desde la perspectiva del hombre, el itinerario de los magos pone de relieve cómo el ser humano –*naturaliter religiosus*– tiene una particular receptividad para las manifestaciones de lo sagrado (hierofanías), detrás de las cuales sabe adorar al *numen*. Esta estructura antropológica, que se puede definir como una posición de escucha, es una apertura a la Revelación del Único y verdadero Dios.

ABSTRACT

El actual contexto cultural, que algunos califican como post-secular, pone en primer plano la cuestión acerca de la condición religiosa del ser humano. La filosofía de la religión, a partir de cuanto avanzado por la fenomenología y la hermenéutica acerca de la experiencia religiosa, muestra cómo no se puede sostener la exigencia veritativa de la experiencia religiosa si no es considerando la eventual manifestación de lo divino. Afrontaremos cómo la filosofía de la religión, en su proceder resolutivo, reclama un fundamento revelativo de la religión (momento ascendente). Y cómo sería posible interpretar este fundamento en el marco de una contemporánea teología de la revelación (movimiento descendente), mostrando cómo la religiosidad humana auténtica supone una apertura a la Revelación del único y verdadero Dios.

The present cultural context, which is described as post-secular, brings to the fore the question of the religious condition of the human being. The philosophy of religion, based on a phenomenological and hermeneutical study of religious experience, shows that the truthfulness of religious experience cannot be sustained without considering the eventual manifestation of the divine (upward movement). The philosophy of religion, in its resolute procedure, shows the impossibility of an autonomous foundation of religion. This foundation could be constructed within a contemporary theology of revelation (downward movement). This helps to illustrate that authentic human religiosity is an openness to the Revelation of the one true God.

PROGRESO HACIA LA DIVINIZACIÓN EN EL *ADVERSUS HAERESIS* DE SAN IRENEO DE LYON

JUAN ESTEBAN MORALES M.^{*}

SUMARIO: I. *El problema*. 1. Una objeción: la omnipotencia de Dios implicaría una obra acabada. 2. Perfección y visión de Dios. II. *La respuesta de Ireneo: el hombre es un ser creado*. 1. Incapacidad para acoger los dones de Dios: el hombre como niño. 2. El hombre y sus límites: creaturalidad y divinización. III. *La respuesta de Ireneo: la participación del hombre*. 1. Corresponde al hombre dejarse hacer. 2. El hombre: causa de su imperfección. 3. El progreso moral: la obediencia. 4. Naturaleza, inmortalidad e incorruptibilidad.

En el ascenso hacia la divinización, existe de hecho un progreso. San Ireneo de Lyon (130/135-202/203 d.C.) en su *Adversus Haereses*,¹ argumenta que la condición corpóreo-anímica del hombre, llamada a ser espiritual, requiere efectivamente de cierto proceso. Éste se encuentra descrito con una pluralidad de nombres que, por una parte, denotan su complejidad y que, por otra, nos desafían a la búsqueda de una unidad interpretativa. Este “progreso” se realiza a través de diversas fases o etapas que exponen, por una parte, la universalidad de la posibilidad de salvación del género humano y, por otra, la unicidad del Creador.²

^{*} Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago).

¹ Cfr. A. ROSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre I* (SC 263-264), 2 vol., Paris 1979; A. ROSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre II* (SC 293-294), 2 vol., Paris 1982; A. ROSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre III* (SC 210-211), 2 vol., Paris 1974; A. ROSSEAU, B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre IV* (SC 100), 2 vol., Paris 1965; A. ROSSEAU, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER, *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre V* (SC 152-153), 2 vol., Paris 1969. En adelante, *Adv. haer.*

² Para el planteo de la cuestión, cfr. Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris 1986; J. M. ARRONIZ, *La inmortalidad como deificación del hombre en San Ireneo*, «Studia Victoricensia» 8 (1961) 262-287; J. M. ARRONIZ, *La salvación de la carne en San Ireneo*, «Studia Victoricensia» 12 (1965) 7-19; M. AUBINEAU, *Incorruptibilité et divinisation selon S. Irénée*, «Recherches de Science Religieuse» 44 (1956) 25-52; J. FANTINO, *El hombre verdadero según San Ireneo*, «Estudios Trinitarios» 23 (1989) 3-30; J. FANTINO, *L'homme, image de Dieu chez Saint Irénée de Lyon* (Tesis), Cerf, Paris

San Ireneo enfrenta la problemática del progreso en el contexto más amplio de la contraposición entre la verdadera y la falsa gnosis.³ Su pensamiento se desarrolla con ocasión del estudio de algunas de las parábolas evangélicas, las mismas que eran utilizadas por los gnósticos para sostener sus errores. Así, se detiene en la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-43), del banquete de bodas (Mt 22,1-14), entre otras.

Es en este contexto que san Ireneo formula la pregunta que guiará el desarrollo de este estudio: «¿Pero qué, ¿acaso Dios no podría haber creado al ser humano perfecto desde el principio?» (*non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem?*).⁴

Luego de plantear el problema del progreso en el contexto de un Dios perfecto (1), estudiaremos la respuesta de San Ireneo basada en la condición creatural del hombre (2) y su participación libre en el progreso (3).

I. EL PROBLEMA

¿Por qué Dios no creó al hombre perfecto desde el principio? ¿No podía acaso haberlo hecho perfecto desde el inicio, dado su infinito poder? Y si podía ¿por qué, entonces, no lo hizo de este modo? Al plantear estas preguntas, en el fondo, se interroga también acerca del mal, ¿cómo pudo Dios hacer al hombre tan imperfecto?, ¿de dónde el mal? El problema de la perfección del hombre se orienta hacia la pregunta sobre la identidad del Dios creador.

1986; D. E. LANNE, *La vision de Dieu dans l'oeuvre de saint Irénée*, «Irénikon» 33, 1960, 311-320; H. LASSIAT, *L'anthropologie d'Irénée*, «Nouvelle Revue Théologique» 100 (1978) 399-417; M. SAGNARD, *La gnose valentiniennne et le témoignage de s. Irénée*, Vrin, Paris, 1947; M. SCIATTELLA, *Antropologia e cristologia in s. Ireneo di Lione: Adv. haer. V, 1-2, analisi strutturale teologica e scritturistica del testo*, «Divinitas» 32 (1989) 269-285; M. SIMONETTI, *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 22 (1986) 201-240.

³ La literatura sobre el gnosticismo en general y sobre las noticias gnósticas y heterodoxas en San Ireneo es tan amplia y acabada que hemos optado por no describirla aquí. Para una consideración específica sobre el Espíritu en la especulación gnóstica, cfr. el imprescindible A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo*. Estudios Valentinianos IV, Pug, Roma 1966. Respecto a la posición de San Ireneo y los gnósticos, cfr. A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, 2 t., Bac, Madrid 1976, 384-385; Ph. PERKINS, *Ireneus and the Gnostics*, «Vigiliae Christianae» 30 (1976) 193-200; Ph. PERKINS, *Gnostic Christology and the New Testament*, «The Catholic Biblical Quarterly» 43 (1981) 590-606; Respecto al gnosticismo en general, cfr. J. MONSERRAT, *Los Gnósticos I*, Gredos, Madrid 1983; K. RUDOLPH, *Gnosis, the nature & history of Gnosticism*, Harper Collins, Edimburg, 1984; J. QUASTEN, *Patrología I: Hasta el Concilio de Nicea*, Bac, Madrid 1991; M. SIMONETTI, *Testi Gnostici in Lingua Graeca e Latina*, Arnoldo Mondadori, Milano 1993.

⁴ *Adv. haer.* IV, 38, 1 (SC 100, 942, 1-2).

En efecto, si Él se decide a crear al hombre, entonces debiera manifestar en su obra su propia perfección. Por tanto, según esta lógica, sería necesario que el hombre fuese hecho perfecto desde el inicio. Concluyen, entonces, los herejes, que lo plasmado, tal y como es descrito en el Génesis, no viene de Dios, sino de un Demiurgo distinto de Él.⁵

1. Una objeción: la omnipotencia de Dios implicaría una obra acabada

En efecto, si Dios es Bueno y Omnipotente, debiera salir de sus manos una obra acabada y perfecta, y no una obra defectuosa o incompleta.⁶ Si el hombre que conocemos requiere de un desarrollo, entonces no ha salido perfecto de las manos de su Creador, y se debe concluir, según los gnósticos, que quien lo hizo no es el mismo Dios Bueno y Omnipotente, sino otro dios, un Demiurgo diferente al Dios origen.

Ahora bien, antes de abordar directamente el tema veamos primero qué significa para san Ireneo ser perfecto;⁷ la perfección del hombre consiste en la reproducción de la imagen de Cristo y, con ella, la capacidad de ver y comprender a Dios.⁸

Por lo tanto, se advierte que el hombre será perfecto cuando logre la madurez plena y pueda ver y comprender a Dios. Será perfecto cuando se haga capaz de acceder a esta verdadera divinización que consiste en la visión de Dios.

2. Perfección y visión de Dios

Ahora bien, ¿por qué Dios no hizo al hombre perfecto desde el comienzo?, significa: ¿por qué no lo hizo divinamente perfecto?, esto es, ¿por qué no le dio

⁵ Cfr. *Adv. haer.* I, 5, 2. Respecto de la creación del mundo, cfr. *ibidem* I, 17,1-2. Un texto interesante se encuentra en *ibidem* II, 7, 2. En él, san Ireneo discute la tesis gnóstica de que el mundo fue creado por la ignorancia del Demiurgo y de la Madre. Esto es imposible «porque, siendo ambos emitidos de modo espiritual [dado que son eones (comentario nuestro)], y no siendo ni plasmados ni compuestos, es imposible que en unas cosas hayan conservado la semejanza, y en otras se haya degradado la imagen de la semejanza; porque ambos habrían sido emitidos según la semejanza del Eón supremo».

⁶ Cfr. *ibidem* IV, 11, 2: «en esto difiere Dios del ser humano: Dios hace, el hombre es hecho».

⁷ Cfr. *ibidem* I, 6,3 donde san Ireneo describe las aberraciones cometidas por los gnósticos “perfectos”. Por el contrario, el “hombre perfecto” es el cuerpo y el alma unidos al Espíritu Santo, cfr. *ibidem* V, 6, 1; 9, 1.

⁸ «Dios dispuso de antemano todas las cosas para el provecho del ser humano y para mostrar de modo eficaz su Economía, a fin de que se manifieste la bondad, se cumpla la justicia, la Iglesia “reproduzca la imagen de su Hijo” (Rm 8,29), y quizás algún día el ser humano madure a través de todas estas experiencias, para que madurando se haga capaz de ver y comprender a Dios» (*Adv. haer.* IV, 37, 7).

desde el inicio, con la visión de Dios, la incorrupción y, con ella, la vida eterna?⁹

Se podrá argumentar que Dios quería elevar al hombre a una alta dignidad haciéndolo espiritual, pero entonces, habría que enmarcar la verdadera pregunta u objeción gnóstica: ¿por qué entonces, si acaso era necesario que se llegase al estado de hombre espiritual, no hizo Dios primeramente a Adán como hombre espiritual de una vez? ¿Por qué se comenzó con Adán tal y como lo conocemos en el *Génesis*, es decir, en el estado de imperfecto?¹⁰

Como vemos, no se discute que Dios libremente haya querido crear al hombre y tampoco que, como Dios, también es libre de crearlo perfecto o imperfecto desde el inicio. Pero se parte del hecho de la Bondad de Dios, y por tanto, si el Dios Bueno, dentro de su libertad soberana, quiso hacer al hombre a su imagen y semejanza, ¿por qué entonces no le creó perfecto desde el inicio? ¿Por qué era necesario un proceso? Para responder esta pregunta, deberemos detenernos en el pasaje de *Adv. haer.* IV, 38, 1-4.

II. LA RESPUESTA DE IRENEO: EL HOMBRE ES UN SER CREADO

El punto de partida de la respuesta que da Ireneo es la condición creatural del hombre. De este modo, el primer elemento invocado por san Ireneo es que nunca podrá algo creado, por el hecho de haber comenzado a existir, ser igual a aquel que lo hizo. Siempre habrá una distancia ontológica entre la creatura y su Creador. Siempre las cosas creadas se mantendrán inferiores y por lo tanto imperfectas puesto que no son increadas sino creadas, precisamente les faltará aquello de ser increadas:

Sébase que Dios siempre es el mismo e idéntico a lo que él mismo es (*semper sit idem et innatus, quantum ad ipsum est*), y que todo le es posible (*omnia possibilia ei*). Pero las cosas creadas por él, puesto que comenzaron a existir cuando fueron hechas (*postea facturae initium haberunt*), por fuerza (*oportuit*) son inferiores (*minora esse*) a aquel que las hizo. Las cosas que llegaron a ser (*nuper facta*), no podían ser increadas (*nec poterant infecta*); y por el hecho de no ser increadas les falta ser perfectas (*propter quod autem non sunt infecta, propter hoc et deficiunt a perfecto*).¹¹

Es decir, hay una contradicción entre ser creado y perfecto: «por el hecho de no ser increadas les falta el ser perfectas». De este modo, el progreso es algo que pertenece esencialmente a lo creado.

⁹ Cfr. A. ORBE, *Espiritualidad de San Ireneo*, Pug, Roma 1989, 33.

¹⁰ Cfr. A. ORBE, *Deus facit, homo fit. Un axioma de San Ireneo*, «Gregorianum» 69 (1988) 509.

¹¹ *Adv. haer.* IV, 38, 1 (SC 100, 944, 3-9).

Existe, entonces, una distancia insalvable entre el que hace y el que es hecho. Dios, supremo artífice, es siempre el mismo e idéntico a sí mismo, inmutable, eterno, Ser simple y perfectamente homogéneo. Por el contrario, el hombre, criatura de Dios, está sujeto al cambio, es mudable y está por tanto sometido a un proceso que consiste en ir recibiendo las perfecciones de Dios que lo llevan en un constante adelanto y crecimiento (el cual no acabará jamás),¹² y lo impulsan a dar gloria a Dios. En una palabra, Dios es el que da, el hombre el que recibe; corresponde al hombre aceptar ser el recipiente de la Bondad de Dios.¹³

1. *Incapacidad para acoger los dones de Dios: el hombre como niño*

Para ilustrar el progreso del hombre hacia su divinización, el santo obispo utiliza una imagen sugerente: la niñez.¹⁴ Las cosas creadas «en ese sentido son niñas, y como niñas no están habituadas ni ejercitadas en un modo de actuar perfecto». De este modo, tal como una madre no da alimento sólido a un pequeño niño, «Dios pudo dar la perfección al ser humano desde el principio, pero era incapaz de recibirla, pues también fue niño».

Esta imagen es importante porque muestra la causa del progreso: la sobreabundante e inexpressable donación de Dios y la incapacidad humana de recibirlo. Con todo, esta incapacidad es auxiliada por Dios mismo: el hombre es hecho «capaz de Dios».¹⁵ Luego, de la metáfora del niño se pasa a la metáfora del alimento:

Por eso, como a niños (*quasi infantibus*), aquel que era el pan perfecto del Padre (*panis perfectus Patris*) se nos dio a sí mismo como leche (*lac nobis semetipsum praestavit*), cuando vino a nosotros como un hombre (*quod erat secundum hominem ejus adventus*); a fin de que, nutriendo nuestra carne como de su pecho (*quasi a mammi-lla carnis ejus nutriti*), mediante esa lactancia nos acostumbráramos a comer y beber al Verbo de Dios (*per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei*), hasta que fuésemos capaces de recibir dentro de nosotros el pan de la inmortalidad (*immortales panis*), que es el Espíritu del Padre (*qui est Spiritus Patris*).¹⁶

Este complejo texto nos muestra el progreso como un proceso de alimentación asociado al crecimiento. Este proceso implica la economía eucarística del Verbo de Dios: «comer y beber al Verbo de Dios» y la economía del Espíritu

¹² Cfr. *ibidem* IV, 38, 3, 58-65.

¹³ Cfr. ORBE, *Deus facit, homo fit*, 539.

¹⁴ Esta misma imagen se repetirá más adelante en *Adv. haer.* IV, 38,3.

¹⁵ Cfr. *Adv. haer.* IV, 37, 7; *ibidem* 38, 2 e *ibidem* V, 19, 2.

¹⁶ *Ibidem* IV, 38, 1 (SC 100, 946, 23-29).

Santo: «recibir el pan de la inmortalidad, que es el Espíritu del Padre». ¹⁷ La perfección es, entonces, asociada a la venida del Espíritu. En efecto, e interpretando 1Co 3,2, san Ireneo sostiene que «el Espíritu Santo aún no habitaba en ellos, debido a su imperfección y la debilidad de su conducta» (*Adv. haer.* IV, 38, 2).

De este modo:

Dios habría podido desde el principio dar la perfección al ser humano (*et initio Deus quidem potens fuit dare perfectionem homini*), pero éste, recién creado (*nuper factus*), no era capaz de recibirlo (*non poterat illud accipere*), si lo recibía (*accipiens*) era incapaz de acogerlo (*capere*), y si lo acogía (*capiens*) no tenía fuerzas para conservarlo (*continere*). ¹⁸

La idea del progreso es descrita ahora desde su fin: la perfección. ¹⁹ Sin embargo, la metáfora ya no es, directamente, el desarrollo biológico, sino una estructura personal de donación y de recepción. El progreso es descrito aquí en los términos sucesivos de “recepción”, “acogida” y “conservación” de la perfección, es decir, de la habitación del Espíritu Santo. En efecto, así como la creación tiene, para San Ireneo, un carácter personal; del mismo modo, la perfección implica una relación personal y, por tanto, recíproca, entre Dios y el hombre.

Por eso el Verbo de Dios se hizo niño con el hombre (*coinfantium*), aunque él era perfecto (*cum esset perfectum*): no por sí mismo sino por la pequeñez del ser humano (*non propter se sed propter hominis infantiam*), a fin de que, de algún modo (*quemadmodum*), se hiciera capaz de recibirlo (*sic capax illum capere potuit*). Así, pues, no es que Dios fuera incapaz o indigente (*impossibile et indigens*); sino que el hombre era recién hecho (*nuper factus*), pues no era increado (*non infectus erat*). ²⁰

Este proceso de comunicación recíproca es descrito en la obra del obispo de Lyon en términos de “habitación” y “acostumbramiento”. ²¹ Lo que ahora nos interesa destacar es la relación entre la “incapacidad” e “indigencia” del hombre

¹⁷ Es necesario destacar que para san Ireneo la unidad inmanente de Dios se despliega en la economía. De este modo, es posible distinguir, sin separar, la economía eucarística del Verbo de la economía del Espíritu Santo. Cfr. la descripción de estas economías en *ibidem* I, 10, 1; *ibidem* IV, 33, 7.

¹⁸ *Adv. haer.* IV, 38, 2 (SC 100, 950, 45-47).

¹⁹ Es necesario recordar que, frente a la identificación gnóstica de la perfección con la incapacidad de progreso (cfr. *ibidem* I, 6, 2-3), san Ireneo afirma por una parte, que la perfección de Dios consiste precisamente en su capacidad de comunicar y comunicarse (cfr. *ibidem* IV, 11, 2) y, por otra, que el hombre alcanza progresivamente su perfección al acoger esta comunicación de Dios (cf. *ibidem* III, 20, 2).

²⁰ *Ibidem* IV, 38, 2 (SC 100, 950, 47-53).

²¹ A propósito de *ibidem* III, 20, 2.

y su carácter creatural. Fiel al principio establecido en *Adv. haer.* IV, 38, 1, el Lugdunense establece que la causa del progreso es doble: por una parte, la condición de creatura del ser humano y, por otra, la capacidad y perfección de Dios que, en esta creación y salvación manifiesta su poder, su bondad y su sabiduría.²² De este modo:

Estas creaturas, recibiendo de su inmensa generosidad el desarrollo (*augmentum*) y la duración a través del tiempo (*multum temporis perseverantia*), serán portadoras de la gloria del Increado (*infecti gloria referunt*), ya que Dios les dará generosamente todo lo bueno. Habiendo sido hechas, no son increadas (*quod facta sunt, non sunt infecta*); pero como durarán un tiempo sin fin (*secundum id vero quod perseverant longis aeonibus*), recibirán el don del increado (*virtutem infecti assument*), pues él les concederá durar para siempre (*sempiternam perseverationem*).²³

Se trata de un nuevo paso argumentativo de San Ireneo. Ahora ya no habla en metáforas (la niñez, la alimentación) sino en sentido real, esto es, en el orden del ser: el «desarrollo» es expresión de la «duración», es decir, de la temporalidad y ésta es, a su vez, efecto de la creaturalidad.²⁴ La vinculación entre Dios increado y el hombre creado se realiza a través del «don del increado», es decir, de la unión de lo eterno con lo temporal. Esta unión se expresa en la «duración para siempre» de Dios en el hombre. Este don es el don del Espíritu Santo.

Mediante este orden (*ordinationem*), con dicha conveniencia (*convenientia*) y con tal modo de proceder el hombre hecho y plasmado (*factus et plasmatus*) se convierte en

²² «En Dios al mismo tiempo se manifiestan el poder, la bondad y la sabiduría. El poder y la bondad en el hecho de que voluntariamente creó e hizo las cosas que no existían; su sabiduría en el hecho que hizo todas las cosas de un modo ordenado y en mutua concordancia» (*Adv. haer.* IV, 38, 3). Es necesario recordar dos principios antignósticos que continuamente esgrime san Ireneo. En primer lugar, la identificación del Creador y del Salvador (a diferencia de la separación gnóstica entre el Demiurgo y el Salvador; y, en segundo lugar, la comprensión de la perfección de Dios como posibilidad de comunicación, como se ve tanto en la creación (comunicación del ser) como en el hecho de la salvación (que es la comunicación de la semejanza divina). De este modo, el carácter de criatura (imagen) es la causa de su imperfección dado que señala la diferencia con el Creador. Asimismo, la perfección de Dios es causa del progreso de la criatura, dado que señala la posibilidad de que ella llegue a la semejanza divina. A este respecto, sostiene González Faus: «Ireneo distingue entre imagen y semejanza: la imagen afecta al “plasma” como tal, la semejanza describe la presencia del Espíritu. La imagen no tiene, pues, un sentido formalmente sobrenatural, la semejanza sí. La imagen se refiere como modelo a Cristo, la semejanza a Dios Padre» (J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo*, Herder, Barcelona 1969, 84).

²³ *Adv. haer.* IV, 38, 3 (SC 100, 952, 58-65).

²⁴ San Ireneo considera la duración como una propiedad de la condición de la creatura. En efecto, Dios (*Infectus*) no tiene tiempo: es eterno. La creatura (*factus*) ha sido hecha. De este modo, está sujeta al tiempo. Cfr. *ibidem* IV, 38, 3.

imagen y semejanza del Dios increado (*secundum imaginem et similitudinem constituitur infecti Dei*): con el beneplácito y mandato del Padre (*Patre bene sentiente et jubente*),²⁵ mediante el ministerio y la obra formadora del Hijo (*Filio vero ministrante et formante*),²⁶ siendo el Espíritu el que nutre y da crecimiento (*Spiritu nutriente et augente*).²⁷

Este pasaje recapitula el fenómeno del progreso. En primer lugar, se establece su fundamento: «el hombre hecho y plasmado»; en segundo lugar, se expresa su finalidad: «convertirse en imagen y semejanza del Dios increado»; finalmente, se manifiesta claramente la causalidad trinitaria:²⁸ esta «conversión» se realiza por la voluntad del Padre, por la obra formadora del Hijo y por la nutrición y el crecimiento que da el Espíritu. Como es posible ver, este pasaje vincula directamente el progreso del hombre, en términos de conversión, nutrición y crecimiento, con la obra del Espíritu Santo. Este progreso se expresa en la metáfora de la maduración biológica que llega hasta la visión de Dios:

Pues es a Dios a quien ha de ver (*Deus enim est qui habet videri*), y la visión de Dios produce la incorrupción (*visio autem Dei efficax est incorruptelae*); pero “la incorrupción nos acerca a Dios”.²⁹

Para san Ireneo el progreso tiene un carácter corpóreo-espiritual. Este carácter distingue la condición de creatura del hombre del resto del cosmos. Su relación con Dios, entendida en términos de «acostumbramiento», «acogida» y «habitación» es una relación «personal» y, por tanto, «racional». Lo más propio de la racionalidad es la «contemplación», la «captación» de Dios.³⁰ La más alta actividad racional, la contemplación, ha sido tradicionalmente entendida como una *visión*. La *visión de Dios* es, por tanto, la finalidad última del progreso.³¹ Sin embargo, esta visión no implica un abandono del cuerpo. La *plasis* humana es,

²⁵ Cfr. Gn 1,26.

²⁶ Cfr. Gn 2,7.

²⁷ *Adv. haer.* IV, 38, 3 (SC 100, 954, 70-75); Cfr. Gn 1,28.

²⁸ Cfr. *Adv. haer.* IV, 20, 5-6.

²⁹ *Ibidem* IV, 38, 3 (SC 100, 956, 82-84); Cfr. Sb 6,19-20.

³⁰ Recordemos pasajes como *Adv. haer.* III, 20, 2: captar al Padre e *ibidem* V, 32, 1: captar a Dios.

³¹ Esta temática está, nuevamente, en el corazón de la polémica anti-gnóstica: «Para los gnósticos el *Eón perfecto* o *Abismo* no fue jamás conocido antes del descenso del *Salvador* hacia el *Cristo de la economía*, ni podrá ser contemplado luego sino solamente por los que poseen las semillas espirituales» (R. POLANCO, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*, PUG, Roma 1998, 58). Polanco explica que Ireneo no contradice esta postura en cuanto a la efectiva trascendencia del Padre, aunque, en su opinión, siempre ha sido posible conocer al Padre por medio de su Verbo, incluso antes de la encarnación propiamente dicha. Con todo, la posición gnóstica frente a la encarnación del Verbo y su rol en la conducción de los hombres a la gnosis del Padre es bastante más compleja. Para un breve resumen de esta temática, de la distinción entre Jesús y el

toda entera, «consolidada» a través del progreso según el don del Espíritu: recibe la «incorruptión» que acerca a Dios³² y la *qualitas* del Espíritu.³³

2. *El hombre y sus límites: creaturalidad y divinización*

Ahora bien, este proceso en pos de la visión y de la incorruptión es, propiamente, un proceso de «divinización». En efecto, existe un orden que debe ser respetado, sostiene san Ireneo más adelante:

¿Cómo podrías hacerte dios, si primero no te haces un ser humano? (*quemadmodum igitur erit deus, qui nondum factus est homo?*) ¿Cómo pretendes ser perfecto, si fuiste creado en el tiempo? (*quomodo autem perfectus, nuper effectus?*) ¿Cómo sueñas en ser inmortal, si en tu naturaleza mortal no has obedecido a tu Hacedor? (*quomodo autem immortalis, qui in natura mortali non obaudivit Factori?*) Es, pues, necesario (*oportet*) que primero observes tu orden humano (*enim te primo quidem ordinem hominis custodire*), para que en seguida participes de la gloria de Dios (*tunc deinde participari*). Porque tú no hiciste a Dios, sino que él te hizo (*non enim tu Deus facis, sed Deus te facit*). Y si eres obra de Dios (*opera Dei*), contempla la mano de tu artífice (*manum artificis tui exspecta*), que hace todas las cosas en el tiempo oportuno (*opportune omnia facientem*), y de igual manera obrará oportunamente en cuanto a ti respecta (*opportune autem quantum ad te attinet qui effeceris*).³⁴

Es necesario que el hombre acepte su condición de creatura y reconozca que debe ser hombre primero y recién entonces participe de la gloria de Dios. Pues, cuando no acepta ésta, su condición de creatura, y la forma en que fue creada, está reprochando a Dios su obra y se comporta de manera ingrata y torpe.³⁵ Es

Cristo, cfr. R. POLANCO, *La mariología di sant'Ireneo*, «Theotokos. Ricerche interdisciplinari di Mariologia» IX (2001) 361-365.

³² Aquí subyace el principio griego de que «*lo semejante conoce a lo semejante*» (*simile a simili*). Cfr. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Sígueme, Salamanca 1987, 12. El mismo principio es aceptado tanto por la hipótesis gnóstica como por San Ireneo. La diferencia está en que, para los gnósticos, la *gnosis* es de naturaleza divina y, por tanto, *conoce lo semejante*, a saber, el Pléroma y, con ella, la fragilidad e ignorancia del Demiurgo y de la materia. Por el contrario, para el obispo de Lyon, la *carne* es progresivamente elevada por el don del Espíritu hasta recibir la incorruptión y de éste modo, haciéndose semejante a Dios, pueda *conocer a lo semejante y captar a Dios*.

³³ Cfr. *Adv. haer.* V, 9, 3. Sostiene A. Orbe: «A diferencia de la *substantia Spiritus* asumida por el Logos en comunión personal por la Encarnación, la *qualitas Spiritus* es asumida en la *substantia carnis*, por Cristo redivivo (“*in forma Dei*”), y a su ejemplo, en la resurrección de los justos, por la *substantia carnis* de todos y cada uno de ellos» (A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 435).

³⁴ *Adv. haer.* IV, 39, 2 (SC 100, 964-966, 33-41).

³⁵ Cfr. *ibidem* IV, 38, 4.

imposible admitir que un ser creado sea divino en su origen, sólo es posible que sea creado para ser divinizado, que se convierta en divino superando su ley de creatura, superación que no puede darse con la creación misma.³⁶

En efecto, se requiere que el hombre aprenda a ser primero lo que es: hombre, y sólo después pueda llegar a lo que está llamado a ser: hombre divinizado. En la antropología de Ireneo, «[...] el hombre es carne que por presencia del Espíritu de Dios deviene carne con las cualidades del Espíritu, y sin dejar de ser carne puede acceder a Dios transformada por el Espíritu».³⁷ Era necesario, pues, que el hombre conociera primero el estado racional y libre para no pasar sin mérito de *sarx* a *pneuma*, ofreciéndosele así la ocasión de obedecer y de que reconozca sus propios límites en cuanto creatura.

Así, sería un error para el hombre pensar que desde un principio hubiese sido creado perfecto. La vinculación del progreso con la contemplación y la divinización no sólo expresa la verdad sobre el hombre y sobre Dios, sino que, además, muestra la *irracionalidad* de la posición gnóstica. En efecto, la hipótesis gnóstica no es sólo irracional porque es inconsistente consigo misma³⁸ sino que, además, porque se priva de la «captación» y de la «contemplación» del único y verdadero Dios, creador y salvador. Así, puede concluir en *Adv. haer.* IV, 38, 4 la argumentación iniciada en *Ibid* 38, 1.

Son irrazonables (*irrationabiles*), pues, los que no esperan el tiempo de su crecimiento (*qui non expectant tempos augmenti*) e imputan a Dios la debilidad de su naturaleza (*et suae naturae infirmitatem adscribunt Deo*). No se conocen ni a sí mismos ni a Dios, ingratos e insaciables, rehúsan ser aquello que fueron hechos (*nolentes primo esse hoc quod et facti sunt*): seres humanos sujetos a pasiones (*homines passionum capaces*); sino que, sobrepasando la ley de la raza humana (*sed supergredientes legem humani generis*), antes de hacerse hombres pretenden ser semejantes al Dios (*antequam fiant hominem jam volunt similes esse Factori Deo*) que los hizo negando la diferencia entre el Dios increado y el ser humano creado en el tiempo (*et nulla esse differentiam infecti Dei et nunc et nunc facti hominis*).³⁹

El hombre debe, entonces, aceptar su condición de creatura. Él es creado. Nunca será increado, condición que sólo le corresponde a Dios. El problema reside entonces en que los «irrazonables» en el fondo se consideran iguales a Dios y niegan «la diferencia entre el Dios increado y el ser humano creado en

³⁶ Cfr. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 116.

³⁷ R. POLANCO, *La Iglesia, vaso siempre joven del Espíritu de Dios* (*Adv. haer.* III, 24, 1). *Reflexiones sobre el núcleo articulador de la eclesiología de San Ireneo de Lyon*, «Teología y Vida» 48 (2007) 190.

³⁸ Como san Ireneo repite en muchos lugares, cfr. *Adv. haer.* I y II, *passim*.

³⁹ *Adv. haer.* IV, 38, 4 (SC 100, 956-958, 85-93).

el tiempo». Lo que atañe al hombre es acercarse al Increado poco a poco y esto, precisamente, constituye el sentido de su propio desarrollo y progreso.

El hombre es creado, lo cual significa que está a una distancia infinita del Increado. Ahora bien, el acercar y hacer próxima esta separación no puede ser dado en la plasmación misma, sino que es obra de un acercamiento progresivo, por lo cual, la obra plasmada al inicio requiere de un proceso de acercamiento al que la creó.⁴⁰

Como hemos visto ya, este desarrollo se produce paulatinamente, desde un estado inicial puramente terreno hasta que llega el hombre a su madurez completa en la visión de Dios. El hecho, por tanto, es que el hombre, creatura de Dios, está llamado a progresar e ir poco a poco acercándose al Increado: Dios.⁴¹

La respuesta de san Ireneo a la pregunta inicial vendrá por el hecho de la distancia existente entre el Increado y la creatura. El hombre es, en realidad, el *nuper factus*, el recién creado, al contrario de lo que es Dios, quien es el *Infectus*, el Increado. De este modo, el hombre pertenece a la categoría temporal. Es decir, el hombre comenzó a ser en el tiempo y no antes del tiempo, como es el caso del Verbo quien está fuera y antes del tiempo junto al Espíritu.⁴²

III. LA RESPUESTA DE IRENEO: LA PARTICIPACIÓN DEL HOMBRE

Según los gnósticos, el único perfecto sería el Unigénito que después asumirá como Salvador rescatando súbitamente a los espirituales que se encuentran su-

⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 114.

⁴¹ Según GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 94, el progreso mismo aparece como una característica integrante de la salvación y no se trata sólo de un añadido accidental en la obra de San Ireneo sino que tiene sus raíces en la síntesis mental del mismo, por esto, se presupone una concepción del hombre como historia más que como naturaleza y de la salvación como trascendencia o superación de la creatura humana. El mismo autor señala: «Pertenece a la naturaleza de las cosas que el hombre que consta de *caro*, *anima* y *Spiritus*, fuese primero plasmado, después animado (como testimonia el Génesis) y finalmente recibiera el Espíritu (...). Sí que importa, en cambio, subrayar la necesidad de una evolución en el primer hombre para pasar del estadio animal al espiritual» (GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 99).

⁴² Para la importancia del tiempo en la teología de San Ireneo, cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. I: Percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1986, 70-89. Un iluminador pasaje previo muestra la relación entre temporalidad, imagen y semejanza: «Como en Ireneo aparece la naturaleza humana sometida a priori al tiempo y al devenir, es inoportuno separar tajantemente la imagen estática de la semejanza dinámica. La doctrina de la imagen y de la semejanza muestra de consuno el carácter trinitario de la creación; porque la creación está en devenir, las "manos" de Dios no cesan de imprimirle su forma: el Hijo objetivamente, el Espíritu subjetivamente, y entrambos la imprimen tanto en el reino de la naturaleza como en el de la gracia» (*ibidem*, 65-66).

mergidos en la materia.⁴³ A lo cual responde san Ireneo que, propiamente, el Verbo no es el Hombre; será el hombre perfecto, en cuanto hombre, recién cuando resucite y se presente como el Cristo glorioso.⁴⁴ La Encarnación del Verbo implica, entonces, un verdadero progreso y proceso en la humanidad de Cristo, como señala Ireneo a propósito de la exégesis del Bautismo del Señor.⁴⁵ La verdadera ascensión de la naturaleza humana por parte del Verbo implica, entonces, la ascensión del proceso a través del cual el *plasma* se hace capaz del *pneuma*.

Este proceso de *deificación* de la naturaleza humana creada, inserto en el tiempo, paradójicamente es, para san Ireneo, un proceso de *humanización*: «¿cómo podrías hacerte dios si primero no te haces un ser humano?».⁴⁶

Para el hombre, «hacerse humano», no significa otra cosa que comprender que él no se hizo a sí mismo, sino que fue hecho por el Hacedor. Es creatura y como tal debe obedecer al Hacedor. Debe observar primero el orden humano, orden de obediencia y sujeción al que lo plasmó. Corresponde, por tanto, al hombre dejarse hacer, esto es, por el hecho de ser creatura, debe aprender a mantenerse en la obediencia, lo cual significa que el Hacedor lo siga haciendo, pues no se hace el hombre a sí mismo. Dios hace todas las cosas en el tiempo oportuno y seguirá obrando con sus manos en el hombre.

Esta consideración nos lleva a una última dimensión del sentido del progreso. Una vez que hemos planteado, con san Ireneo, la pregunta por su sentido y, junto con él, hemos encontrado la respuesta en el carácter de creatura del hombre, debemos estudiar la naturaleza libre y personal de la participación del hombre en su propio progreso.

1. *Corresponde al hombre dejarse hacer*

El fin del progreso es la perfección. Ésta, a su vez, consiste en la «mezcla» y «unión» del alma creada con el Espíritu.⁴⁷ Con todo, esta «mezcla» no debe entenderse en un sentido físico sino como una «comunicación» por parte del Espíritu al hombre,⁴⁸ es decir, debe entenderse en un sentido sobrenatural, dado que no es posible concebir una mezcla física entre el *Infectus* y el *nuper factus*.

Esta comunicación se enmarca en las coordenadas de personalidad y libertad propias del pensamiento de san Ireneo: la creación del hombre es buena, libremente querida y realizada por el único Dios; es personal, en ella ha puesto en

⁴³ Cfr. *Adv. haer.* I, 8, 4.

⁴⁴ Cfr. *ibidem* I, 9, 3.

⁴⁵ Cfr. *ibidem* III, 17, 1.

⁴⁶ *Ibidem* IV, 39, 2.

⁴⁷ Cfr. *Adv. haer.* V, 6, 1.

⁴⁸ Cfr. *ibidem* V, 9, 2.

juego toda su Personalidad (su voluntad y sus «manos»)⁴⁹. Por su parte, la salvación y, con ella, la perfección del hombre,⁵⁰ también requiere de una respuesta libre. De este modo, le corresponde al hombre dejarse hacer y modelar en el tiempo por las manos del Artífice:

En esto difiere Dios del ser humano (*et hoc Deus ab homine differt*): Dios hace, el hombre es hecho (*quoniam Deus quidem facit, homo autem fit*). Y, por cierto, el que hace siempre es el mismo (*qui facit semper idem est*); en cambio aquel que es hecho debe recibir comienzo, adelanto y aumento hasta llegar a la madurez (*quod autem fit et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet*).⁵¹

Al respecto, es interesante el análisis que hace González Faus⁵² de la frase de san Ireneo «Dios hace, el hombre es hecho». En realidad, según este autor, sería legítimo entender: «Dios hace, el hombre *deviene*». En efecto, advirtamos la diferencia: más que decir el hombre «es hecho» se interpreta «el hombre deviene» o «se hace». Pertenece a la esencia de Dios la pura actividad y al hombre, en cambio, la evolución. El hombre no es algo ya concluido; Dios siempre idéntico a él mismo es la plenitud, el hombre como todo lo creado es tensión hacia la plenitud, hacia el Ser.⁵³

Esta interpretación, que enfatiza la colaboración humana en el hecho del progreso, no está exenta de polémica. En efecto, A. Orbe enfatiza, por el contrario, la pasividad del *plasma* en el proceso de perfección.⁵⁴

2. El hombre: causa de su imperfección

En *Adv. haer.* IV, 39, 3 aparece claramente la dramática posibilidad de la imperfección.⁵⁵ La imperfección final del hombre no debe imputarse al Creador y Salvador, sino al mal uso de la libertad humana:

Mas si rehúas creer y huyes de sus manos, la culpa de tu imperfección recaerá en tu desobediencia y no en aquel que te llamó (...) (*erit causa imperfectionis in te qui non obaudisti, sed non illo qui vocavit*). A Dios no le falta el arte, siendo capaz de sacar de las piedras hijos de Abraham;⁵⁶ pero aquel que no se somete a tal arte, es causa de su

⁴⁹ Cfr. *ibidem* IV, *Pro.*, 4.

⁵⁰ Con la consecuente «visión» e «incorrupción», cfr. *ibidem* IV, 38, 3.

⁵¹ *Adv. haer.* IV, 11, 2, (SC 100, 500, 21-24).

⁵² Cfr. GONZÁLEZ FAUS, *Carne de Dios*, 97.

⁵³ Cfr. *ibidem* 97, citando a Blondel: «todo ser es una plegaria al Ser».

⁵⁴ Cfr. ORBE, *Deus facit, homo fit*, 120.

⁵⁵ Cfr. PH. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle alliance selon Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses*, Lethiellieux-Presses Universitaires, Paris-Namur 1978, 267-269.

⁵⁶ Cfr. Mt 3,9; Lc 3,8.

propia imperfección (*sed ille qui non consequitur eam sibimet suae imperfectionis est causa*).⁵⁷

La perfección es la continuidad de la obra artística de la creación/plasmación. El arte del Creador, que es omnisciente (y no ignorante, como pretendían los gnósticos), es capaz de realizar esta perfección en el hombre. Sin embargo, esta obra se realiza con el concurso de la libertad humana expresada en la obediencia. En efecto, si la obediencia al Espíritu de Dios es la causa de la perfección, la desobediencia «es causa de la propia imperfección».

Por lo tanto, el problema de la necesidad del progreso para el hombre (y de no ser creado perfecto desde el inicio) se debe al hecho de que Dios da al hombre la libertad. Esto es, Dios quiere que el hombre se acerque al increado haciendo uso de su albedrío y, por tanto, con mérito propio. De hecho, el hombre es creado racional y espiritual, por lo cual, a diferencia de las plantas o de los animales, tiene la posibilidad de resistirse a esta invitación de Dios.

Se trata, entonces, de que el hombre se experimente dentro de sus límites propios. Venga a saber lo que es propiamente ser hombre y no Dios, para que, de esta manera, pueda distinguir los límites propios de lo humano y sepa los elementos propios de lo sobrenatural.

Para esto debe pasar primero por el espacio de perfeccionamiento moral haciendo uso de su razón y libertad y así, alcanzar la perfección moral propia de su especie. Debe someterse primero a las leyes de la materia y de la razón.⁵⁸

3. *El progreso moral: la obediencia*

Sin embargo, no basta esta razón (la libertad del hombre) para explicar todo. Sin duda que ella explica, en parte, el hecho de que el hombre debe dejarse moldear y que hay necesidad de un aumento dado por Dios que debe acoger. En otras palabras, hay necesidad de que el hombre *se deje hacer*. Sin embargo, esta explicación es incompleta si no se une la acción de Dios a esta respuesta libre del hombre.

En realidad, el pecado de los primeros padres Adán y Eva consiste, precisamente, en querer ser dioses sin primero comenzar por ser hombres. Se resisten al plan del Creador de dejarse hacer en el tiempo y sujetarse dócilmente a su Hacedor. En ellos, el hombre ha sido creado en la libertad y para la libertad. Sostiene San Ireneo: «así pues, al principio Dios plasmó a Adán, no lo hizo por necesidad, sino

⁵⁷ *Adv. haer.* IV, 39, 3 (SC 100, 968, 56-58; 61-63).

⁵⁸ Cfr. ORBE, *Homo nuper factus*, 535.

para tener a alguien que fuese objeto de sus beneficios». ⁵⁹ Fue él, Adán, quien hizo mal uso de la libertad por la desobediencia. ⁶⁰

Esta condición de pecado, fruto de la libertad, se añade a la condición de creatura para explicar la necesidad del progreso. De este modo, el hombre está llamado a progresar no solamente por su imperfección ontológica (*nuper factus*) sino, además, por su imperfección moral: pecador y necesitado de salvación.

Al respecto, es natural y de sentido común que no es posible un salto inmediato de lodo a «dios», y que debe el hombre (*plasma*) comportarse como tal con la ayuda de su alma racional y libre, es decir, comportarse meritoriamente ante Dios e ir asumiendo en libertad su condición. ⁶¹

Así las cosas, ¿qué significa entonces «hacerse hombre»? Significa que el *plasma* se adueña de sí, de sus pasiones, entra en un régimen de obediencia al Creador; no necesario sino en libertad y, por tanto, actúa meritoriamente. Se experimentará hombre en cuanto tenga experiencia de sí en el gobierno de sus componentes físicos obedeciendo a su Plasmador. Gobernada por la *psique* y auxiliada por el Espíritu, la naturaleza plasmada se hace dócil a Dios. Esta docilidad es una obediencia al «consejo del Espíritu». En efecto, al tratar de los «hombres espirituales», san Ireneo les opone a los rebeldes que:

Rechazan el consejo del Espíritu (*eos autem abjiciunt quidem Spiritus concilium*), sirven a las inclinaciones de la carne y viven irracionalmente, y se lanzan sin freno tras sus deseos, sin tener ninguna inspiración del Espíritu Divino (*quippe nullam habentes aspirationem divini spiritus*); sino que viven al modo de los cerdos y perros; a éstos el Apóstol llama justamente “carnales”. ⁶²

⁵⁹ *Adv. haer.* IV, 14, 1.

⁶⁰ Cfr. *ibidem* V, 23, 2.

⁶¹ «Ireneo vuelve sobre una idea de sentido común: primero es el barro, luego el plasma (=hombre), y por fin el hombre “dios”. Es absurdo que el plasma quiera de golpe ser “dios”, sin comportarse primero como plasma, en respuesta meritoria a su Hacedor. “Ser hecho” plasma, con sólo tránsito de lodo a “cuerpo”, es poco; no entraña mérito. Interesa que, consciente de venir de Dios, se comporte como hechura Suya. Y es lo que el plasma hará si sabe ser libre y meritoriamente hombre, ante Dios, con ayuda del alma (racional y libre). El plasma ha de servirse de la *psique*, como de instrumento, para saber ser ante Dios, meritoriamente, lo que es» (ORBE, *Deus facit, homo fit*, 95). P. Évieux desarrolla, en el contexto del *acostumbramiento*, los distintos sentidos de “plasma” en el pensamiento del obispo de Lyon. *Plasma* y *plasmatio* son utilizados solamente en relación a la criatura humana y a su creación: el hombre es modelado por las manos de Dios. Estos términos se extienden, además, al género humano en su totalidad pero no a la creación. Cfr. P. ÉVIEUX, *Theologie de l'accoutumance chez saint Irénée*, «Recherches de science religieuse» 35 (1967) 28.

⁶² *Adv. haer.* V, 8, 2 (SC 153, 96-98, 35-40).

La obra de la perfección del hombre es una acción del Espíritu. Esta acción es una «comunicación» que requiere de la obediencia y que tiene por fruto primero la perfección moral: la victoria sobre «las inclinaciones de la carne» (*carnis voluptatis*). Como vemos, el progreso no solamente está implicado en la estructura física del hombre, creado «niño»; sino que, además, está implicado en su estructura moral. En efecto, el progreso tiene una dimensión moral, en la que se juega la libertad, aparece el mérito y, con él, la posibilidad de la perfección o de la imperfección.

El «dejarse hacer» requiere, por una parte, la libertad del hombre y, por otra, la acción de Dios. En este proceso de relación y comunicación recíprocas, Dios tiene la iniciativa absoluta, el hombre debe obedecer y dejarse hacer, sólo entonces, estará en condiciones de recibir «la gracia universal del Espíritu» que es la semejanza divina:

Pues si la prenda, apoderándose del hombre mismo (*si enim pignus complectens hominem in semetipsum*), ya le hace exclamar: “¡Abba, Padre!”, ¿qué hará la gracia universal del Espíritu, que Dios otorgará a los hombres? (*quid facit universa Spiritus gratia quae hominibus dabitur a Deo?*) Nos hará semejantes a Él (*similes nos ei efficit*), y nos hará perfectos por la voluntad del Padre (*et perficiet voluntatem Patris*); pues éste ha hecho al hombre según la imagen y semejanza de Dios (*efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudines Dei*).⁶³

Comentando el texto de la carta a los Romanos,⁶⁴ san Ireneo establece un paralelo entre la actual condición del hombre que posee al Espíritu como «en prenda»⁶⁵ y la condición futura de la plena posesión. En esta condición se otorgará «la gracia universal del Espíritu» y, con ella, la perfección. En efecto, el Espíritu Santo se nos da «en prenda»; su tarea es ir realizando un acostubramiento y una preparación en el hombre.

⁶³ *Adv. haer.* V, 8, 1 (SC 153, 94-96, 21-26).

⁶⁴ Cfr. Rm 8,15.

⁶⁵ El mismo San Ireneo, explicando en *Adv. haer* V, 8, la obra del Espíritu, sostiene: «Ahora recibimos alguna parte de su Espíritu (*nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus*), para perfeccionar y preparar la incorrupción (*ad perfectionem et praeparationem incorruptelae*), acostubrándonos poco a poco a comprender y a portar a Dios (*paulatim assuescentes capere et portare Deum*). El Apóstol lo llamó prenda (*pignus*) (es decir, parte de la gloria que Dios nos ha prometido)». Así, podemos notar que el Espíritu realiza este acostubramiento de modo gradual (*paulatim*). Esta gradualidad se verifica de dos maneras: el hombre se hace capaz, por obra del Espíritu, de comprender (*capere*) y de portar (*portare*) a Dios. La comprensión de Dios no solamente implica un conocimiento intelectual, se trata de la “captación”: una capacidad sobrenatural de poseer ya en parte, como prenda (*pignus*), la futura gloria, que es la visión de Dios. Cfr. ÉVIEUX, *Theologie de l'accoutumance*, 43-52.

El hombre es «preparado» para la venida del Hijo, acostumbrándolo a «portar a Dios». ⁶⁶ El hombre recibe, en esta condición mortal, una parte del Espíritu como prenda para perfeccionar y preparar la incorrupción. Así, se acostumbra gradualmente a comprender y a portar a Dios. De este modo, comienza el hombre a hacerse espiritual. Esto se realiza por la comunión del Espíritu. ⁶⁷

Como se ve, tanto la perfección del hombre como su imperfección son realidades progresivas, dinámicas y relacionales. ⁶⁸ Se fundamentan en la estructura creatural y finita del hombre, se desarrollan por la acogida (o el rechazo) a la acción de Dios en el hombre, y lo implican íntegramente: su cuerpo y su alma en comunión con el Espíritu Santo.

De este modo, la inicial imperfección ontológica del hombre arranca de su condición de creatura, cuya expresión máxima es la materia, ésta le ata al tiempo y, por tanto, se rige el hombre por las leyes del barro y de la carne. ⁶⁹ De esta manera, si no se pusiera en juego la obra de Dios, entonces, la materia, a saber: el hombre formado de barro, estaría destinado también al destino que le corresponde a la materia, esto es, a la corrupción y posterior desaparición; estaría así condenado a deshacerse.

Sin embargo, con este principio, se agravia al creador del hombre, por cuanto el hombre, que es su mayor obra en el mundo, estaría necesariamente sometida a ley de la materia y destinada a la corrupción y desaparición posterior.

Pero el hombre creado por Dios, alma y cuerpo, tiene un comienzo y está en lo temporal, y, por ser material, es corruptible: «cualquier cosa que tenga un inicio temporal, también debe tener un final en el tiempo». ⁷⁰

⁶⁶ En *Theologie de l'accoutumance*, Évieux estudia el complejo proceso del *acostumbramiento* recíproco entre Dios y el hombre. La acción económica de la salvación tiene un sentido de comunión. Esta comunión, que ha comenzado en la creación, está ordenada a la encarnación y a la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Évieux nota una compleja relación entre el progreso y la recapitulación: dado que, en la encarnación, Dios se ha hecho hombre y ha recapitulado todas las cosas: ¿qué sentido tiene el progreso después de la Encarnación? Éste es el lugar del Espíritu en la historia de la salvación. Cfr. ÉVIEUX, *Theologie de l'accoutumance*.

⁶⁷ El sentido de esta comprensión se aclara a partir del «portar a Dios» (*portare Deum*). La presencia interior y permanente del Espíritu implica una posesión recíproca: el hombre posee progresivamente a Dios en el Espíritu, al mismo tiempo, Dios va poseyendo, progresivamente, al hombre en el mismo Espíritu. Afirma Évieux: «(...) el tema del acostumbramiento está íntimamente ligado a la noción de educación progresiva, y forma parte integrante de la historia de la salvación» (ÉVIEUX, *Theologie de l'accoutumance*, 6).

⁶⁸ Para san Ireneo, la perfección es el fin del progreso. El carácter dinámico expresa «las fuerzas» comprometidas en dicho progreso, es decir, la acción del Espíritu y la libertad del hombre. Finalmente, el carácter relacional muestra que el hombre y su perfección están abiertos a la acción de Dios.

⁶⁹ Cfr. ORBE, *Homo nuper factus*, 516.

⁷⁰ «quaecumque enim temporale initium habent, necesse est ea et finem habere temporales»

Con todo, esta condición de creatura, expresada en la materialidad y en la corporalidad, es perfeccionada progresivamente por la obra de Dios en el hombre. De este modo, la teología de la creación, en general, y la antropología, en particular, de san Ireneo explican tanto la fragilidad del hombre como su grandeza y posibilidad de progreso.

En efecto, el optimismo del santo pastor responde al hecho de que el hombre, a pesar de ser hecho de materia, y por esencia llamado a la corrupción, está, no obstante, gratuitamente invitado por la bondad de Dios a elevarse hasta la semejanza del Verbo encarnado y glorioso. Así supera la ley de su propia materia y entra en el modo de ser del Verbo encarnado y resucitado:

Por eso, al final, no por deseo de la carne ni por deseo de varón,⁷¹ sino por el beneplácito del Padre (*sed ex placito Patris*), sus manos llevaron a plenitud al hombre viviente (*manus ejus vivum perfecerunt hominem*), para que se haga Adán conforme a la imagen y semejanza de Dios (*uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei*).⁷²

La obra de la creación, llevada a cabo por las «manos» de Dios es también plenificada por esas mismas «manos». Nuevamente, se identifica la finalidad del progreso con la perfección/plenitud de la imagen y semejanza divina. Es, por tanto, absolutamente necesaria la acción de Dios en el proceso de plenificación del hombre.

El hombre hecho en el tiempo⁷³ no tiene la capacidad para contemplar a Dios en su majestad. Y no sólo Adán, el primer hombre, sería incapaz, con lo cual los hombres que vinieran después se mostrarían capaces, sino todo hombre en el tiempo es incapaz.

Mientras el hombre viva en este mundo será incapaz de superar sus propias leyes, las leyes de la materia, y por tanto, será incapaz de ver a Dios en toda su gloria. Así, todo hombre que viene a este mundo es y será por este mismo hecho, siempre infante, y requerirá pasar progresivamente al estado de adulto, como hemos ya indicado.⁷⁴

Entonces, podemos concluir primeramente que no fue debido a una incapacidad de Dios que el hombre no fue creado perfecto desde el inicio, sino debido a su condición de creatura. Esta condición lo acompaña desde el primer hombre Adán y lo acompañará hasta el último hombre. No se trata de una incapacidad

Adv. haer. IV, 4, 1, (SC 100, 418, 23-25).

⁷¹ Cfr. Jn 1,13.

⁷² *Adv. haer.* V, 1, 3 (SC 153, 28, 85-89).

⁷³ En palabras de san Ireneo: «recién hecho» (*nuper factus*).

⁷⁴ Cfr. ORBE, *Homo nuper factus*, 522-523.

de Dios, sino de la estructura ontológica del hombre hecho en el tiempo, o recién hecho, es decir, por el hecho mismo de ser creado.

De este modo, San Ireneo se enfrenta a la soteriología gnóstica, para la cual el Demiurgo hacía por necesidad al hombre material, que por naturaleza era incapaz del progreso y, por tanto, de la salvación. En cambio, el gnóstico tiene asegurada su salvación sin necesidad de progreso porque es igual a Dios. Para el obispo de Lyon, en cambio, Dios actúa libremente y por pura bondad para beneficio del hombre.⁷⁵ En realidad, la bondad de Dios actúa verdaderamente como una madre que le da el alimento a su hijo, en proporción a su capacidad, como señalábamos ya anteriormente, a propósito de la metáfora del niño:

Dios pudo dar la perfección al ser humano desde el principio (*praestare ab initio perfectionem*), pero éste era incapaz de recibirla, pues también fue niño (*homo autem impotens percipere illam*).⁷⁶

De este modo, queda claro también que no se trata de un Dios diferente aquel que creó al hombre de aquel Dios bueno y perfectísimo, origen de todo, sino que se trata del mismo y único Dios. Es siempre el mismo Dios, Bueno e Infinito, origen y creador del hombre. El Lugdunense salva así la unicidad de Dios y la unidad de su acción a favor de la creación, es decir, de su economía.

Si hay imperfección del hombre no es a causa de un Demiurgo celoso o envidioso, como sostenía la hipótesis gnóstica;⁷⁷ sino a causa de la propia incapacidad del hombre para ser, desde el origen, un ser acabado. Esta incapacidad le viene por el hecho de ser creatura formada de materia.

Esta incapacidad será salvada gratuitamente por el mismo Dios, creador y salvador a través del complejo proceso que hemos descrito como «progreso» y que implica, por una parte, la acción salvadora de Dios Trino y, por otra, la acción acogedora y obediente del hombre.

De este modo, la salvación/perfección, que se resuelve en la «visión» y en la «incorrupción», se realiza en la comunión de dos libertades.

4. *Naturaleza, inmortalidad e incorruptibilidad*

Es claro, entonces, para el santo obispo, que el hombre tiene grandes aspiraciones y siente una tensión que lo impulsa a ser algo que lo supera; en una palabra, el hombre quiere ser dios. Ahora bien, esta aspiración no es ilegítima en sí. No es erróneo que el hombre aspire a ser dios. San Ireneo no se opone a que el hombre

⁷⁵ Cfr. ORBE, *Deus facit, homo fit*, 102-104.

⁷⁶ *Adv. haer.* IV, 38, 1 (SC 100, 946, 16-17).

⁷⁷ Cfr. *ibidem* I, 5, 5.

aspire a ser perfecto, esto es, que llegue a ser inmortal y que pueda contemplar la gloria de Dios. Sin embargo, este proceso de divinización implica que el hombre debe comprender que, dada su naturaleza mortal, creado por tanto en el tiempo, debe primero hacerse humano y sólo entonces podrá hacerse dios.

Esta tarea de gran perfección consistente, como veremos, en espiritualizar la carne, requiere de tiempo y desarrollo:

Pues era necesario (*oportuerat autem*) que primero apareciese la naturaleza (*primo naturam apparere*), luego que fuera vencida (*post deinde vinci*), en seguida que lo mortal fuera absorbido en la inmortalidad (*et absorbi mortale ab immortalitate*) y lo corruptible en la incorrupción (*et corruptibile ab incorruptibilitate*),⁷⁸ para que el ser humano se convierta en imagen y semejanza de Dios (*et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei*), habiendo recibido el conocimiento del bien y del mal (*agnitione accepta boni et mali*).⁷⁹

En efecto, hay una etapa primera en que debe aparecer la naturaleza del hombre y progresar hacia Dios el inmutable, esto es, que lo mortal sea absorbido por la inmortalidad y lo corruptible por la incorruptibilidad. En este camino de ascenso y progreso, camino lento y trabajoso, requerirá el hombre de la actividad del Espíritu Santo para poder llegar a la gloria. Como muestra el Santo pastor en su obra, el hombre requerirá del estímulo y de la presencia del Espíritu para realizar la semejanza divina para la cual está llamado.

En el pensamiento de san Ireneo están presentes entonces, tanto la incapacidad el hombre material para elevarse al conocimiento del creador, como la necesidad de un Dios-hombre para deificar al hombre.⁸⁰ Esta acción deificante es el núcleo del progreso del hombre y guarda una íntima relación con la persona y la acción del Espíritu Santo.

ABSTRACT

En su *Adversus Haereses*, y en el contexto de la polémica antignóstica, san Ireneo de Lyon desarrolla variados argumentos sobre el proceso de divinización del hombre, todos ellos basados en la idea de progreso. Ante la idea gnóstica de que la omnipotencia divina implicaría una obra acabada, Ireneo desarrolla una riquísima antropología teológica, enfocada principalmente en la condición creatural del hombre y en su participación libre en el ascenso a la condición divina.

⁷⁸ Cfr. 2Co 5,4; 1Co 15,53.

⁷⁹ *Adv. haer.* IV, 38, 4 (SC 100, 960, 110-114); Cfr. Gn 3,5.

⁸⁰ Cfr. ORBE, *Homo nuper factus*, 525.

In his *Adversus Haereses*, and in the context of an anti-Gnostic discussion, St. Irenaeus develops several arguments concerning the process of man's divinization, all of them grounded on the idea of progress. Against the Gnostic idea that divine omnipotence would imply a perfectly complete work, Irenaeus develops a rich theological anthropology, focused mainly on the creaturely condition of man and on his free participation in the ascension to the divine condition.

STATUS QUAESTIONIS

IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA NEL XX SECOLO

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ*

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Principali sviluppi dottrinali*. 1. Attrizionismo e contrizionismo nel xx secolo. 2. La riscoperta della dimensione ecclesiale del peccato e della penitenza. III. *Crisi del sacramento della penitenza e primi tentativi di rinnovamento*. IV. *La riforma della penitenza avviata dal Concilio Vaticano II*. 1. Le indicazioni del Concilio. 2. L'iter redazionale del nuovo *Rituale della penitenza*. V. *La ricezione ecclesiale del nuovo Ordo Paenitentiae: problemi e prospettive*. VI. *Riflessioni conclusive*.

I. INTRODUZIONE

Il xx secolo è stato un periodo molto fecondo per la teologia del sacramento della penitenza. In quest'epoca, come vedremo, sono stati condotti numerosi studi, sia di carattere storico sia di natura teologica, che hanno aiutato a chiarire aspetti del sacramento in passato non sempre tenuti nella dovuta considerazione, come, ad esempio, la vera portata della contrizione nella costituzione del segno sacramentale e nel processo della giustificazione del peccatore, la dimensione ecclesiale della celebrazione della penitenza post-battesimale, ecc.

Anche la prassi liturgica ha conosciuto notevoli sviluppi, collegati fondamentalmente all'entrata in vigore del nuovo *Ordo Paenitentiae* del 1973. Sul piano pastorale, invece, la pratica sacramentale ha sperimentato una profonda crisi, le cui cause cercheremo di analizzare con attenzione, soffermandoci anche sulle proposte finora avanzate per il suo superamento.

II. PRINCIPALI SVILUPPI DOTTRINALI

1. *Attrizionismo e contrizionismo nel xx secolo*

Nella prima metà del xx secolo la controversia tra attrizionisti e contrizionisti si riaccese, assumendo accenti nuovi: non ci si limitò più a discutere della natura dell'attrizione necessaria per ricevere l'assoluzione, ma si estese il discorso al pro-

* Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

cesso generale della giustificazione del peccatore, riservando particolare attenzione al tipo di contrizione richiesta “dentro e fuori del sacramento” e, soprattutto, all’efficacia dell’assoluzione sacramentale nel portare il penitente alla pienezza della conversione e della contrizione. Questo sforzo speculativo fu portato a termine mediante la ripresa e l’approfondimento del pensiero di Tommaso d’Aquino e dei documenti del Concilio di Trento.¹ Vediamo i passi fondamentali di questo processo chiarificatore.

a) Nuove definizioni dell’attrizione nel contesto della dottrina scotista delle due vie della giustificazione

La ripresa del dibattito tra attrizionisti e contrizionisti coincise orientativamente con la pubblicazione, nel 1927, di un libro sull’attrizione del domenicano Joseph Périnelle (†1964).² In esso l’autore sosteneva che né il Concilio di Trento né san Tommaso hanno mai insegnato che l’attrizione sia un pentimento senza amore:³ dall’analisi dei testi conciliari e delle opere dell’Aquiniate si evincerebbe anzi che per ottenere la giustificazione nel sacramento della penitenza è necessario un pentimento che, oltre alla considerazione della bruttezza morale del peccato e al timore di subire le pene dell’inferno, includa anche un certo amore per Dio, che Périnelle chiamava “amore di benevolenza”, e che, tuttavia, non sarebbe ancora “amore di amicizia”.⁴

Tra il pentimento ispirato dal timore del castigo divino e/o dalla paura di perdere il paradiso (attrizione di timore o di amore di convenienza) e quello ispirato dalla carità (contrizione perfetta, che comporta un amore mutuo e reciproco tra Dio e l’uomo, nonché la comunione di vita tra loro) ci sarebbe quindi questo amore iniziale verso Dio (attrizione di amore di benevolenza) che sarebbe necessario come disposizione prossima alla giustificazione operata dall’assoluzione sacramentale.⁵

¹ Sul tema cfr. P. ADNÈS, *Pénitence*, VIII: *L’époque contemporaine*, in M. VILLER - A. ROBERT - CH. BAUMGARTNER (edd.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XII, Beauchesne, Paris 1937-1995, 996-997; G. OCCHIPINTI, *La giustificazione nel sacramento della penitenza. Considerazioni in margine ad un recente dibattito teologico*, «Ricerche Teologiche» 2 (1992) 209-233; P. STELLA, *Attrizione e contrizione in età moderna: l’importanza storica di una disputa irrisolta*, «Annali di Scienze Religiose» 3 (1998) 151-172, spec. 170-172.

² Cfr. J. PÉRINELLE, *L’attrition d’après le Concile de Trente et d’après saint Thomas d’Aquin* (*Bibliothèque Thomiste*, X, Le Saulchoir), Tournai 1927. Si tratta della tesi di dottorato dell’autore, presentata alla Facoltà di Le Saulchoir.

³ Cfr. J. PÉRINELLE, *L’attrition*, 19-39; 48-54; 105-116; 133-147.

⁴ Cfr. *ibidem*, 19-33; 108-114.

⁵ « Nous pouvons résumer ainsi ce que nous avons dit jusqu’ici de l’attrition : elle est la dis-

Formulata in un periodo in cui ancora dominava la teoria scotista delle due vie della giustificazione (quella extra-sacramentale e quella intra-sacramentale), e in cui molti tomisti, sotto l'influsso dei maestri domenicani della Scuola di Salamanca (in particolare di Melchor Cano⁶), ritenevano l'attrizione di timore disposizione ultima e sufficiente per ricevere la giustificazione nel sacramento, la tesi di Périnelle fu subito contestata.⁷

Per molti teologi dell'epoca egli non avrebbe fatto altro che tornare al pensiero di alcuni contrizionisti del XVIII-XIX secolo, secondo i quali, per ottenere la giustificazione divina fuori del sacramento della penitenza, il peccatore deve avere un amore di benevolenza intenso e puro, senza mescolanza di alcun timore, mentre nel sacramento sarebbe sufficiente un amore di benevolenza debole, che, sul piano psicologico, potrebbe anche essere mescolato al timore dei castighi divini.⁸

Più esattamente questi teologi rimproverarono a Périnelle di proporre una distinzione tra l'*amor benevolentiae* e l'*amor amicitiae* difficile da sostenere sul piano ontologico, in quanto 1Gv 4,19 insegna che l'amore di Dio per noi precede il nostro amore per Lui. Essi, di conseguenza, sostenevano che l'amore di benevolenza verso Dio è già frutto della carità divina nell'uomo, e consideravano la posizione di Périnelle assimilabile, in definitiva, al contrizionismo classico, in quanto i due pentimenti di cui egli parlava (di benevolenza e di amicizia), in realtà, sarebbero informati sostanzialmente dallo stesso tipo di amore per Dio: l'amore di carità.⁹

position de repentir nécessaire et suffisante à la justification par le sacrement de pénitence; elle n'est pas informée par la charité; elle exige un amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu; Dieu y dispose l'âme par la foi, la crainte de l'enfer, l'espérance du salut » (J. PÉRINELLE, *L'attrition*, 132).

⁶ Cfr. MELCHOR CANO, *Relectio de poenitentiae sacramento*, pars VI, in IDEM, *Opera Omnia*, III, Roma 1890, 401-402 (nn. 174-176).

⁷ Si veda, ad esempio, P. GALTIER, *Amour de Dieu et attrition. À propos d'un ouvrage récent*, «Gregorianum» 9 (1928) 373-416; G. BUSNELLI, *L'attrizione d'amore*, La Civiltà Cattolica 80 (1929) 116-130; B. POSCHMANN, *Buße und Letzte Ölung*, Freiburg im Breisgau 1951, 110.

⁸ È quanto affermò C.R. Billuart (†1757) nella *Summa sancti Thomae, hodiernis Academicarum moribus accomodata, Tractatus de sacramento poenitentiae*, diss. 4, a. 7, VII (Editio nova: Letouzey & Anè), Paris 1900, 83-98.

⁹ In questo senso A. Beugnet scrisse: « Cette distinction entre l'amour de bienveillance et l'amour d'amitié est purement verbale. Tout amour de Dieu pour lui-même est charité et, par le fait, appelle en retour et produit nécessairement l'amitié divine. C'est pourquoi l'amour de bienveillance et l'amour d'amitié sont une seule et même chose, la charité parfaite » (A. BEUGNET, *Attrition* in A. VACANT - E. MANGENOT - E. AMANN (edd.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris (1903-1972), I, 2258-2261, qui 2253).

b) Il ritorno alla dottrina di Tommaso d'Aquino

Nel 1928 intervenne nella controversia anche il teologo benedettino Paul de Vooght (†1983).¹⁰ Egli non condivise l'interpretazione che Périnelle aveva dato dell'attrizione d'amore nel pensiero di Tommaso d'Aquino,¹¹ né approvò la tesi secondo cui nel sacramento della penitenza l'attrizione di benevolenza sarebbe sufficiente alla giustificazione.¹² Concordò, però, con la sua visione dell'attrizione come prima tappa del processo che porta alla pienezza del pentimento, alla contrizione perfetta, richiesta per la giustificazione sia nella via extra-sacramentale sia in quella intra-sacramentale.¹³

Per de Vooght il nocciolo della questione era proprio questo: si trattava, cioè, non tanto di determinare la natura dell'attrizione necessaria per ricevere l'assoluzione (vale a dire se essa comporti o meno un amore iniziale verso Dio, se si tratti di un amore di concupiscenza o di benevolenza, ecc.), quanto di chiarire se l'attrizione sia la disposizione prossima e sufficiente alla giustificazione nel sacramento della penitenza, o se non si debba invece riconoscere (come lui stesso fece, richiamandosi al pensiero dell'Aquinate) che la contrizione (l'amore di cari-

¹⁰ Cfr. P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas d'Aquin*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 5 (1928) 225-256; IDEM, *À propos de la causalité du sacrement de pénitence: théologie thomiste et théologie tout court*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 7 (1930) 663-675.

¹¹ « Pour être pénitence véritable, ainsi argumente le R. P., l'attrition doit être pénitence d'amour. Chez saint Thomas c'est précisément la raison pour laquelle l'attrition n'est pas une pénitence véritable. Elle n'est qu'une acte imparfait, commandé par la crainte servile, et préparatoire à la pénitence proprement dite » (P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence*, 251).

¹² « La contrition constitue la disposition requise de toute nécessité pour la justification non seulement hors du sacrement, mais dans le sacrement même; l'attrition ne saurait valoir qu'à titre de disposition éloignée » (IDEM, *À propos de la causalité du sacrement de pénitence*, 665).

¹³ « En soutenant donc, comme le fait le P. Périnelle, qu'il faut nécessairement un acte de contrition au moment de toute justification, il soutient du même coup l'identité essentielle des dispositions nécessaires tant dans qu'en dehors du sacrement. Et c'est là aussi, croyons nous, l'opinion de saint Thomas. L'attrition d'amour, les dispositions éloignées différentes pour la justification avec et sans absolution, la façon même de lire saint Thomas, ne nous trouvent pas d'accord [...]. Sur la question de la nécessité de la contrition nous souscrivons entièrement à l'avis du P. Périnelle : "au moment même où il (le sacrement de pénitence) justifie, l'acte d'attrition fait nécessairement place à un acte de contrition" [p. 143] » (P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence*, 253). Sul pensiero dell'Aquinate al riguardo, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Sent.*, 4, d. 22, q. 2, a. 1, s. 3; *S. Th.*, *Suppl.*, q. 1, a. 3, c. Per l'origine dell'adagio: *poenitens ex attrito fit contritus virtute clavium*, cfr. GUGLIELMO D'AUVERGNE (ALVERNIA), *De sacramento poenitentiae*, cc. 5-8: in IDEM, *Opera Omnia*, II, Venetiis 1591, 441-449; UGO DI SAN CARO, *In Sent.*, 4, d. 14: Cod. Vat. Lat. 1098, f. 151; cit. da A. LANDGRAF, *Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 51 (1927) 190.

tà) è l'unica disposizione immediata e necessaria alla giustificazione, sia fuori sia dentro il sacramento.¹⁴

Nel pensiero di Tommaso d'Aquino, affermava de Vooght, il pentimento vero dell'attrizione, che fin dall'inizio è frutto dell'aiuto soprannaturale di Dio, può anche essere accompagnato dalla paura del castigo divino e dal timore di perdere la felicità del Cielo. Ma questo timore è soltanto una tappa transitoria del cammino della conversione, perché questa conduce sempre a ritornare verso il Signore, conduce alla carità e al timore filiale.¹⁵ Esso, pertanto, non può non includere il desiderio di osservare i comandamenti, il primo dei quali è quello di amare Dio con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutte le forze (cfr. Dt 6,5; Lc 10,27). In definitiva, dunque, secondo de Vooght si può anche ammettere che all'inizio del cammino di conversione l'amore del penitente verso Dio possa essere "interessato", ma è evidente che tale amore è destinato a crescere, fino a diventare amore di gratitudine e di riconoscenza, di benevolenza, di mutua amicizia con il Creatore e Salvatore, Sommo Bene che deve essere amato sopra ogni cosa: è questo che accade nella via extra-sacramentale della giustificazione, e qualcosa di simile avviene anche nella via intra-sacramentale.

In altre parole, affermava il teologo, esiste un solo processo di riconciliazione dell'anima con Dio, e non due processi radicalmente differenti. Il sacramento della penitenza porta ad accogliere l'amore di Dio e a corrispondere ad esso; può pertanto essere considerato lo strumento di cui il Signore si serve per trasmettere l'unico genere possibile di giustificazione.¹⁶

Pensare, d'altra parte, che la via sacramentale non conduca alla pienezza del pentimento (frutto dell'accoglienza della carità divina) e, quindi, che lasci il penitente mediocrementemente attrito, sarebbe assai problematico.¹⁷ De Vooght a questo

¹⁴ « Nous croyons [...] que ce point est le plus fondamental peut-être de la théologie thomiste de la justification sacramentelle » (P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence*, 253).

¹⁵ Su questo tema P. De Vooght fa un esplicito riferimento a TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, III, q. 85, a. 5, c.

¹⁶ « Le nœud vital du système est ce qu'on pourrait appeler *l'unicité* de la justification. Il n'y a pas d'après l'Ange de l'École deux processus radicalement différents de réconciliation de l'âme avec Dieu. Il n'y en a qu'un seul. Le sacrement ne s'offre pas à notre choix comme une seconde voie de justification intrinsèquement différente de la première. Le sacrement fonctionne comme le transmetteur normal – voir indispensable *re* ou *voto* – d'une justification dont le processus essentiel ne varie guère. Le sacrement ne remplace pas un genre de justification par un autre. Il est dans les mains divines l'instrument qui sert à transmettre le seul genre de justification possible » (P. DE VOOGHT, *À propos de la causalité du sacrement de pénitence*, 663. Il corsivo, sia qui che nelle citazioni successive, è dell'autore).

¹⁷ Si ricordi che la dottrina scotista delle due vie della giustificazione non vedeva il sacramento della penitenza come la via ordinaria che porta il penitente dall'attrizione alla contrizione perfetta, senza la quale non si può parlare propriamente di giustificazione del peccatore. Nella visione

proposito ha sottolineato con forza che, ai fini della giustificazione, il sacramento della penitenza non supplisce all'insufficienza delle disposizioni morali del penitente (al fatto, cioè, che egli sia soltanto attrito), perché la grazia dell'assoluzione rende possibile che nell'attimo della giustificazione il peccatore da attrito diventi veramente contrito.¹⁸ Non ha senso, del resto, pensare che l'effetto specifico del sacramento sia quello di dispensare il penitente dall'obbligo di amare Dio al di sopra di tutte le cose.¹⁹

L'interpretazione della dottrina dell'Aquinate sulla giustificazione proposta da P. de Vooght è stata accolta da molti teologi contemporanei, tra i quali, ad esempio, H. Dondaine, H. Bouillard, M. Flick, K. Rahner, P. Anciaux, B. Carra de Vaux Saint-Cyr, Z. Alszeghy, P. Adnès, ecc.²⁰

di Scoto, inoltre, anche se si accosta al sacramento "debolmente attrito" (con l'*attritio minor*), il penitente riceve ugualmente la grazia della giustificazione, senza che in lui l'attrizione lasci il posto alla contrizione: l'"incapacità" del suo pentimento di disporsi alla giustificazione sarà infatti immancabilmente compensata dall'efficacia dell'assoluzione, che lo rivestirà dall'esterno con la grazia di Dio, pur lasciando nel suo cuore una attrizione mediocre (sul tema cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ox.* IV, d. 14, n. 7: OLMS 9, 22). Si noti, a questo proposito, che non sembra una soluzione adeguata considerare in maniera tendenzialmente addizionale l'apporto dell'assoluzione all'attrizione, come se la giustificazione fosse un evento meramente esterno e non cambiasse l'uomo internamente, portandolo a corrispondere veramente all'amore di Dio.

¹⁸ Cfr. P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence*, 240-243.

¹⁹ « La justification ne peut signifier que l'effet de la grâce divine qui rectifie la volonté pécheresse, et replace ainsi l'homme dans l'amitié de Dieu [...]. Lors donc que le sacrement est son instrument, il ne peut l'employer qu'à transmettre son action divine efficace, non pas à la remplacer, ou à remplacer l'effet visé [...]. Exclu donc ce second moyen de justification qui se pratiquerait avec des dispositions en dessous du parfait retournement, mais que compenserait l'usage du sacrement. Ce second système devient inacceptable [...]. Ce qui rend le second système intolérable, c'est l'acceptation d'une justification dans laquelle, un signe sacramental ne serait pas transmetteur de la grâce, mais assurerait en outre une fonction de suppléance au déficit des dispositions. Ou bien l'on a produit un acte que est une vraie conversion. Alors on est justifié. Ou bien l'on ne produit pas cet acte. Et rien au monde – par l'essence même des choses – ne pourra y suppléer » (P. DE VOOGHT, *À propos de la causalité du sacrement de pénitence*, 664).

²⁰ Cfr. H. DONDAINE, *L'attrition suffisante* (Bibliothèque Thomiste, XXV, Le Saulchoir), Paris 1943, 10-15; 46-60; H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris 1941, 173-209; M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo san Tommaso*, Roma 1947, spec. 173-181; K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, in IDEM, *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, 161-171 (l'originale tedesco è del 1953); P. ANCIAUX, *Le sacrement de la pénitence*, Paris - Leuven 1963³, 113-149; B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Revenir à Dieu. Pénitence, conversion, confession*, Paris 1967, 402-404; 429-448; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il sacramento della riconciliazione*, Torino 1976, 120-130; P. ADNÈS, *La penitencia*, Madrid 1981, 197-199; IDEM, *Pénitence*, VIII: *L'époque contemporaine*, in M. VILLER - A. ROBERT - CH. BAUMGARTNER (edd.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1937-1995, 12, 996-997.

Secondo questi autori la teologia della penitenza elaborata da san Tommaso riesce a salvaguardare contemporaneamente la reale efficacia oggettiva del sacramento e le vere esigenze soggettive della conversione.²¹ Allo stesso tempo, inoltre, essa contribuisce a chiarire il ruolo fondamentale degli atti personali del penitente, evitando una comprensione magico-legalista o meccanicista del sacramento, in cui l'assoluzione conferirebbe la giustificazione, ma, allo stesso tempo, solleverebbe il penitente da ogni responsabilità, esonerandolo dallo sforzo di corrispondere pienamente all'amore che Dio gli offre.²²

c) Conclusione

Il dibattito del xx secolo tra i sostenitori dell'attrizzionismo e i fautori del contrizzionismo è stato sotto molti aspetti assai proficuo.

a) Ha aiutato a precisare nelle trattazioni teologiche le distinzioni concettuali tra l'attrizione e la contrizione perfetta, e ad approfondire il rapporto della prima con la seconda nel processo interiore di distacco dalla situazione creata dal peccato e di nuovo orientamento verso l'amore di Dio.

b) Ha fatto luce sull'importanza degli atti personali del soggetto – in particolare della contrizione e di tutto ciò che essa comporta – nella costituzione del segno sacramentale della penitenza, segno che non può essere mai ridotto alla ricezione passiva dell'assoluzione. Ciò, infatti, esonererebbe il penitente dall'assumersi tutte le sue responsabilità, e lo dispenserebbe dal compimento di uno sforzo personale per attuare dentro e fuori di sé quanto richiesto dalla vera contrizione,

²¹ È quanto sosteneva ad esempio K. Rahner (†1984), secondo il quale il profondo intuito teologico dell'Aquinata «lo spingeva a far compenetrare il più intimamente possibile i due momenti della giustificazione, quello personale e quello sacramentale, e lo conduceva a non accettare due “vie” disparate della giustificazione, ma ad ammettere l'elemento sacramentale e l'elemento personale, nell'interno della Chiesa e davanti ad essa, come due fasi di un unico processo che si richiamano e determinano a vicenda. Questo modo di vedere – concludeva il teologo – è d'importanza fondamentale per tutta la teologia» (K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, 165).

²² Ci sembra opportuno osservare che il rischio di una simile deriva esiste invece se si segue la dottrina scotista delle “due vie”. In questa linea Maurizio Flick (†1979) e Zoltan Alszeghy (†1991) hanno scritto: «La teoria dell'alternativa delle vie per la giustificazione deve supporre che Cristo ha istituito il sacramento affinché l'uomo senza un atto di carità potesse riconciliarsi con Dio. Il beneficio del sacramento consisterebbe nel dispensare dall'obbligazione di amare Dio sopra tutte le cose, quando si riconcilia con Dio. Ora, pensando così, si deforma la natura della carità (che non è un peso gravoso imposto all'uomo, ma un valore, che arricchisce l'esistenza, per cui si costruisce la personalità morale corrispondente al ruolo del figlio di Dio), e si deforma anche la funzione del sacramento (che non è dato perché l'uomo possa vivere senza la pienezza della vita soprannaturale, ma perché la vita soprannaturale sia pienamente sviluppata)» (Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il sacramento della riconciliazione*, 126-127).

ossia la confessione integra delle colpe davanti al ministro di Cristo e della Chiesa, unita a un autentico proposito di cambiamento di vita, che includa la volontà di rimanere fedele ai comandamenti del Signore e, quindi, di amare Dio e gli uomini, anche attraverso le doverose opere di riparazione dei disordini causati dal peccato.

c) Ha contribuito a mostrare il valore decisivo del sacramento della penitenza nel compimento del processo della giustificazione, che, iniziato grazie all'ausilio divino con l'attrizione, non si conclude mai con essa, ma termina con la contrizione formata dalla carità.

d) Ha fatto sì che si affermasse chiaramente l'esistenza di una sola via di giustificazione, in stretto rapporto con l'ordine sacramentale istituito da Cristo.²³

2. *La riscoperta della dimensione ecclesiale del peccato e della penitenza*²⁴

Nel xx secolo la riflessione teologica si è arricchita notevolmente grazie alla "riscoperta" della dimensione ecclesiale del sacramento della penitenza. Sebbene sia da sempre presente nel deposito dottrinale della Chiesa, questo aspetto non sempre è stato tenuto nella giusta considerazione e adeguatamente esposto, soprattutto

²³ Si ricordi che nella visione teologica di Tommaso d'Aquino nella Nuova Alleanza non esiste che un'unica economia della grazia, e che ogni grazia è quindi sacramentale. Si può pertanto ritenere che anche nella via extra-sacramentale della giustificazione, quando si arriva alla contrizione perfetta (prima dell'assoluzione), sia "all'opera" la stessa virtù infusa, frutto del sacramento. Come accade nel battesimo di desiderio, infatti, è senz'altro ammissibile che anche nella via interiore della penitenza l'azione reale del sacramento possa essere previamente in atto, proprio per l'orientamento ad esso che è necessariamente incluso in ogni atto di contrizione perfetta (se il penitente rifiutasse esplicitamente l'ordine sacramentale della Chiesa, non potrebbe raggiungere la giustificazione).

²⁴ B. M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae. De ordinis absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Roma 1922; B. POSCHMANN, *Die innere Struktur des Bußsakramentes*, «Münchener theologische Zeitschrift» 1 (1950/3) 12-30; K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, 175-183; IDEM, *Das Sakrament der Buße als Wiederersöhnung mit der Kirche*, in IDEM, *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, 447-471; C. DUMONT, *La réconciliation avec l'Église et la nécessité de l'aveu sacramental*, «Nouvelle revue théologique» 81 (1959) 577-597; P. ANCIAUX, *La dimension ecclésiale de la pénitence chrétienne*, «Collectanea Mechliniensia» 46 (1961) 465-482; C. MCAULIFE, *Penance and reconciliation with the Church*, «Theological Studies» 26 (1965) 1-39; A. MIRALLES, *Dimensión eclesial del sacramento de la penitencia*, in AA.VV., *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*, Pamplona 1983, 485-501; A.J. GOLIAS, *Reconciliation with the Church as the immediate effect of penance: historical review and theological debate*, Roma 1986; P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y reconciliación. Estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum»*, Pamplona 1990, 231-335; F. MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de B.F.M. Xiberta (1897-1967) en la teología penitencial del siglo XX*, Roma 1997; S.B. SZABÓ, *La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques* (Studia Friburgensia, 109), Fribourg (Suisse) 2010, 105-133.

dal Medioevo in poi. Ciò, presumibilmente, è dovuto sia al declino della penitenza canonica pubblica e alla diffusione della prassi della penitenza individuale, divenuta ormai abituale, sia alla mancanza di una riflessione sul ministero ecclesiale del perdono e, in particolare, sul fatto che la via del ritorno a Dio dopo il peccato passa sempre per la Chiesa, e che il sacerdote che ascolta le confessioni e assolve sacramentalmente dai peccati agisce *in persona Christi Capitis Ecclesiae* e, quindi, riconcilia effettivamente i penitenti con Dio e con la Chiesa.

I fattori che hanno contribuito a questa “riscoperta” sono essenzialmente due: a) la ricerca storica avviata verso la fine del XIX secolo per verificare se nella Chiesa antica esistesse o meno una prassi penitenziale con valore non soltanto disciplinare, ma anche sacramentale; b) lo sviluppo, a partire dalla seconda metà del XX secolo e fino ai nostri giorni, di una corrente teologica che ha interpretato il mistero della Chiesa in chiave sacramentale, e ha inteso i sette sacramenti come sue “autorealizzazioni”, facendo dipendere l’effetto salvifico di ogni sacramento dall’inserimento dei fedeli nel corpo ecclesiale.

Nelle prossime pagine offriremo una visione d’insieme delle diverse ricerche effettuate e delle conclusioni cui sono giunte, ma ci soffermeremo brevemente anche sulle tesi dottrinali e sulle proposte liturgiche e pastorali che ne seguirono, valutando i pregi e i limiti di ognuna di esse.

a) La tesi di B.M. Xiberta

Nel 1922 Bartomeu Maria Xiberta (1897-1967), giovane teologo carmelitano – aveva all’epoca 25 anni –, pubblicò a Roma la sua opera più nota: *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*,²⁵ il cui influsso ha segnato in qualche modo la teologia della penitenza del XX secolo.

Per comprendere adeguatamente il pensiero di Xiberta occorre inquadrarlo nel contesto storico in cui il teologo scrisse. Il protestantesimo liberale della fine del XIX secolo e il modernismo degli inizi del XX avevano nuovamente negato l’istituzione divina del sacramento della penitenza, sostenendo che la prassi penitenziale in uso nella Chiesa dei primi secoli (penitenza pubblica, unica e irripetibile) altro non era che un processo disciplinare in cui ai trasgressori delle leggi canoniche si imponevano alcune pene da espiare, e, una volta che le avessero scontate, si concedeva la riconciliazione ecclesiale. La mancanza di testimonianze

²⁵ Un’edizione successiva di questo libro, con introduzione e note a cura di J. Perarnau, può trovarsi in «Analecta Sacra Tarraconensia» 45/2 (1972), *Miscellània Bartomeu M. Xiberta*, 253*-341*. Noi citeremo secondo l’edizione del 1922, pubblicata a Roma dal Collegio Sant’Alberto. Si tratta della dissertazione che B.M. Xiberta, sotto la direzione di Maurice de La Taille (†1933), professore all’Università Gregoriana, elaborò per ottenere il cosiddetto Magistero in Sacra Teologia: cfr. F.M. ROMERAL, *Influencia de la tesis de B.F.M. Xiberta*, 28.

relative alla celebrazione individuale della penitenza (segreta e ripetibile) nel periodo patristico, inoltre, costituirebbe, secondo gli esponenti di queste correnti teologiche, una prova dell'istituzione ecclesiastica di questa forma celebrativa, le cui origini risalirebbero al più al VII secolo.²⁶

Con intento chiaramente apologetico, Xiberta volle dimostrare che la prassi penitenziale della Chiesa possiede da sempre un carattere veramente sacramentale.²⁷ A tal fine egli intraprese innanzitutto un attento studio dei testi di Mt 16,18-19, Mt 18,18 e Gv 20,21-23, in cui si parla di come Cristo abbia consegnato alla Chiesa, nella persona degli Apostoli, il potere di perdonare i peccati.²⁸ Cercò quindi di provare che nella prassi penitenziale dei primi secoli, la Chiesa, comunità cristiana organicamente strutturata, quando riconciliava pubblicamente con sé i peccatori, li riconciliava anche con Dio, e non si limitava a dichiarare ufficialmente la riammissione alla comunione ecclesiale di quanti avessero espiato le pene canoniche da essa precedentemente imposte.²⁹ Si doveva pertanto riconoscere che il suo intervento era decisivo per la salvezza, perché attraverso di esso i peccatori ottenevano non soltanto la riconciliazione giuridica con la comunità cristiana, ma anche e soprattutto la remissione dei peccati presso Dio.

Xiberta, in definitiva, intendeva mostrare che, nell'ordine della causalità, l'effetto ultimo dell'infusione della grazia e della riconciliazione con Dio è preceduto da un altro effetto, significato e causato immediatamente dal sacramento della penitenza: la riconciliazione con la Chiesa.³⁰

²⁶ Queste idee si trovano ad esempio nei due autori cui B.M. Xiberta faceva riferimento: il teologo protestante H.C. Lea, che pubblicò un ampio studio sul sacramento della penitenza nella Chiesa cattolica (cfr. H.C. LEA, *History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, vol. I: *Confession and absolution*, London 1896, 31; 50-51; 111-112), e A. Vanbeck, teologo modernista e studioso della penitenza nei primi secoli della Chiesa (cfr. A. VANBECK, *La pénitence dans Tertullien*, «Revue d'histoire et de littérature religieuses» 3 [1912] 350-369). Cfr. B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 3-4.

²⁷ «Cum enim haeretici reconciliationem ecclesiasticam in primitiva Ecclesia plerumque admittant, si ostenderimus, dignitatem sacramentalem eam necessario consequi, omnia hostium tela licebit in ipsos retorquere» (B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 4).

²⁸ Cfr. B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 13-22.

²⁹ Cfr. *ibidem*, 23-87.

³⁰ «Nos vero ostendere conabimur infusionem gratiae deletivae peccati esse finem sacramenti ejusque excellentissimum effectum, ordine tamen causalitatis intercedere alium effectum immediatae significatum et causatum per sacramentum, videlicet reconciliationem cum Ecclesia, ita ut absolutio dici possit: sententia judicialis ecclesiastica quae peccatorem redintegrat inter veros Ecclesiae filios, qui ejus amicitia divinisque bonis quorum ipsa est dispensatrix sine hypocrisi, seu, ut ajunt, sine fictione fruuntur; quam sententiam cum ex promissione Jesu Christi, tum ex connexionione divinitus instituta infallibiliter comitatur restauratio amicitiae Dei, et participatio bonorum caelestium, imprimis gratiae sanctificantis» (B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 12).

In tal modo, egli pensava di dare ragione sia del carattere sacramentale della prassi penitenziale pubblica, usuale nel periodo della Chiesa antica, sia della sacramentalità della prassi penitenziale privata in uso nei secoli successivi.³¹

Secondo Xiberta, infatti, in virtù del potere di “legare-sciogliere” e di “rimettere-ritenere” i peccati, concesso da Cristo agli Apostoli, la riconciliazione con la Chiesa si “ripercuote” direttamente sulla giustificazione dei peccatori e, di conseguenza, può essere considerata un elemento integrante della struttura sacramentale della penitenza. Più esattamente, essa sarebbe da identificare con la *res et sacramentum* della penitenza di cui parlavano i teologi scolastici.³² La sua tesi, in sintesi, può dunque riassumersi nel seguente enunciato: «Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae».³³

Ma cosa intendeva il teologo carmelitano per “riconciliazione con la Chiesa”? Qual era secondo lui la natura di questo effetto immediato del sacramento? Muovendosi con le categorie teologiche dei suoi maestri M. de La Taille e L. Billot, Xiberta affermava che la riconciliazione con la comunità ecclesiale è un effetto distinto e separabile dalla donazione della grazia santificante. Per l'esattezza, essa sarebbe essenzialmente una riconciliazione di natura giuridica, concessa dai “rettori della Chiesa” nel foro esterno e pubblico, ma valida anche nel foro interno, perché il potere giudiziale della Chiesa può raggiungere l'ambito sacramentale della giustificazione.³⁴

³¹ Cfr. *ibidem*, 88-96.

³² «Diximus thesim eo tendere ut ostendamus effectum immediatum absolutionis sacramentalis esse reconciliationem cum Ecclesia; jam vero effectum immediate significatum et causatum per sacramentum externum, qui vicissim signum est et causa gratiae sanctificantis, scholastici appellare consueverunt rem et sacramentum; proinde terminologiam technicam ut adhibeamus, ita juvat thesim proponere: *reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti poenitentiae*» (B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 12). Si noterà che l'ultimo enunciato, posto in corsivo, si richiama e reinterpreta – da qui la sua originalità – lo schema scolastico della struttura del sacramento della penitenza. Per i grandi maestri del XIII secolo il sintagma *res et sacramentum* indicava la *paenitentia interior*, intesa come contrizione perfetta, causata dall'infusione della grazia che segue all'assoluzione sacramentale e, a sua volta, disposizione ultima del soggetto alla giustificazione e, quindi, alla remissione dei peccati. Si veda, ad esempio, TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, III, q. 84, a. 3, ad 3.

³³ B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 12 e 96.

³⁴ Su questo punto Xiberta seguiva il suo maestro M. de La Taille, che, pur distinguendo tra foro esterno e foro interno, tra l'ambito della potestà di governo e l'ambito della potestà d'ordine, sosteneva che queste due dimensioni non devono essere eccessivamente distinte, perché in realtà rappresentano due aspetti dell'unica potestà (la cosiddetta “potestà delle chiavi”) che Cristo ha conferito alla Chiesa, e rimandano quindi a una radice comune. Spiegando la tesi di Xiberta, infatti, de La Taille scrisse: « La réconciliation avec l'Église s'entend ici non pas encore d'une réconciliation spirituelle et vitale par la grâce sanctifiante et la charité, laquelle est le terme ultime du sacrement, bien loin d'en être l'un des stades intermédiaires; mais d'une réconciliation simple-

Tale riconciliazione “giuridica”, che segue la sentenza giudiziale del ministro, comporterebbe l’estinzione del debito che il peccatore ha contratto con la Chiesa a causa del peccato, e che gli impedisce la piena comunione con il Corpo di Cristo, inteso sia come realtà mistica (il Corpo del Cristo Totale, cioè la Chiesa) sia come realtà sacramentale (l’Eucaristia).³⁵

Essa, inoltre, accorderebbe al penitente un «titolo esigativo della grazia»,³⁶ che a sua volta causerebbe, al modo di una causa di tipo morale, l’elargizione della grazia santificante da parte di Dio e, quindi, la riconciliazione con Lui.³⁷ In altre parole, la concessione di tale titolo indurrebbe Dio a ratificare la sentenza pronunciata dal “rettore della Chiesa” e a conferire la grazia al peccatore.

* * *

Xiberta ebbe il grande merito di mostrare che l’antica penitenza canonica non era una prassi puramente disciplinare, limitata all’ambito penale: essa, infatti, culminava nella vera riconciliazione con Dio (e non soltanto con la Chiesa) e possedeva un chiaro valore sacramentale. Lo stesso può dirsi della penitenza individuale,

ment juridique, bien que complété en cet ordre : c’est-à-dire valable non pas seulement pour le for extérieur et public (comme celle qui lèverait une excommunication édictée par le droit positif, mais bien pour le privé, intime : là où le pouvoir judiciaire de la communauté ecclésiastique rend des sentences qui atteignent, pour la périmier juridiquement, la dette-même contractée envers le corps entier des fidèles par n’importe quel péché grave, au regard du simple droit naturel » (M. DE LA TAILLE, *Bulletin de théologie historique*, «Gregorianum» 4 [1923] 592-599, qui 593). Una concezione analoga del rapporto tra potestà d’ordine e potestà di giurisdizione sarà formulata anni più tardi da K. MÖRS DORF, *Der hobeitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung*, «Trier theologische Zeitschrift» 57 (1948) 335-348.

³⁵ Anche su questo tema Xiberta seguiva de La Taille, secondo il quale sia il peccato sia la penitenza possiedono una dimensione ecclesiologica. Più esattamente, il peccato, oltre all’offesa arrecata a Dio, comporta un’offesa alla Chiesa, e quindi presuppone un debito verso di essa, che deve essere riparato con la penitenza; cfr. M. DE LA TAILLE, *Bulletin de théologie historique*, 592-593.

³⁶ L’espressione fu adoperata da Xiberta: «Així, sota el patronatge del pare La Taille sortí la tesis doctoral, que defensava aquesta proposició bàsica: l’acció primària del sagrament de la penitència (*res et sacramentum*) és la reconciliació amb l’Església atorgada en nom d’ella pels seus ministres: aquesta reconciliació eclesial esdevé el títol exigitiu de la gràcia interna. La tesi es referia directament al sagrament de la penitència, però era obvi estendre el resultat a tots els sagraments» (B.M. XIBERTA, *El redescobrimient de l’Església, tasca de la teologia actual*, «Criterion» 15 [1962] 56).

³⁷ È opportuno sottolineare che B.M. Xiberta su questo punto non fa altro che seguire la teoria della causalità reale-intenzionale o dispositiva dei sacramenti formulata da L. Billot. Secondo quest’ultimo autore i sacramenti causano significando. In tal modo essi dispongono intenzionalmente alla giustificazione; al soggetto ben disposto, che dopo l’assoluzione del ministro ha ricevuto il *titulus appellans gratiam*, cioè il titolo giuridico esigativo della grazia (che potrebbe essere paragonato al titolo per cui il giudice assolve il reo), Dio concede effettivamente la grazia santificante. Sul tema cfr. L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, vol. I, Roma (1893) 1931⁷, 102-114; IDEM, *De Ecclesiae sacramentis. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, II, Roma (1893) 1947⁸, 41-47.

abituamente celebrata a partire dall'alto Medioevo. In ogni forma di celebrazione del sacramento della penitenza, affermava il teologo carmelitano, il ruolo della Chiesa è decisivo: essa, infatti, non è soltanto il luogo in cui si riceve il perdono dei peccati, ma è anche e soprattutto il mezzo attraverso il quale tale perdono arriva al peccatore.³⁸

Nella tesi originale di Xiberta, tuttavia, si riscontrano anche alcuni aspetti discutibili, messi in rilievo dalle prime recensioni alla sua opera pubblicate nelle riviste dell'epoca. Ciò ostacolò l'accoglienza delle sue idee.³⁹

Le principali critiche mosse al suo pensiero erano, in sintesi, le seguenti.

a) L'aver presentato i ministri della riconciliazione non tanto come ministri di Cristo, quanto come "rettori della Chiesa", il cui ufficio sarebbe quello di rimettere ai penitenti, mediante una sentenza giudiziale, le offese da essi recate alla comunità ecclesiale con le loro colpe. La riconciliazione con la Chiesa (intesa come riammissione giuridica alla comunione ecclesiale) sarebbe, secondo Xiberta, condizione previa necessaria perché Dio, l'unico che può perdonare i peccati, riconcili con sé i penitenti (questo effetto ultimo, dunque, sarebbe realizzato soltanto da Dio).⁴⁰

Si tratta indubbiamente di una interpretazione piuttosto riduttiva. Affermare infatti che l'azione di Dio e quella della Chiesa (distinte) sono connesse tra loro, in modo che alla sentenza ecclesiale segua quella divina (che conferma la

³⁸ Secondo B. Poschmann questa interpretazione di Xiberta è stata determinante per arrivare a comprendere pienamente la prassi penitenziale della Chiesa antica; cfr. B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Theophaneia, 1), Bonn 1940, 12, nota 1.

³⁹ Cfr. A. D'ALÈS, *Bulletin de théologie historique. La pénitence*, «Recherches de Science Religieuse» 12 (1922) 372-377; G. ESSER, *B. Xiberta, Clavis Ecclesiae*, «Theologische Revue» 22 (1923) 278-282; J. STUFLER, *B. Xiberta, Clavis Ecclesiae*, ZKTh 47 (1923) 453-455; E. DORONZO, *De «re et sacramento» in sacramentis non characteristicis*, «Revue de l'Université d'Ottawa» 7 (1937) 181-193; IDEM, *Tractatus Dogmaticus de Poenitentia*, II, Milwaukee 1949, 130-153; H. DONDAINE, *Théologie de la Pénitence (Bulletin)*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 36 (1952) 660.

⁴⁰ Cfr. B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 13, 16, 29. Xiberta sicuramente faceva riferimento anche alla *Didascalia Apostolorum*, in cui il vescovo è presentato come ministro di Cristo, di Dio, con la cui potestà rimette i peccati (cfr. *ibidem*, 58). Egli tuttavia, forse per ragioni sistematiche (per l'orientamento dato alla sua tesi), preferì ragionare a partire dai testi di san Cipriano, dai quali, secondo lui, si evincerebbe che i vescovi non avevano propriamente il potere di rimettere i peccati, ma soltanto quello di concedere la *pax Ecclesiae*, cosa che Xiberta riteneva coerente con il dogma della Chiesa (cfr. *ibidem*, 41-42; 48-49). Questa interpretazione ci sembra però un po' forzata, perché nell'opera di san Cipriano troviamo anche passi in cui si afferma chiaramente che quando i penitenti ricevono la pace e la comunione con la Chiesa, tramite l'imposizione delle mani da parte del vescovo, «ricevono il pegno della vita» (CIPRIANO, *Epist.* 55, 13: CSEL 3, 632) e «lo Spirito del Padre» (IDEM, *Epist.* 57,4: CSEL 3, 653): contemporaneamente, quindi, ricevono lo Spirito Santo e la remissione dei peccati dinanzi a Dio.

precedente), giova sì a mostrare che la remissione dei peccati non è indipendente dalla relazione dei penitenti con la Chiesa, ma non è sufficiente per esprimere la natura e l'efficacia della potestà di rimettere i peccati ad essa conferita da Cristo. In altre parole, sostenere che la Chiesa accorda un "titolo giuridico" che toglie la pena canonica che impedisce l'accesso all'Eucaristia, e che soltanto Dio concede la grazia del perdono, non equivale ad affermare che la Chiesa, ministra della redenzione operata da Cristo, ha il potere di rimettere i peccati. Nel pensiero di Xiberta la concessione della *pax Ecclesiae* non è ancora remissione del peccato.

Su questo punto la teologia successiva dovette compiere un ulteriore sforzo per presentare correttamente il ministro dell'assoluzione come ministro di Cristo e della Chiesa, capace di concedere una vera e "diretta" remissione dei peccati davanti a Dio, come mostra la stessa formula del rito dell'assoluzione sacramentale: «Io ti assolvo dai tuoi peccati, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

b) Il non aver distinto adeguatamente tra foro esterno e foro interno, riducendo a unità la potestà di giurisdizione o di governo e la potestà sacramentale di rimettere i peccati, e rischiando, così, di creare una notevole confusione nelle istituzioni ecclesiastiche.⁴¹

Questa critica, in realtà, non ci sembra del tutto fondata, in quanto B.M. Xiberta non intendeva eliminare la distinzione tra foro esterno e foro interno: egli sosteneva semplicemente che nei primi secoli tali fori non sempre erano chiaramente separati. Aggiungeva inoltre che tale distinzione ha una valenza metodologica che non impedisce di considerare i due fori come due dimensioni dell'unica potestà conferita da Cristo agli Apostoli.⁴²

c) L'aver affermato che l'effetto immediato del sacramento della penitenza è la riconciliazione con la Chiesa (grazie alla cancellazione del debito con essa contratto con il peccato), causa, a sua volta, della riconciliazione con Dio.

Si tratta di uno degli aspetti più problematici della tesi formulata dal teologo catalano. L'idea, sostenuta da lui e da M. de La Taille, che per ottenere il perdono del peccato in quanto offesa a Dio sia necessario ottenere prima la remissione del debito contratto con la Chiesa a causa di tale peccato, non trova infatti alcun riscontro né nella Sacra Scrittura né nella Tradizione ecclesiale. Il ritorno alla Chiesa è necessario perché è in essa che il peccatore trova il perdono di Dio, ma la Chiesa non è il "termine" di alcuna conversione o riconciliazione. La penitenza cristiana non è ecclesio-centrica, ma teo-centrica, e, se il penitente cerca l'incontro con

⁴¹ « Tout d'abord il fait table rase de la distinction classique entre le for externe et le for interne » (A. D'ALÈS, *Bulletin*, 373).

⁴² Cfr. F. MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia*, 124.

Dio in Cristo nella sua Chiesa, è per ottenere il perdono dei peccati, che soltanto Dio può concedere.⁴³

L'affermazione, inoltre, che la riconciliazione con la Chiesa "precede" in qualche modo la riconciliazione con Dio non è priva di punti deboli, innanzitutto, perché sembra intendere la Chiesa «come una ipostasi collocata tra Dio e il peccatore»;⁴⁴ in secondo luogo, perché concepisce l'azione della Chiesa non come un'espressione di quella di Cristo, ma come "precedente" o "parallela" all'azione del Signore (quindi distinta e separata da essa).⁴⁵

Dal punto di vista della teologia sistematica, infine, appare incomprendibile come l'estinzione del debito contratto con la Chiesa possa precedere l'infusione della grazia, in quanto la causa dell'offesa alla Chiesa è lo stesso peccato, che è innanzitutto e fondamentalmente un'offesa a Dio. Sembra dunque più logico pensare che fino a quando non è infusa la grazia santificante (che rimette il peccato e riconcilia con Dio) persista il debito o la ferita causata alla Chiesa, e non il contrario.⁴⁶

È indubbio, in definitiva, che uno degli effetti del sacramento della penitenza sia la riconciliazione con la Chiesa, ma questa, più che *res et sacramentum* della penitenza, sembra essere *res sacramenti*, conseguenza dell'infusione della *gratia Christi*, che riconcilia con Dio e reinserisce vitalmente il penitente nel Corpo Mistico di Cristo.⁴⁷

⁴³ Più esattamente Z. ALSZEGHY affermava: «Non vi sono prove positive per asserire che la Chiesa ritenga come parte costituente del perdono divino, anzi nemmeno come sua condizione necessaria, l'ottenere dalla Chiesa un perdono dell'offesa da essa subita, considerato come distinto dal perdono di Dio. Nella penitenza cristiana, infatti, la Chiesa non appare come termine ultimo a cui una "metanoia" si riferisce, come ad una personalità offesa, che deve essere placata, bensì come mediatrice, che riconduce il peccatore a Dio, e come "luogo" dove l'incontro tra Dio e il peccatore si realizza. La penitenza cristiana è sempre teocentrica. Il penitente cerca Dio, per mezzo di Cristo, nella Chiesa; in quest'esperienza, il ritorno non si riferisce a Dio nello stesso senso che alla Chiesa: Dio e la Chiesa sono termini della conversione in un senso soltanto analogo. Il ritorno a Dio ha in se stesso la sua ragione di essere; il ritorno alla Chiesa è necessario in quanto Dio si lascia trovare solamente nella Chiesa. Non si tratta perciò di due ritorni, di due conversioni, di due riconciliazioni» (Z. ALSZEGHY, *Carità ecclesiale della penitenza cristiana*, «Gregorianum» 44 (1963), 5-31, qui 7). Anche Y. Congar ha sottolineato che non si può parlare di peccato e di riconciliazione al di fuori del rapporto col Dio vivente; cfr. Y.M. CONGAR, *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 26 (1970) 74-76 e 87.

⁴⁴ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Milano 1996, 398.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁶ Cfr. C. McAULIFFE, *Penance and reconciliation with the Church*, 23-25; A. MIRALLES, *Dimensión eclesial del sacramento de la penitencia*, 496; P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y reconciliación*, 325-326; S.B. SZABÓ, *La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques*, 128-131.

⁴⁷ Cfr. A. D'ALÈS, *Bulletin*, 374; H. DONDAINE, *Théologie de la pénitence (Bulletin)*, «Revue

d) L'aver proposto una concezione del sacramento della penitenza in cui risulta difficile giustificare la prassi della confessione dei soli peccati veniali.

Per Xiberta il potere di “legare” e di “sciogliere” che la Chiesa ha ricevuto da Cristo non è da intendere come una *potestas bifaria*: non si tratta, cioè, di due possibilità alternative dell'esercizio del potere delle chiavi, ma di due fasi di uno stesso processo. Nella celebrazione del sacramento della penitenza, infatti, la Chiesa, in un primo momento, “lega” il cristiano che ha peccato gravemente, ossia lo esclude dalla comunione ecclesiale ed eucaristica, ma il suo fine è sempre quello di “scioglierlo”, di liberarlo cioè, in un secondo momento, dagli impedimenti che ostacolano il suo pieno reinserimento nella comunità cristiana e il suo accesso alla comunione eucaristica.

Ma come si può applicare questo principio alla confessione dei soli peccati veniali? Si può ancora dire, in questo caso, che l'effetto del sacramento della penitenza è il ritorno alla Chiesa, quando in realtà non si è mai persa la comunione con essa? Si può ancora parlare di restituzione del diritto di ricevere l'Eucaristia (come sosteneva Xiberta), quando tale diritto non è mai venuto a mancare?⁴⁸ E allora ha senso la confessione dei soli peccati veniali?

Per rispondere a queste obiezioni, restando per così dire “all'interno” della tesi di Xiberta, è necessario muovere da una visione più teologica dell'offesa-ferita causata alla Chiesa col peccato, sia mortale sia veniale; occorre, in altre parole, considerare il peccato non tanto da un punto di vista giuridico, come rottura formale con la comunione ecclesiale, quanto piuttosto da una prospettiva “misterica”, nella quale esso sia inteso come perdita dell'unione vitale col Corpo Mistico di Cristo (nel caso del peccato mortale) o, almeno, come allentamento di tale unione per la perdita del *fervor caritatis* (nel caso di quello veniale), il che diminuisce l'efficacia della missione salvifica della Chiesa.⁴⁹

des sciences philosophiques et théologiques» 36 (1952) 656-674, spec. 660.

⁴⁸ Tra gli autori che hanno mosso questa critica ricordiamo, G. ESSER, *B. Xiberta, Clavis Ecclesiae*, 282; J. STUFLER, *B. Xiberta, Clavis Ecclesiae*, 453-455; J. DALMAU, *Significación de la forma de la penitencia*, «Estudios Eclesiásticos» 2 (1923) 398.

⁴⁹ Probabilmente Xiberta percepiva che la riconciliazione con la Chiesa comporta essenzialmente il ripristino dell'unione viva tra il penitente e il Corpo di Cristo che è la Chiesa Santa (cfr. B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 12), ma non sviluppò sufficientemente questo punto. Lo faranno anni più tardi altri teologi: cfr. K. RAHNER, *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*, in IDEM, *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, 211-225, spec. 223-224 (l'originale è del 1934); IDEM, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche*, 451-453. Altri autori, invece, sulla base dei dati relativi alla penitenza nei primi secoli, sostennero erroneamente che il sacramento della penitenza debba riservarsi esclusivamente al perdono dei peccati gravi o mortali: cfr. F. ZIMMERMANN, *Läßliche Sünde und Andachtsbeichte*, Innsbruck 1935; J. PINSK, *Das weite Brett nach dem Schiffbruch*, «Liturgisches Leben» 2 (1935) 61-79. Su questa problematica e sulla legittima diffusione della confessione dei peccati veniali, cfr. E. RUFFINI, *La prassi della*

Nel caso della confessione dei soli peccati veniali è evidente che l'assoluzione non comporterà il reinserimento del penitente come membro vivo nel Corpo di Cristo (perché egli non ha mai smesso di essere tale), ma determinerà una crescita nella grazia e nella carità e, quindi, una maggiore unione con Cristo e con la Chiesa. Per questo ha senso ed è pienamente legittima la confessione frequente di devozione in cui di solito si chiede l'assoluzione di sole colpe lievi.⁵⁰

b) La concezione ecclesiologica della penitenza
nella seconda metà del xx secolo

Nei decenni successivi (1930-1960) la tesi di B.M. Xiberta cominciò progressivamente a trovare consenso tra i teologi, soprattutto tra quanti cercavano di promuovere un rinnovamento dell'ecclesiologia a partire dalla teologia del Corpo Mistico di Cristo (H. de Lubac, E. Mersch, ecc.) o dalla comprensione sacramentale della Chiesa (K. Rahner, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, ecc.).

Secondo Henri de Lubac i sacramenti devono essere concepiti come mezzi di salvezza e strumenti di unità in grado di realizzare, ristabilire e rinforzare l'unione dell'uomo con Cristo e, quindi, anche con la comunità cristiana, con il mistero del Cristo Totale. Si tratta, secondo il teologo francese, di due aspetti fortemente collegati, tanto che si può affermare che è mediante l'unione più stretta con la comunità ecclesiale che il cristiano si unisce più intimamente con Cristo.⁵¹ Per quanto riguarda la penitenza vi è senza dubbio un chiaro legame tra il perdono sacramentale e la reintegrazione nel corpo sociale della Chiesa, dal quale il fedele si era allontanato a causa del peccato: lo si evince, secondo de Lubac, dalla prassi penitenziale della Chiesa antica, la quale mostra con evidenza «che la riconciliazione del peccatore è prima una riconciliazione con la Chiesa, costituendo questa il segno efficace della riconciliazione con Dio».⁵²

confessione frequente di devozione. *Dalla teologia degli anni trenta al Novus Ordo Paenitentiae*, «La Scuola Cattolica» 104 (1976) 307-338.

⁵⁰ A ciò si aggiunga che Cristo ha consegnato veramente alla Chiesa il potere assoluto di rimettere i peccati (cfr. Mt 16,18-19; Mt 18,18; Gv 20,21-23), siano essi lievi o molto gravi, e che il fine del sacramento della penitenza è appunto quello di ottenere il perdono dei peccati in quanto tali, innanzitutto, cioè, in quanto offesa (grave o lieve) a Dio.

⁵¹ « Étant les moyens du salut, les sacrements doivent être compris comme des instruments d'unité. Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du sacrement, aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien ou même qu'un certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ » (H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris [1938] 1952², 57).

⁵² *Ibidem*, 62. Per quanto H. de Lubac non abbia mai citato esplicitamente Xiberta, si può in-

Per de Lubac, dunque, la comunicazione di ogni grazia non si realizza se non attraverso la mediazione visibile della Chiesa. Ciò comporta l'azione di un ministro ordinato, capace di attuare nella persona del Cristo Totale: «È precisamente perché non si può ritornare ad essere in grazia di Dio se non si rientra in comunione con la Chiesa, che si richiede normalmente l'intervento di un ministro di questa Chiesa. "Soltanto – dirà nel XII secolo Isacco della Stella – il Cristo Totale, il Capo e il suo Corpo, il Cristo con la Chiesa, può rimettere i peccati"». ⁵³

Emile Mersch offrì una comprensione simile del sacramento della penitenza: da un lato riconobbe che il peccato allontana il cristiano da Dio e, quindi, da Cristo e dalla sua Chiesa; dall'altro sostenne che il cammino di ritorno a Dio passa necessariamente per la Chiesa, dove è possibile trovare visibilmente il perdono divino dei peccati. ⁵⁴ Egli, tuttavia, non si limitò a dire che il perdono di Dio si trova nella Chiesa: affermò anche che è per mezzo della riconciliazione con essa che si cancellano i peccati. Su questa linea sostenne, come de Lubac, che il primo effetto del sacramento della penitenza è la reintegrazione del penitente nel corpo ecclesiale: ricongiungendosi vitalmente alla Chiesa, il peccatore otterrebbe la grazia di Dio. ⁵⁵

Altri teologi che hanno dato un contributo importante alla riflessione sulla dimensione ecclesiale della penitenza sono, come si è accennato, K. Rahner, O. Semmelroth ed E. Schillebeeckx. ⁵⁶ Promotori di una corrente teologica che interpretò il mistero della Chiesa in chiave sacramentale, e intese i sette sacramenti

tuire un certo influsso della tesi del teologo carmelitano sul suo pensiero. È evidente, tuttavia, che de Lubac aveva una comprensione più teologica della riconciliazione con la Chiesa, in quanto la descriveva non tanto come una "reintegrazione ufficiale nella comunità visibile dei fedeli", quanto come un «rientro nella comunione dei santi» (*l. cit.*). A questo proposito egli precisava: « De même que la Rédemption et la Révélation, tout en atteignant directement chaque âme, ne sont pas dans leur principe individuelles mais sociales, ainsi la grâce que produisent et qu'entretiennent les sacrements n'établit-elle pas un rapport purement individuel entre l'âme et Dieu ou le Christ, mais chacun la reçoit dans la mesure où il s'agrége, socialement, à l'unique organisme où coule sa sève fécondante » (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 57).

⁵³ *Ibidem*, 62-63. Per il riferimento a Isacco della Stella cfr. *Sermo 11 in dominica III post Epiphaniam*, 11-14: SChr 130, 244-246.

⁵⁴ Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, II, Bruges 1946², 299-301.

⁵⁵ « L'effet premier du sacrement est de rattacher à l'Église à titre de pénitent, de donner état de pénitent dans l'Église. Parce qu'il rattache à l'Église, il donne donc la grâce de pénitent, de pardonné, de restauré » (E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, 304).

⁵⁶ Cfr. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament*, 175-183; IDEM, *Kirche und Sakramente* (Questiones Disputatae, 10), Freiburg im Breisgau 1961, 83-85; IDEM, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche*, 447-471; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953², 65-66; E. SCHILLEBEECKX, *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1957, 152. L'autore principale è senz'altro K. Rahner; gli altri dipendono in qualche modo dalle sue idee.

come atti in cui essa si compie, questi autori subordinarono l'effetto salvifico dei singoli sacramenti all'unione che ognuno di essi stabilisce con la Chiesa: sarà in questo nuovo contesto teologico che la tesi di Xiberta, ulteriormente rielaborata, otterrà i maggiori consensi.⁵⁷

Secondo Rahner la Chiesa è l'*Ursakrament* (il sacramento primordiale),⁵⁸ e i sette sacramenti sono essenzialmente concretizzazioni o derivazioni della sua sacramentalità. In altre parole, i sacramenti della Nuova Alleanza non sarebbero altro che "gesti" attraverso i quali la Chiesa – simbolo reale della grazia vittoriosa di Dio nel mondo – esprime e attua se stessa «come sacramento permanente della misericordia di Dio nel mondo».⁵⁹

Per comprendere queste affermazioni occorre tenere presenti i principi fondamentali dell'ecclesiologia sacramentale elaborata sistematicamente da Rahner in dipendenza dall'ontologia-teologica del simbolo da lui sviluppata.⁶⁰ Secondo il teologo tedesco la Chiesa è sacramento in quanto "simbolo reale" della grazia di Cristo, ossia dell'autocomunicazione di Dio in Cristo, fonte di salvezza per l'uomo.⁶¹ Come realtà simbolica, a sua volta la Chiesa si esprime necessariamente (appare storicamente) e, insieme, si realizza di fatto come salvezza del singolo nei sacramenti.⁶² Questi, affermava Rahner, esistono nella misura in cui vengono celebrati dalla Chiesa, e la loro efficacia dipende dal vincolo che essi stabiliscono, ognuno a suo modo, con la Chiesa Santa, Corpo Mistico di Cristo. Tale vincolo, secondo il teologo, si potrebbe identificare con la *res et sacramentum* degli scolastici, e consisterebbe essenzialmente nell'inserimento nel sacramento primordiale che è la Chiesa.

Nella concezione rahneriana, dunque, ogni sacramento ha una *res et sacramentum* con un carattere ecclesiologico specifico.⁶³ Per l'esattezza, nel battesimo la *res et sacramentum* sarebbe l'incorporazione alla Chiesa di Cristo, nella quale il credente è ammesso come membro, con tutti i diritti e i doveri che ciò comporta. Nella confermazione essa sarebbe l'approfondimento e il perfezionamen-

⁵⁷ Si veda, ad esempio, l'elenco di autori citati da K. RAHNER, *Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche*, 447-450.

⁵⁸ Riguardo alla terminologia adottata è opportuno chiarire che secondo Rahner è a Cristo, il *Logos* incarnato, che compete in senso assolutamente originario il titolo di *Ursakrament* (sacramento originario o fontale), simbolo assoluto di Dio nel mondo. Alla Chiesa esso compete soltanto in senso derivato o secondo la prospettiva dei sacramenti. Sul tema cfr. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, 17-18.

⁵⁹ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, 84.

⁶⁰ Cfr. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols* (Schriften zur Theologie, 4), Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, 275-311.

⁶¹ Cfr. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, 34-37.

⁶² Cfr. *ibidem*, 68-69.

⁶³ Cfr. *ibidem*, 73-104.

to dell'inserzione nel corpo ecclesiale, che fa del cristiano un testimone maturo di Cristo tramite la parola e l'azione. Nell'ordine la *res et sacramentum* si troverebbe nel conferimento di una funzione particolare nella Chiesa, con speciali poteri. Nell'Eucaristia essa sarebbe l'incorporazione più profonda al Corpo Mistico mediante la ricezione della Comunione (nella teologia precedente questo era considerato l'effetto ultimo, la *res tantum* del sacramento).⁶⁴

Per quanto riguarda la penitenza, K. Rahner (come già B.M. Xiberta) affermava che la sua *res et sacramentum* è la riconciliazione con la Chiesa, passo necessario per ottenere la remissione dei peccati. A sostegno della sua tesi egli ricordava che ogni peccato, oltre a opporsi all'amorosa volontà di Dio, offende anche la comunità santa dei credenti, la Chiesa, e comporta una rottura della verità nell'appartenenza al sacramento originale della salvezza.⁶⁵ Questa situazione, precisava Rahner, non è però irreparabile, perché grazie alla riconciliazione con la Chiesa (alla concessione, cioè, della «*pax et communio cum Ecclesia*»), *res et sacramentum* della penitenza, il credente viene reinserito nel Corpo Mistico di Cristo e ottiene, così, la riconciliazione con Dio e la remissione dei peccati.⁶⁶

Oltre a quelli finora menzionati, vi furono altri teologi, come C. Dumont, Z. Alszeghy e B. Carra de Vaux Saint-Cyr, che cercarono di armonizzare la tesi di B.M. Xiberta sulla *res et sacramentum* della penitenza con la comprensione di questa categoria nella teologia di san Tommaso d'Aquino. Essi sostenevano che il *sacramentum et res* della penitenza, frutto immediato dell'assoluzione, potrebbe essere inteso come una realtà articolata in una duplice dimensione: a) la riconciliazione con la Chiesa (da intendersi come reintroduzione del peccatore nell'ambito della Chiesa Santa), che ha come corollario l'infusione della grazia dello Spirito Santificatore, così che il peccatore penitente da "morto" alla vita della grazia diviene "vivo" nel Corpo del Cristo Totale; b) la *paenitentia interior*, ossia la contrizione perfetta (formata dalla carità) del penitente, che sarebbe frutto dell'assoluzione sacerdotale e dell'effettiva riconciliazione con la Chiesa.⁶⁷

⁶⁴ Cfr. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Buss sakrament*, 179-180; IDEM, *Kirche und Sakramente*, 73-82.

⁶⁵ Cfr. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Buss sakrament*, 144-148.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 178-181; IDEM, *Kirche und Sakramente*, 83-84. Si noterà che, a differenza di Xiberta, K. Rahner intendeva la *res et sacramentum* della penitenza non come "diritto" alla grazia sacramentale, ma come *pax et communio cum Ecclesia*, ossia come reinserimento nella corporeità visibile della Chiesa in quanto impregnata dalla grazia salvifica di Cristo.

⁶⁷ È quanto sosteneva Z. Alszeghy: «I peccati sono perdonati [nella penitenza], in quanto Dio, per la causalità ministeriale del sacramento, fa che il penitente sia partecipe della "carità ecclesiale", perché liberamente pone quell'atto, che è insieme l'unione perfetta con la Chiesa e la perfetta conversione a Dio» (Z. ALSZEGHY, *Carità ecclesiale*, 20-21). Cfr. C. DUMONT, *La réconciliation avec l'Église*, 585-586; B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Le mystère de la pénitence: réconciliation avec Dieu, réconciliation avec l'Église*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 90 (1967)

Le idee fin qui esposte esercitarono una notevole influenza nel campo della liturgia e della pastorale della penitenza, soprattutto su alcuni teologi desiderosi di avviare un rinnovamento liturgico che rendesse più visibile l'intervento della comunità cristiana nella riconciliazione dei peccatori. Questi autori, in sintesi, formularono due proposte: a) l'abbandono della celebrazione individuale della penitenza, abitualmente praticata dal Medioevo in poi; b) il ritorno alle forme comunitarie del sacramento, secondo il modello celebrativo in uso nella Chiesa antica, con la partecipazione di tutta la comunità ecclesiale alle diverse tappe del processo penitenziale, e, in particolare, alla concessione della riconciliazione.⁶⁸

* * *

Come valutare le teorie e le proposte sopra menzionate? Da un lato esse contengono diversi elementi che consentono di pervenire a una maggiore comprensione della dimensione ecclesiale del peccato e della riconciliazione; dall'altro, però, presentano anche idee e principi più "fumosi", che richiedono ulteriori chiarimenti.

a) In primo luogo è da rilevare che la presentazione (proposta da K. Rahner e da O. Semmelroth) della Chiesa come *Ursakrament* e dei sacramenti come attuazioni del suo mistero (a prima vista molto attraente) è fondamentalmente una "costruzione sistematica". Lo stesso può dirsi dell'interpretazione in chiave ecclesiale della *res et sacramentum* di ogni sacramento. Tali "costruzioni" intendevano favorire una maggiore comprensione della natura della Chiesa e del suo rapporto con Cristo e con il piano salvifico di Dio, ma, come ogni ordinamento sistematico, non sono esenti dai rischi dell'artificio e dell'astrazione. Più specificamente, nel caso in esame si è cercato di elaborare un nuovo sistema teologico, "valido" sia

149-150. Pur condividendo la tesi concordistica sopra esposta (cfr. P. Adnès, *La penitencia*, 209), P. Adnès alla fine preferì identificare la *res et sacramentum* della penitenza con la riconciliazione con la Chiesa. Questa causerebbe una *res tantum* articolata, in cui l'analisi teologica potrebbe discernere diversi aspetti: secondo priorità di natura, essi sarebbero l'infusione della grazia abituale, con la quale l'uomo è mosso all'atto di contrizione che gli permette di ottenere il perdono del peccato al cospetto di Dio, e la giustificazione, della quale egli si appropria liberamente e vitalmente; cfr. *ibidem*, 209.

⁶⁸ Per fondare tale proposta essi sostennero che la celebrazione del sacramento richiede non soltanto l'azione del ministro ordinato, ma anche l'intervento del sacerdozio comune di tutta la Chiesa. J. Ramos-Regidor, ad esempio, affermò: «La riconciliazione sacramentale del cristiano peccatore è un atto di tutta la Chiesa, e non solamente un atto istituzionale o gerarchico. È nell'intervento di tutta la comunità che il cristiano peccatore incontra veramente l'amore misericordioso di Dio» (J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storica-pastorale alla luce del Concilio Vaticano II*, Leumann [Torino] 1974⁴, 279). E poco prima aveva osservato: «È evidente che nella prassi della confessione individuale manchi completamente l'espressione ecclesiale di questo esercizio di tutta la Chiesa nel sacramento della penitenza» (*ibidem*, 278).

per l'ecclesiologia (la Chiesa è il sacramento primordiale) sia per la teologia sacramentaria (i sacramenti sono autorealizzazioni della Chiesa), nel quale la struttura e gli effetti dei sette sacramenti della Nuova Alleanza sono fatti derivare non tanto dal loro rapporto con Cristo, quanto dalla loro relazione immediata con la Chiesa.

Riguardo a quest'ultimo punto, non vi è alcuna difficoltà ad ammettere che tutti i sacramenti hanno una relazione essenziale con la Chiesa. È ovvio, però, che essi hanno anzitutto un rapporto essenziale con Cristo: a Lui risalgono le loro origini e la loro struttura; da Lui, dal suo mistero pasquale, proviene la loro forza salvifica⁶⁹. Nel "sistema" elaborato da K. Rahner, tuttavia, questi ultimi aspetti non sono sufficientemente messi in luce.⁷⁰

L'affermazione che i sacramenti sono attuazione dell'essenza della Chiesa, in altre parole, non può mettere in ombra il loro essere innanzitutto azioni di Cristo, che opera attraverso i suoi ministri. Non si deve dimenticare, inoltre, che mediante i sacramenti si attualizza l'opera salvifica del Signore, in modo che gli uomini possano parteciparvi.⁷¹

b) Neanche l'interpretazione rahneriana della riconciliazione con la Chiesa come *res et sacramentum* della penitenza (quindi come "effetto intermedio" tra l'assoluzione e la remissione dei peccati da parte di Dio) è priva di limiti. Nonostante Rahner abbia offerto una rielaborazione più teologica della tesi di Xiberta, la sua teoria è ugualmente segnata dall'artificio, reso in qualche modo inevitabile dallo stesso "sistema" da lui prospettato. La scelta di spiegare in chiave ecclesiale la *res et sacramentum* di ogni sacramento, infatti, lo ha portato inevitabilmente a presentare la riconciliazione con la Chiesa come "effetto intermedio" del sacramento della penitenza, quando in realtà tale riconciliazione, intesa come reintegrazione vitale al Corpo del Cristo Totale (con la ricezione dello Spirito San-

⁶⁹ In questa linea G. Moiola ha osservato che, «se è vero che il sacramento emerge immediatamente dalla Chiesa», è altrettanto vero che esso «si ancora anzitutto a Gesù Cristo e alla sua Pasqua» (G. MOIOLI, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza*, «La Scuola Cattolica» 103 [1975] 54).

⁷⁰ Infatti, come ha affermato G. Colombo, «nella struttura rahneriana che va da Cristo alla Chiesa (*Ursakrament*) e dalla Chiesa ai sacramenti (atti della Chiesa), imposta dall'ontologia del simbolo, resta inesplorato, perché pregiudicato in modo irrecuperabile, il rapporto o l'eventuale rapporto Cristo-sacramenti. Effettivamente il discorso di Rahner, benché si mostri preoccupato di recuperare tanti aspetti della tradizione teologica sacramentaria, ignora questo aspetto inequivocabilmente tenuto dalla tradizione teologica ed espresso chiaramente nella tesi che Gesù Cristo è il ministro principale di ogni sacramento. Sotto questo profilo il discorso di Rahner risulta incompleto. Dev'essere ripreso e allargato» (G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, «La Scuola Cattolica» 102 [1974] 685-686).

⁷¹ Che i sacramenti hanno origine in Cristo, e che la loro efficacia è conseguenza dell'estensione dell'operatività salvifica del Figlio di Dio, crocifisso e risorto, è stato fortemente sottolineato dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*: cfr. CCC 1084-1087; 1114-1129.

tificatore, anima della Chiesa), è inseparabile dalla riconciliazione con Dio.⁷² La riconciliazione piena con la Chiesa e la riconciliazione con Dio sono, di fatto, due effetti simultanei e mutuamente immanenti della giustificazione.⁷³ c) Anche la proposta di un rinnovamento della prassi sacramentale della penitenza orientato a coinvolgere sempre sul piano liturgico-celebrativo non soltanto il penitente e il ministro ordinato, ma anche l'intera comunità ecclesiale, sembra nascondere un errore di fondo: quello di non riconoscere pienamente la differenza di essenza, e non soltanto di grado, tra il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio comune.⁷⁴ Lo si deduce dagli argomenti adoperati dai suoi fautori, come, ad esempio, J. Ramos-Regidor, secondo il quale «il ministro [del sacramento della penitenza] non fa propriamente qualcosa di assolutamente diverso da quello che fa la comunità, ma esercita un vero servizio che eleva l'atto della comunità al piano di evento strettamente sacramentale».⁷⁵ Questa affermazione, in realtà, è decisamente discutibile, perché è indubbio che soltanto il sacerdote validamente ordinato ha la potestà di assolvere il penitente e di riconciliarlo con Dio e con la Chiesa Santa, e, quindi, che nella celebrazione sacramentale della penitenza egli svolge un ruolo specifico, assolutamente diverso da quello che può svolgere la comunità ecclesiale.

È evidente, del resto, che la celebrazione individuale del sacramento della penitenza, nonostante l'incompletezza del segno epifanico della Chiesa come comunità organicamente costituita, possiede e manifesta una dimensione ecclesiale essenziale, in quanto il sacerdote che prega per il penitente, che lo accoglie con

⁷² Sul tema cfr. J.P. JOSSUA - D. DULISCOUËT - B.D. MARLIANGEAS, *Bulletin de théologie: Pénitence. Crise et redécouvert du sacrement de pénitence*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 52 (1968) 132-133.

⁷³ In questo senso Z. Alszeghy ha scritto: «Nell'assoluzione sacramentale, infatti, il peccatore riceve di nuovo il principio comune della vita dei figli di Dio, e fa parte di nuovo di quella pienezza di Cristo a cui ciascun giusto porta una particella complementare. La riconciliazione con la Chiesa così intesa non è una realtà distinta dalla remissione dei peccati, ma è un aspetto particolare della medesima realtà. Tuttavia ci si può domandare se vi è tra i due aspetti (restituzione dell'unione piena con la Chiesa, e riconciliazione con Dio) un ordine di priorità di natura. Da una parte, la giustificazione sembra essere la ragione formale dell'unione con la Chiesa: il peccatore diventa membro in senso pieno, in quanto riceve lo Spirito Santo. D'altra parte, si può anche dire che la Chiesa può dare la riconciliazione con Dio, in quanto può ricevere il peccatore nella sua unione piena: la pace ecclesiastica esige, come suo fondamento ontologico, la riconciliazione con Dio» (Z. ALSZEGHY, *Carità ecclesiale*, 11).

⁷⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost.dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (LG): *Enchiridion Vaticanum, 1: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981, 10.

⁷⁵ J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, 280.

carità e lo assolve agisce *in persona Christi*, e Cristo opera sempre come Capo dell'intera Chiesa.⁷⁶

In definitiva l'effetto ecclesiale (ossia la riconciliazione del penitente con la Chiesa, operata dal sacramento) non dipende tanto dall'accoglienza visibile di una parte della comunità cristiana, quanto piuttosto dal fatto che, attraverso l'assoluzione del ministro di Cristo e della Chiesa, si concede al penitente il perdono dei peccati e gli si aprono pienamente le porte alla comunione, nella carità divina, al mistero del Cristo Totale: si tratta quindi di un effetto che non può essere inteso soltanto con categorie fenomenologiche o sociologiche.

c) Conclusione

La riconciliazione con la Chiesa è senza dubbio un effetto del sacramento della penitenza e costituisce sicuramente un elemento fondamentale nel mantenimento e nel rafforzamento della comunità ecclesiale come Corpo del Cristo Totale. Dire, però, che essa è l'effetto immediato del sacramento, previo alla riconciliazione con Dio, è alquanto discutibile.

Fino ad oggi il Magistero della Chiesa non ha ritenuto opportuno pronunciarsi su questo tema. Non ha mai fatto propria però, né nei documenti del Concilio Vaticano II,⁷⁷ né nell'esortazione post-sinodale *Reconciliatio et poenitentia* di san Giovanni Paolo II,⁷⁸ né, infine, nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*,⁷⁹ la tesi di B.M. Xiberta, condivisa e rielaborata da K. Rahner.

Nella Costituzione *Lumen gentium*, infatti, si legge: «Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a Lui; allo stesso tempo (*simul*) si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera».⁸⁰ Secondo LG 11, dunque, l'effetto pri-

⁷⁶ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium* (SC): *Enchiridion Vaticanum*, 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², 7 e 26-27; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* (PO): *Enchiridion Vaticanum*, 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², 13.

⁷⁷ Cfr. LG 11; PO 5.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Reconciliatio et poenitentia*, 31, § V: AAS 77 (1985) 265.

⁷⁹ Cfr. CCC 1468-1469.

⁸⁰ La versione definitiva del brano citato di LG 11, non soltanto afferma l'esistenza di una doppia riconciliazione, ma ne spiega anche il motivo, cosa che non accadeva nelle precedenti redazioni del documento. Il testo del terzo schema, ad esempio, era il seguente: «Qui vero ad sacramentum poenitentiae accedunt, veniam a misericordia Dei obtinent et simul reconciliantur cum Ecclesia, quae eorum conversioni caritate, exemplo, precibus adlaborat» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1970, III/I, 184). Sulla base di alcuni "modi"

mario e fondamentale del sacramento è il perdono delle offese fatte a Dio, che è inseparabile dall'infusione della grazia santificante. L'espressione «*simul reconciliantur cum Ecclesia*», che troviamo nel citato passo della *Lumen gentium*, non indica inoltre alcuna priorità dell'effetto ecclesiale della riconciliazione rispetto al perdono dei peccati e alla riconciliazione del penitente con Dio.

I dati esaminati e le riflessioni fin qui esposte consentono di concludere che la riconciliazione con la Chiesa e la riconciliazione con Dio non sono due effetti paralleli che non si incontrano mai. Un legame tra loro c'è. La tesi più convincente, a nostro avviso, è quella che afferma che, sia secondo una gerarchia assiologica (o di valore) sia secondo un ordine di priorità di natura e di causalità, il primo effetto del sacramento è l'infusione della grazia santificante e la remissione dei peccati in quanto offesa a Dio. La piena riconciliazione con la Chiesa, con la guarigione del *vulnus* ad essa inflitto, sarebbe allora un effetto successivo.⁸¹

Occorre infine rilevare che la trattazione della dimensione ecclesiale della penitenza non può essere ridotta, come spesso accade, alla questione del momento in cui avviene la riconciliazione con la Chiesa (se, cioè, tale riconciliazione debba essere identificata con la *res et sacramentum* o con la *res tantum*) o alla riflessione sulla natura di questo effetto del sacramento; tantomeno la si può limitare alla discussione sul rito liturgico più adeguato (ossia, se si debbano o meno privilegiare le celebrazioni comunitarie della penitenza, in cui si rende più visibile l'intervento della Chiesa). La dimensione ecclesiale della penitenza è infatti iscritta nella natura stessa del sacramento, e come tale deve essere considerata quando si studiano i diversi aspetti che, integrandosi tra loro, compongono la teologia penitenziale: istituzione e necessità del sacramento, forme liturgiche della sua celebrazione, struttura del segno sacramentale, ministro, soggetto, effetti salvifici, ecc.

proposti dai Padri conciliari furono successivamente introdotte le seguenti correzioni: «Addatur: veniam *offensionis Deo illatae* ab Eius misericordia obtinet» (*Acta Synodalia*, III/VI, 96). Si sottolineava così l'aspetto essenziale del peccato e della penitenza, e si affermava che l'offesa perdonata nel sacramento è direttamente e primariamente l'offesa fatta a Dio. Un "modus", inoltre, chiedeva: «Addatur: reconciliantur cum Ecclesia, *quem peccando vulneraverunt* et quae eorum» (*ibidem*). La risposta fu: «Additio admittitur». La frase proposta fu quindi inserita nel testo definitivo (*l. cit.*).

⁸¹ In questa linea san Giovanni Paolo II ha scritto: «È da sottolineare, poi, che il frutto più prezioso del perdono ottenuto nel sacramento della penitenza consiste nella riconciliazione con Dio, la quale avviene nel segreto del cuore del figlio prodigo e ritrovato, che è ciascun penitente. *Ma bisogna aggiungere che tale riconciliazione con Dio ha come conseguenza, per così dire, altre riconciliazioni, che rimediano ad altrettante rotture, causate dal peccato: il penitente perdonato si riconcilia con se stesso nel fondo più intimo del proprio essere, in cui ricupera la propria verità interiore; si riconcilia con i fratelli, da lui in qualche modo aggrediti e lesi; si riconcilia con la Chiesa; si riconcilia con tutto il creato*» (GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Reconciliatio et paenitentia*, 31, § V, 265. Il corsivo è nostro).

III. CRISI DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA E PRIMI TENTATIVI DI RINNOVAMENTO

Nella prima metà del xx secolo la pratica del sacramento della penitenza era relativamente frequente tra i cattolici, grazie soprattutto all'influsso esercitato dal decreto *Sacra Tridentina Synodus* (16 dicembre 1905), in cui san Pio X invitava i fedeli a partecipare con assiduità, anche tutti i giorni, alla comunione e, allo stesso tempo, indicava le condizioni necessarie e sufficienti per ricevere quotidianamente l'Eucaristia.⁸² Molti cristiani cominciarono quindi a confessarsi con maggiore frequenza, mossi dal desiderio di ricevere la comunione eucaristica con le dovute disposizioni.

L'accesso al sacramento del perdono e della riconciliazione non presentava particolari difficoltà, perché la prassi pastorale allora in uso prevedeva che i sacerdoti con cura di anime dedicassero un buon numero di ore settimanali all'ascolto delle confessioni dei fedeli, soprattutto prima della celebrazione dell'Eucaristia, sia la domenica sia nei giorni feriali sia, infine, nelle grandi solennità dell'anno liturgico, nelle feste dei patroni delle città e dei villaggi, ecc.

Tra il 1920 e il 1950 i membri di numerose confraternite, delle Congregazioni mariane, dell'Azione Cattolica e di altre associazioni di fedeli, si confessavano con frequenza settimanale (il sabato sera o la domenica mattina) o mensile (solitamente la vigilia del primo venerdì). Come stabilito da una norma ecclesiastica risalente al Concilio Lateranense IV, inoltre, molti fedeli si confessavano e si comunicavano almeno una volta all'anno, in occasione della Pasqua.

Questo stato di cose cominciò a cambiare verso la fine degli anni '50, ma fu soprattutto tra il 1960 e il 1980 che la frequenza della partecipazione al sacramento subì ovunque una sensibile diminuzione.⁸³

⁸² Cfr. AAS 38 (1905) 400-406; DH 3375-3383.

⁸³ Cfr. G. DEFOIS - N. FABRE - J. LE DU, *Le sacrement de réconciliation. Les difficultés de la confession aujourd'hui*, Paris 1969; G. GRESHAKE, *Beichtkrise und Bußerneuerung. Zur jüngsten Diskussion im deutschen Sprachraum*, «Herder Korrespondenz» 27 (1973) 137-143; J. BERNAL, *Diagnóstico sobre la crisis de la penitencia. Información bibliográfica*, «Phase» 14 (1974) 117-135; J. PÔTEL, *La pénitence. Quelques traits du contexte français*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 167 (1986) 43-62, spec. 44 (in cui si legge che nel 1983 il 69% dei francesi che si dichiaravano cattolici non si confessava mai, il 14% si confessava almeno una volta all'anno e soltanto l'1% si confessava mensilmente); R.M. SCHEULE, *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert*, Frankfurt - New York 2002. Per quanto riguarda la situazione in Italia, meno critica rispetto a quella dei paesi centro europei, cfr. L. ROSSI (ed.), *La crisi della confessione*, Bologna 1974; C. LANZETTI, *Gli italiani e la confessione: alcuni dati sociologici*, «Annali di Scienze Religiose» 2 (1997) 47-62, spec. 48 (secondo la statistica qui riportata, il 47% dei fedeli italiani non si accosta mai alla confessione, il 37% si confessa una volta all'anno e il 16% si confessa una volta al mese).

Le cause di tale flessione, molteplici e complesse, sono collegate innanzitutto ai processi di secolarizzazione che interessarono in quell'epoca la società, e al relativismo morale diffusosi in campo etico.

L'influsso generalizzato di alcune correnti di pensiero che cercavano di giustificare l'esistenza di un mondo senza Dio (come il marxismo, il laicismo radicale e altre forme di ateismo militante) e spiegavano il problema del male morale muovendo da prospettive che negavano la libertà dell'uomo (come il biologismo, il sociologismo, ecc.), generò una notevole confusione nelle coscienze. Il male morale, ossia il peccato, non era più concepito come un elemento la cui origine è nella responsabilità della persona che sceglie di disattendere la legge divina, ma come una manifestazione secondaria dei limiti della natura umana e dei condizionamenti culturali, sociali, economici, ecc. Molti contemporanei, di conseguenza, cominciarono a dare di alcuni atti oggettivamente disordinati della condotta umana una diversa valutazione morale; si affievolì in loro la coscienza della colpa personale (soprattutto in coloro che si erano autoproclamati legislatori, arbitri e giudici della propria condotta) e diminuì progressivamente la consapevolezza della necessità della conversione e del perdono di Dio.⁸⁴

Ma il progressivo allontanamento dei cristiani dal sacramento della penitenza non fu dovuto esclusivamente all'influsso esercitato da tali correnti sulla cultura degli anni '60 del xx secolo: le cause di tale fenomeno vanno infatti ricercate anche all'interno della Chiesa, in particolare nella profonda crisi esistenziale e spirituale (in ultima analisi, in una più generale crisi della fede) che investì in quel periodo molti teologi e pastori.

Furono infatti alcune accademie di teologia, istituti di pastorale e seminari ecclesiastici a elaborare e diffondere nuove dottrine e sistemi morali che disorientarono i fedeli riguardo ad alcune questioni fondamentali della fede cristiana. Per quanto concerne più specificamente il sacramento della penitenza, furono messi in discussione i seguenti argomenti:

- la dottrina sul peccato grave o mortale, sulla sua natura, sulla sua gravità e sulle sue conseguenze in questa vita e dopo la morte;
- la dottrina sulla necessità del sacramento della penitenza per recuperare, dopo il peccato mortale, la vita della grazia, e poter accedere alla santa comunione (l'Eucaristia fu spesso presentata come il sacramento ordinario della riconciliazione con Dio e con la Chiesa, il che diede luogo a gravi malintesi e abusi);

⁸⁴ Ciò non significa che gli uomini del nostro tempo abbiano perso totalmente il senso del peccato: sicuramente esso persiste nella maggior parte dei cristiani, insieme al bisogno di essere perdonati da Dio; sul tema cfr. C. LANZETTI, *Gli italiani e la confessione: alcuni dati sociologici*, 60.

- la dottrina sui requisiti che la confessione personale dei peccati deve avere, e in particolare sulla necessità di accusare integralmente e specificamente i peccati mortali che si ricordano dopo un diligente esame di coscienza;
- la dottrina sul senso e sul valore degli esercizi personali di penitenza nel processo di conversione e di guarigione dalle ferite causate dal peccato, sia nella propria persona, sia nell'ambito familiare, sociale, ecclesiale, ecc.

A ciò si aggiungeva l'atteggiamento pastorale di numerosi sacerdoti, sicuramente disposti ad affrontare questioni urgenti della vita sociale ed ecclesiale, ma che non incoraggiavano i fedeli ad accostarsi alla confessione, in quanto consideravano la prassi della penitenza individuale poco utile per far fronte alle esigenze della Chiesa contemporanea.⁸⁵ Spesso, inoltre, essi sconsigliavano la pratica della confessione frequente o di devozione (in cui sovente, come si è detto, si accusano soltanto peccati veniali e si cerca consiglio dal sacerdote) perché ritenevano che facesse perdere al sacramento la sua specificità e il suo valore (la penitenza sacramentale, secondo loro, era finalizzata alla remissione dei peccati mortali, mentre il perdono dei peccati veniali poteva e doveva ottenersi per altre vie).⁸⁶

Per rinnovare la prassi della penitenza ecclesiale post-battesimale e rendere più accessibile a tutti i peccatori il perdono divino si proposero essenzialmente due linee di azione:

- 1) illustrare adeguatamente il valore purificatorio dei peccati proprio dell'atto penitenziale posto all'inizio della celebrazione dell'Eucaristia, attribuendo ad esso valore sacramentale;⁸⁷
- 2) promuovere, accanto alla pratica della penitenza individuale, due nuove forme di celebrazione penitenziale comunitaria, nelle quali si mettesse in rilievo la dimensione ecclesiale del peccato e della riconciliazione.

⁸⁵ Essi consideravano la prassi della penitenza allora in uso troppo individualista, formalista, meccanica e abitudinaria, inadatta a risolvere i problemi più urgenti del mondo contemporaneo; sul tema cfr. J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Leumann (Torino) 1974⁴, 38-39. Accusavano inoltre questa prassi di favorire il clericalismo, inteso come l'assunzione, da parte del clero, di una posizione di potere, che «non promuoveva la necessaria maturazione dei fedeli verso una fede adulta» (*ibidem*, 40).

⁸⁶ È da segnalare che negli anni precedenti la confessione frequente o di devozione era stata vivamente raccomandata da Pio XII, secondo il quale essa era stata «introdotta dalla Chiesa per ispirazione dello Spirito Santo»: cfr. Enc. *Mystici Corporis* (29 giugno 1943): AAS 35 (1943) 235; DH 3818.

⁸⁷ Cfr. A. NOCENT, *Lacte pénitentiel du nouvel Ordo Missae*, «Nouvelle revue théologique» 101 (1969) 969-976. Diversi teologi si dissociarono da tale proposta, ritenendola contraria alla dottrina e alla tradizione liturgica della Chiesa Cattolica Romana; cfr. Y. CONGAR, *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 26 (1970) 82-83; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il sacramento della riconciliazione*, 186.

a) La prima forma, da celebrarsi ordinariamente, e non soltanto in circostanze eccezionali, prevedeva che, dopo la confessione generica dei peccati da parte della comunità, il sacerdote impartisse un'assoluzione sacramentale generale o collettiva.

b) La seconda forma, alla quale si attribuiva ugualmente valore sacramentale, non prevedeva alcuna assoluzione da parte di un ministro ordinato, ed era strutturata come segue: lettura della Sacra Scrittura; meditazione dei testi biblici e esame personale; riconoscimento collettivo delle colpe commesse e invocazione della misericordia e del perdono divino; invito da parte di colui che presiedeva la celebrazione (poteva essere un qualsiasi rappresentante qualificato della comunità) a confessare privatamente i propri peccati nei giorni o nelle settimane successive; preghiera conclusiva, recitata anch'essa da chi presiedeva il rito, con la quale si chiedeva a Dio il perdono dei peccati di tutti i partecipanti alla celebrazione penitenziale.⁸⁸

Già nei primi anni '60 queste nuove forme di celebrazione furono adottate "in via sperimentale" in Belgio e, successivamente, in altri paesi del Centro e del Nord Europa.⁸⁹ Ma fu soltanto dopo il Concilio Vaticano II, soprattutto tra il 1965 e il 1974 (negli anni, cioè, in cui si progettava la riforma del rito della penitenza, auspicata dallo stesso Concilio), che esse si diffusero in tutto il mondo, dando luogo, purtroppo, a numerosi abusi.

Nelle prossime pagine vedremo come il Magistero ecclesiastico affrontò questo tema, soprattutto durante i lavori per la riforma del *Rituale* della penitenza, che si conclusero con la promulgazione del nuovo *Ordo Paenitentiae*.

⁸⁸ Alla base di questo progetto vi era la convinzione che fosse la comunità dei fedeli, animata dallo Spirito Santo, a concedere il perdono delle colpe; esso sarebbe poi ratificato e reso più efficace dal ministero del sacerdote. Tra i teologi che esercitarono maggiore influenza sulle celebrazioni penitenziali comunitarie va ricordato F.J. HEGGEN, *Boete-viering en private biecht*, Roermond (NL) 1965 (tr. ted.: *Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte. Mit Beispielen zur Gestaltung von Bußfeier für Erwachsene*, Wien 1966. Qui terremo conto anche della versione italiana del testo: *Celebrazione penitenziale comunitaria e confessione privata*, Brescia 1970). I limiti dottrinali delle proposte contenute nell'opera di Franz Heggen furono messi in luce molto presto: cfr. Z. ALSZEGHY, *Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria*, «Gregorianum» 48 (1967) 577-587; K.J. BECKER, *Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient*, «Theologie und Philosophie» 47 (1972) 161-228; M. ZALBA, *La doctrina católica sobre la integridad de la confesión y sus implicaciones respecto a las absoluciones comunitarias*, «Gregorianum» 64 (1983) 95-136.

⁸⁹ Cfr. R. MEURICE, *Les célébrations de la Pénitence. Suggestions et expériences*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 56 (1958) 76-95.

IV. LA RIFORMA DELLA PENITENZA AVVIATA DAL CONCILIO VATICANO II⁹⁰1. *Le indicazioni del Concilio*

I più importanti riferimenti conciliari al sacramento della penitenza si trovano nelle costituzioni e nei decreti dedicati alla liturgia, alla Chiesa e al ministero sacerdotale.⁹¹ È da rilevare che nessuno di questi documenti contiene una trattazione diretta e completa sul sacramento della riconciliazione: essi offrono soltanto alcuni principi dottrinali, liturgici e pastorali che la Chiesa del nostro tempo avrebbe dovuto tenere in maggiore considerazione.⁹² Il Concilio, inoltre, dette avvio alla riforma del *Rituale* della penitenza con l'esortazione, contenuta nella Costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium*, a rivedere «il rito e le formule della penitenza in modo che esprimano più chiaramente la natura e l'effetto del sacramento».⁹³

Riguardo alla questione della natura, però, il documento non entra nei particolari. Come interpretare allora la richiesta conciliare? Quali aspetti della natura del sacramento dovevano essere “espressi meglio”? È opportuno ricordare, a questo proposito, che durante la discussione in Aula dello schema *De Sacra Liturgia* inizialmente proposto, alcuni Padri avevano chiesto che il testo, oltre a

⁹⁰ Cfr. G.-M. GARRONE, *Le sacrement de pénitence et le Concile*, «Seminarium» 25 (1973) 562-571; M. GARRIDO BOÑANO, *El sacramento de la penitencia en el Concilio Vaticano II*, in J. SANCHE BIELSA (ed.), *Reconciliación y penitencia* (V Simposio internacional de teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1983, 709-720; P. ADNÈS, *Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Assisi 1986, 687-704; A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e supplementi per una lettura analitica*, Roma 1997, 644-662; M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale? Studio sulla riforma della riconciliazione dei penitenti*, Roma 2002.

⁹¹ Cfr. SC 72, 109; LG 11, 26, 28; PO 5, 13, 18.

⁹² Del resto non era intenzione del Concilio offrire una esposizione teologica completa sul sacramento della penitenza: sul tema cfr. G.-M. GARRONE, *Le sacrement de pénitence et le Concile*, 562.

⁹³ SC 72. La genericità della formulazione è dovuta in parte al fatto che, riguardo alla penitenza, nella prima bozza elaborata dalla Commissione preparatoria (10 agosto 1961) non si proponeva alcun progetto concreto di riforma; cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 56. Per l'iter redazionale di SC 72, cfr. *ibidem*, 56-59. Interessante a questo proposito è il giudizio formulato da Herbert Vorgrimler nel suo studio sulla penitenza: «Il Concilio Vaticano II non ha scorto alcuna possibilità di cambiare, anche minimamente, la dottrina penitenziale del Concilio di Trento. La sua intenzione era soltanto quella di integrarla con l'aspetto ecclesiale del peccato e della sua remissione» (H. VORGRIMLER, *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, in J. FEINER - M. LÖHRER [hrsg.], *Mysterium salutis*, Bd. V: *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich - Einsiedeln - Köln 1976, 434).

far riferimento all'effetto del sacramento della penitenza,⁹⁴ parlasse anche della «sua natura, soprattutto sociale ed ecclesiale».⁹⁵ Nel n. 72 della Costituzione, in effetti, non si dice nulla al riguardo, ma in un altro luogo dello stesso documento si afferma che la natura della penitenza porta a detestare il peccato anzitutto in quanto offesa a Dio, ma anche in quanto offesa al prossimo, alla Chiesa, alla società: «Quanto alla catechesi poi, si inculchi nell'animo dei fedeli, insieme con le conseguenze sociali del peccato, quell'aspetto particolare della penitenza che detesta il peccato come offesa di Dio».⁹⁶

Per quanto concerne l'effetto del sacramento penitenziale, che il nuovo *Rituale* avrebbe dovuto ugualmente esprimere con maggiore chiarezza, la *Sacrosanctum Concilium* non offre alcuna precisazione. Riferimenti estremamente interessanti sul tema si trovano, però, in altri documenti conciliari, in particolare nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, in cui si legge: «Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a lui; allo stesso tempo (*simul*) si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera».⁹⁷

Il Concilio sottolineò inoltre che «Le azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa, che è “sacramento dell'unità”, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò tali azioni appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; ma i singoli membri vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della partecipazione effettiva».⁹⁸ È evidente, dunque, che ai vescovi e ai presbiteri

⁹⁴ Inizialmente nello *Schema Constitutionis De Sacra Liturgia*, cap. 3, III - *De Poenitentia*, n. 56 (che sarebbe poi diventato il n. 72 di SC) si diceva semplicemente: «Ritus et formulae Paenitentiae ita recognoscatur ut effectum sacramenti clarius exprimat» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1970, I-I, 285).

⁹⁵ *Acta Synodalia*, Città del Vaticano 1972, II-II, 567.

⁹⁶ SC 109.

⁹⁷ LG 11. Per l'iter redazionale del testo citato, cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?* 64-68. Nel decreto sul ministero sacerdotale *Presbyterorum ordinis* si trova una spiegazione analoga dell'effetto del sacramento, laddove si afferma che i presbiteri, «con il sacramento della penitenza, riconciliano i peccatori con Dio e con la Chiesa» (n. 5). Per uno studio sulla natura del peccato e sulle sue conseguenze secondo il magistero del Vaticano II è utile consultare J.R. ARETIO, *Realidad y responsabilidad del pecado según la Const. Past. Gaudium et spes del Concilio Vaticano II*, in SANCHO BIELSA (ed.), *Reconciliación y penitencia*, 493-504; G. LIGAS, *Peccato ferita alla Chiesa: la dimensione antiecclesiale del peccato secondo la Lumen gentium*, «Lateranum» 57 (1991) 71-108.

⁹⁸ SC 26. Il Concilio incoraggiò di conseguenza la celebrazione comunitaria dei sacramenti: «Ogni volta che i riti comportano, secondo la particolare natura di ciascuno, una celebrazione comunitaria caratterizzata dalla presenza e dalla partecipazione attiva dei fedeli, si inculchi che questa è da preferirsi, per quanto è possibile, alla celebrazione individuale e quasi privata. Ciò

appartiene il ministero di ascoltare le confessioni e impartire l'assoluzione,⁹⁹ ma altrettanto evidente è che tutta la Chiesa è coinvolta nel processo della riconciliazione dei penitenti: in questo senso il Decreto conciliare *Presbyterorum ordinis* afferma: «mediante la carità, la preghiera, l'esempio e le opere di penitenza, la comunità ecclesiale esercita una vera azione materna nei confronti delle anime da avvicinare a Cristo».¹⁰⁰

Il Concilio chiese infine ai pastori di promuovere la ricezione frequente e fruttuosa del sacramento della penitenza,¹⁰¹ e li esortò ad accostarvi essi stessi con assiduità: «la confessione sacramentale frequente [...] – che va preparata con un quotidiano esame di coscienza – favorisce in sommo grado la necessaria conversione del cuore all'amore del Padre delle misericordie».¹⁰²

2. *L'iter redazionale del nuovo Rituale della penitenza*¹⁰³

a) Prima tappa (1966-1969): le proposte del *Coetus XXIII bis*

La riforma del rito della penitenza ebbe inizio il 14 ottobre 1966, con la costituzione, all'interno del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, di una apposita Commissione, il *Coetus XXIII bis (De Rituale Romano III - De paenitentia)*.¹⁰⁴

Negli anni successivi, sentito il parere dei *relatores* (responsabili dei vari settori della riforma liturgica: complessivamente una quarantina di esperti) e le direttive

vale soprattutto per la celebrazione della messa benché qualsiasi messa abbia sempre un carattere pubblico e sociale e per l'amministrazione dei sacramenti» (SC 27).

⁹⁹ Cfr. LG 26 e 28; PO 5.

¹⁰⁰ PO 6.

¹⁰¹ Cfr. CD 30; PO 5 e 13.

¹⁰² PO 18.

¹⁰³ Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 644-662; F. SOTTOCORNOLA, *Il nuovo Ordo Paenitentiae*, «Notitiae» 10 (1974) 63-79; P. JOUNEL, *La liturgie de la réconciliation*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 117 (1974) 7-37; J.A. GRACIA, *Historia de la reforma del nuevo Ritual [de la penitencia] (1966-1973)*, «Phase» 14 (1974) 11-22; C. BRAGA, *Il nuovo Ordo Paenitentiae*, «Ephemerides Liturgicae» 89 (1975) 165-176; P. VISENTIN, *Il nuovo Ordo Paenitentiae: genesi - valutazione - potenzialità*, in AA.VV., *La celebrazione della penitenza cristiana* (Atti della IX settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, 25-29 agosto 1980), Torino 1981, 64-78; J. DALLEN, *The Reconciling Community: The Rite of Penance*, Collegeville (Minnesota) 1991, 209-237. Per uno studio più documentato e approfondito si veda M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 95-364.

¹⁰⁴ I membri del *Coetus XXIII bis* erano J. Lécuyer (Presidente e relatore), F.J. Heggen (Segretario fino al 1967, anno della sua prematura scomparsa; successivamente sostituito da F. Nikolasch), Z. Alszeghy, P. Anciaux, C. Floristán, A. Kirchgässner, L. Ligier, K. Rahner e C. Vogel. Sul tema cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 644; P. VISENTIN, *Il nuovo Ordo Paenitentiae*, 64-65.

dei Padri del *Consilium* (40-50 tra vescovi e cardinali, rappresentanti delle Chiese locali sparse nei vari continenti), il gruppo di lavoro preparò diversi schemi in cui esponeva le premesse dottrinali che erano alla base del nuovo *Rituale* (i *Praenotanda*) e proponeva due riti: I. Rito per la celebrazione della penitenza con confessione individuale; II. Rito per la celebrazione comunitaria, con assoluzione sacramentale generale senza confessione individuale (vale a dire con confessione soltanto generica), da adottarsi in casi particolari (non del tutto eccezionali) e a determinate condizioni.¹⁰⁵

Oltre al ripristino dell'imposizione delle mani sul penitente (che era ormai caduta in disuso), le proposte più significative furono tre.

- 1) L'introduzione di una molteplicità di formule di assoluzione sacramentale, alcune indicative altre ottative, simili a quelle usate dalla Chiesa nel primo millennio e ancora in uso nelle Chiese orientali.¹⁰⁶
- 2) La possibilità di celebrare, accanto a un *ritus simplex* (con confessione e assoluzione individuale), un *ritus solemnior* a carattere comunitario, che, pur prevenendo le confessioni individuali, si concludesse con un'unica assoluzione comune per tutti i fedeli.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Sul contenuto dei diversi schemi cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 130-212, spec. 182-212.

¹⁰⁶ Inizialmente si era pensato di dare la possibilità di adattare anche alle diverse situazioni dei penitenti, così da distinguere l'assoluzione dei peccati mortali da quella dei peccati veniali; la proposta, però, non fu accettata. Le formule suggerite per la confessione individuale possono leggersi in M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 188; 192-193; 197; 208. Ecco, a titolo esemplificativo, una formula ottativa: «Dominus noster Iesus Christus qui seipsum Patri pro nobis obtulit immolandum, quique Ecclesiae suae potestatem contulit remittendi peccata, ipse te gratia Spiritus Sancti a peccatis tuis per ministerium meum absolvat atque in perfectam Ecclesiae pacem restituat. Qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen» (*ibidem*, 208). Alla base di questa proposta vi era la convinzione di alcuni esperti che «l'attuale formula *ego te absolvo* è poverissima e non corrisponde ai desideri di riforma dei riti, espressi nella teologia odierna e nella Costituzione sulla liturgia, perché non è biblica, non esprime chiaramente la natura e gli effetti del sacramento, non contiene un riferimento esplicito alla Pasqua di Cristo e alla riconciliazione con la Chiesa, espressamente chiesta in Concilio, non fa nessuna menzione all'azione dello Spirito Santo» (*Consilium*, «De recognoscendo ritu sacramenti paenitentiae», *Schemata* n. 272, *De Paenitentia*, n. 5, 17 febbraio 1968, 16; cit. in G. BUSCA, *La riconciliazione: tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento. Lo stato attuale della riflessione teologico-pastorale*, in D. CIRIO (ed.), *Il sacramento della penitenza* [XXXVI Incontro di studio del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, 29 giugno-3 luglio 2009], Milano 2010, 11-88, qui 18, nota 31). È da rilevare che Gianmarco Busca e Marco Busca, sono la stessa persona.

¹⁰⁷ Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 190-195. Questa seconda modalità di celebrazione (*ritus solemnior*) era secondo alcuni piuttosto discutibile, in quanto, lasciando in ombra l'identità del ministro nei diversi atti della confessione e dell'assoluzione, mancava dell'unità del segno sacramentale riguardo al ministro stesso e alla sua azione. Per risolvere l'inconveniente si propose che «Al termine delle confessioni tutti i ministri si dispongano davanti all'assemblea dei

3) L'introduzione di un rito per l'assoluzione collettiva o generale (con confessione soltanto generica) cui ricorrere nei casi di grave e urgente necessità già previsti dall'autorità ecclesiastica, con la possibilità, però, di estendere la prassi ad altre situazioni analoghe.¹⁰⁸

Si prese in esame anche l'opportunità di introdurre un rito di riconciliazione comunitaria dei penitenti all'inizio della Messa, ma non si giunse a formulare una proposta concreta in merito.¹⁰⁹

Nei primi mesi del 1970, terminato il suo lavoro, il *Coetus XXIII bis* elaborò un documento che fu esaminato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.¹¹⁰

b) Fase intermedia (1970-1972): le direttive della Congregazione per la Dottrina della Fede

La Congregazione per la Dottrina della Fede articolò la sua risposta in diverse fasi. L'8 luglio 1970 inviò una lettera all'allora Prefetto della Congregazione per il Culto Divino (card. Benno Gut), in cui comunicava, tra l'altro, che sarebbe stata «pubblicata solo la parte contenente i *Praenotanda* e il rito per la penitenza individuale, mentre la parte riguardante l'assoluzione con la sola confessione generale doveva essere riveduta secondo le norme che sarebbero state date. Inoltre, per la formula sacramentale: ci deve essere soltanto una forma obbligatoria del sacramento (quella attualmente vigente: *Ego te absolvo*). Le Conferenze Episcopali possono eventualmente proporre diverse aggiunte che corrispondano alla mentalità dei vari popoli. Per il ministro: a) Mettere in rilievo il “*munus pastoris et iudicis*”; b) L'assoluzione sia data dallo stesso confessore che ha ascoltato

penitenti ed insieme pronuncino la formula dell'assoluzione, ciascuno con l'intenzione di assolvere i penitenti a cui ha ascoltato la confessione» (testo riportato in M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 195). Questa soluzione, tuttavia, sembrò un po' troppo macchinosa e non del tutto convincente.

¹⁰⁸ Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 195-196.

¹⁰⁹ Come ha osservato Marco Busca, il *Coetus XXIII bis* non formulò proposte in merito, ma si limitò a prendere in esame le richieste avanzate da altri organismi che lavoravano alla riforma liturgica, come il *Coetus X, De Ordine Missae* (che sollecitò suggerimenti in merito all'atto penitenziale della celebrazione eucaristica), il *Coetus XIII, De Missis votivis* (che intendeva predisporre, tra le Messe votive, un formulario *pro remissione peccatorum*), e il *Coetus XVII, De Hebdomada Sancta* (che chiese di instaurare un *Ritus paenitentialis solemnus pro Missa in Coena Domini*). Sul tema cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 198-199.

¹¹⁰ Si tratta dello *Schema 361, De Paenitentia* n. 12, 31 gennaio 1970; cit. da A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 648, nota 17.

le confessioni». ¹¹¹ Seguivano poi alcune osservazioni dettagliate sul luogo della confessione, sulle vesti sacre e sull'assoluzione dalle censure.

Circa due anni dopo, il 16 giugno 1972, la CDF emanò le *Norme pastorali circa l'assoluzione sacramentale generale*, ¹¹² in cui dava le annunciate direttive per la revisione della parte riguardante il rito per l'assoluzione collettiva. Si tratta di un testo molto importante che, di fatto, ha determinato le sorti della riforma del *Rituale* della penitenza in favore della confessione individuale e frequente.

Vediamo quali sono le principali indicazioni contenute nel documento.

Nella prima e più importante, vero punto chiave delle *Norme pastorali*, si legge: «Dev'essere fermamente ritenuta e fedelmente applicata nella prassi la dottrina del Concilio di Trento. È da riprovare, pertanto, la consuetudine che di recente è apparsa qua e là, per la quale si pretende di poter soddisfare al precetto di confessare sacramentalmente i peccati mortali, al fine di ottenere l'assoluzione, con la sola confessione generica o - come dicono - celebrata in forma comunitaria. Questo urgente dovere è richiesto non solo dal precetto divino, come è stato dichiarato dal Concilio di Trento, ma anche dal grandissimo bene delle anime, che, per secolare esperienza, deriva dalla confessione individuale, quando è ben fatta e bene amministrata. La confessione individuale e completa con l'assoluzione resta l'unico mezzo ordinario, grazie al quale i fedeli si riconciliano con Dio e con la Chiesa, a meno che un'impossibilità fisica o morale non li scusi da una tale confessione». ¹¹³

Le *Norme*, dunque, promuovono la continuità dogmatica con la dottrina formulata dal Concilio di Trento, in particolare per quanto riguarda la necessità di confessare integralmente i peccati mortali al fine di ottenere l'assoluzione. Stabi-

¹¹¹ CDF, Prot. N. 476/70, 8 luglio 1970: cit. da A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 649; si veda anche M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 213, nota 2. Si decise di mantenere la forma indicativa dell'assoluzione perché si riteneva che le formule deprecative comportassero il rischio di non esprimere adeguatamente la potestà sacerdotale operante nell'atto dell'assoluzione. Si voleva inoltre mettere in rilievo il ruolo del sacerdote come "pastore e giudice", che assolve, non arbitrariamente o genericamente, ma dopo aver formulato un giudizio di grazia: per questo l'assoluzione doveva essere data dallo stesso sacerdote che aveva ascoltato la confessione del penitente.

¹¹² Cfr. CDF, «*Sacramentum Paenitentiae*». *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impartendam*: AAS 64 (1972) 510-514; EV 4, 1653-1667. Il documento fu approvato da Papa Paolo VI, che diede ordine di promulgarlo. Per un commento autorizzato del testo cfr. M. ZALBA, *Commentarium ad Normas pastorales circa absolutionem generali modo impartendam*, «*Notitiae*» 8 (1972) 317-326. Si vedano, inoltre, D. TETTAMANZI, *In margine alle «Normae pastorales» sull'assoluzione sacramentale generale*, «*La Scuola Cattolica*» 100 (1972) 255-289; J. VISSER, *Le recenti norme circa l'assoluzione comunitaria*, «*Seminarium*» 25 (1973) 572-596; H. WAGNON, *Les Normae pastorales pour l'administration de l'absolution sacramentelle générale*, «*Revue Théologique de Louvain*» 4/1 (1973) 46-57.

¹¹³ Norma I: EV 4, 1655.

liscono inoltre che l'unico modo ordinario di riconciliazione con Dio e con la Chiesa è la confessione con assoluzione individuale, e che pertanto il rito sacramentale con assoluzione generale deve essere celebrato soltanto in circostanze straordinarie, come, ad esempio, quando sia «imminente il pericolo di morte, ed al sacerdote o ai sacerdoti, anche se son presenti, viene a mancare il tempo per ascoltare le confessioni dei singoli penitenti».¹¹⁴

Il documento contempla però la possibilità di impartire l'assoluzione generale anche in altri casi: «è lecito assolvere sacramentalmente più fedeli insieme, che si sono solo genericamente confessati, ma sono stati opportunamente esortati al pentimento, se ricorre una grave necessità, ossia quando, in considerazione del numero dei penitenti, non si hanno a disposizione dei confessori per ascoltare, come si conviene, le confessioni dei singoli entro un conveniente periodo di tempo, sicché i penitenti - senza loro colpa - sarebbero costretti a rimanere a lungo privi della grazia sacramentale o della santa comunione. Questo può avvenire soprattutto nelle terre di missione, ma anche in altri luoghi e presso dei gruppi di persone, ove risulti una simile necessità. Ciò, però, non è lecito, qualora si possano avere dei confessori a disposizione, per la sola ragione di una grande affluenza di penitenti, quale può verificarsi, ad esempio, in occasione di una grande festa o di un pellegrinaggio»¹¹⁵.

Secondo non pochi commentatori, soprattutto liturgisti, queste disposizioni, volte a tutelare la penitenza individuale, vanificarono la riforma prospettata dal *Coetus XXIII bis*, che avrebbe voluto dare più visibilità alla dimensione ecclesiale del perdono e della riconciliazione.¹¹⁶ A distanza di anni, però, la critica teologica ha riconosciuto che le norme restrittive emanate dall'autorità hanno arginato i pericoli di una deriva verso una prassi più "superficiale". Come ha giustamente osservato Gianmarco Busca, infatti, «un uso generalizzato ed esclusivo dell'assoluzione collettiva, a lungo andare, avrebbe procurato gravi lesioni all'equilibrio interno del sistema penitenziale che non può reggersi facendo portare tutto il peso della struttura penitenziale a uno solo dei suoi atti, in questo caso l'assoluzione a discapito degli atti del penitente».¹¹⁷

¹¹⁴ Norma II: EV 4, 1656.

¹¹⁵ Norma III: EV 4, 1657.

¹¹⁶ Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 261- 262.

¹¹⁷ G. BUSCA, *La riconciliazione*, 28. Si tenga presente, inoltre, che già dall'immediato post-concilio sorsero molti malintesi riguardo alla nozione di "riconciliazione con la Chiesa" e alla dimensione comunitaria della celebrazione del sacramento della penitenza. Alcuni, infatti, vedevano il sacramento anzitutto come un mezzo di rappacificazione pubblica con la comunità ecclesiale e con la società, e proponevano di applicare la dimensione comunitaria sia alla confessione dei peccati, che da individuale e segreta sarebbe diventata pubblica e generica, sia all'assoluzione, che da individuale sarebbe diventata collettiva. Da qui il monito dell'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il card. A. Ottaviani: «Taluni amano spiegare il sacramento

Le *Norme pastorali* hanno inoltre chiarito una questione di ordine dogmatico dibattuta negli anni '60-'70: quella relativa all'eventualità di attribuire valore sacramentale alle celebrazioni comunitarie della penitenza. Pur riconoscendone l'utilità «per la preparazione di una più fruttuosa confessione dei peccati e per l'emendazione della vita»,¹¹⁸ infatti, il documento, allo stesso tempo, nega che tali forme celebrative abbiano un carattere propriamente sacramentale, e invita quindi ad evitare «che tali celebrazioni o riti siano confusi con la confessione sacramentale e con l'assoluzione».¹¹⁹

Il documento ha escluso infine la possibilità di inserire, durante la celebrazione dell'Eucaristia (in sostituzione, ad esempio, dell'atto penitenziale della Messa), un rito penitenziale comunitario, con confessione generica e assoluzione collettiva.¹²⁰

c) Seconda tappa (1972-1973): il lavoro della seconda Commissione

Dopo la pubblicazione delle *Norme pastorali*, Paolo VI manifestò il desiderio di promulgare al più presto il nuovo *Rituale* della penitenza, ma gli schemi preparati fino ad allora risultavano inadeguati. Annibale Bugnini, allora Segretario della Congregazione per il Culto Divino, suggerì quindi al Pontefice di creare una nuova Commissione che portasse a termine i lavori di riforma. Così fu: nel giugno del 1972 fu costituito, in seno a detta Congregazione, un nuovo gruppo di lavoro cui fu affidato l'incarico di redigere nuovamente i *Praenotanda* del *Rituale*, richiamandosi allo stile adottato dagli altri libri liturgici già promulgati, e di adattare i riti precedentemente proposti alle decisioni emanate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (1970-1972).¹²¹

Il nuovo schema presentato, intitolato *Ordo reconciliandi paenitentes*, riportava, oltre ai *Praenotanda*, tre riti sacramentali per la riconciliazione dei penitenti, uno individuale, l'*Ordo A*, e due comunitari, l'*Ordo B* e l'*Ordo C*. Includeva

della penitenza come mezzo di riconciliazione con la Chiesa, e non sottolineano abbastanza la riconciliazione con Dio offeso. Essi pretendono pure che per la celebrazione di questo sacramento non sia necessaria la confessione personale dei peccati, mentre si applicano a esprimere unicamente la sua funzione sociale di riconciliazione con la Chiesa» (CDF, *Epist. ad Venerabiles Praesules Conferentiarum Episcopaliūm*: AAS 58 [1966] 660-661).

¹¹⁸ Norma X: EV 4, 1664.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Cfr. *ibidem*.

¹²¹ Il gruppo era costituito dai seguenti esperti: P. Jounel (Presidente e relatore), F. Sottocornola (Segretario), A. Gracia, P. Visentin, H. Meyer, K. Donovan e G. Pasqualetti. Sul tema cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 650; F. SOTTOCORNOLA, *Il nuovo «Ordo Paenitentiae»*, 64. Per il lavoro svolto dalla Commissione cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 273-364.

inoltre, come eventuali forme complementari di celebrazione sacramentale della penitenza, alcuni modelli di celebrazioni comunitarie che non prevedevano l'assoluzione al termine del rito.¹²²

Come rito tipico si proponeva l'*Ordo B* (*Ordo ad reconciliandos plures paenitentes simul cum confessione et absolutione individuali*), con l'intenzione che per mezzo di esso si manifestasse adeguatamente sia la dimensione individuale sia la dimensione comunitaria della penitenza e fosse palese che tutta l'azione della riconciliazione è un rito ecclesiale.¹²³

Dopo la revisione definitiva (3 marzo 1973) ad opera della Commissione mista, formata da membri della Congregazione per la Dottrina della Fede (B. Duroux e E. Lio), membri della Congregazione per il Culto Divino (A. Bugnini, G. Pasqualetti e i componenti del gruppo di studio) e un rappresentante della Congregazione per i Sacramenti (L. Vetri), si dovette apportare allo schema una serie di modifiche, tra le quali: a) il cambiamento del titolo del *Rituale* da *Ordo reconciliandi paenitentes* a *Ordo Paenitentiae*; b) la presentazione dell'*Ordo A* (*Ordo ad reconciliandum unum paenitentem*) come unico modo ordinario per ricevere l'assoluzione dei peccati gravi, e della sua *forma brevis* come celebrazione da adottarsi normalmente; c) la precisazione che la confessione avviene per *integram peccatorum gravium manifestationem*. L'intera bozza fu inoltre adattata alla dottrina del sacramento della penitenza solennemente affermata dal Concilio di Trento.¹²⁴

Prese in esame le ultime indicazioni e i suggerimenti pervenuti da tutte le Congregazioni romane interessate al nuovo *Rituale* della penitenza (oltre alla Congregazione per il Culto Divino, erano coinvolte anche le Congregazioni per la Dottrina della Fede, per i Sacramenti, per il Clero e per l'Evangelizzazione dei popoli, la Penitenzieria Apostolica e la Commissione per il Codice di Diritto Canonico) e dallo stesso Paolo VI, fu presentato il documento definitivo, che fu approvato dal Papa e promulgato con decreto del 2 dicembre 1973.¹²⁵

¹²² Si tratta dello *Schemata* n. 387, *De Paenitentia* n. 14 (30 novembre 1972), 1-69: sul tema cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 651, nota 24. Per informazioni più dettagliate sul contenuto dello schema cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 326-336.

¹²³ Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 304.

¹²⁴ Sul tema cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 357-362. Per altre questioni relative all'*iter* del *novus Ordo*, sorte in questa fase e risolte d'autorità dalla CDF o direttamente da Paolo VI, cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 650-656.

¹²⁵ Cfr. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Paenitentiae, Editio Typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1974. Un'analisi dettagliata dell'ultima fase dei lavori può trovarsi in M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 362-364.

d) *L'Ordo Paenitentiae* del 1973: aspetti più rilevanti

Il nuovo *Rituale* della penitenza è articolato in tre parti: 1) l'introduzione al rito (i *Praenotanda*); 2) il rito; 3) l'appendice, suddivisa, a sua volta, in tre parti.

Nella prima parte si espongono i fondamenti biblico-teologici della penitenza cristiana e si danno le direttive per una efficace pastorale della riconciliazione dei penitenti (nn. 1-40): questa parte costituisce la guida e la chiave interpretativa di tutto l'*Ordo Paenitentiae*.

La seconda parte descrive il rito sacramentale della penitenza, presentando tre possibili forme di celebrazione: a) il rito per la riconciliazione dei singoli penitenti (nn. 41-47); b) il rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale (nn. 48-59); c) il rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale (nn. 60-66). Questa seconda parte propone inoltre un'ampia scelta di letture bibliche da utilizzare nei tre riti (nn. 67-167).

Si noti che la struttura fondamentale della celebrazione penitenziale è la medesima in tutte e tre le forme proposte: i tre riti si aprono con l'accoglienza dei penitenti, cui segue la lettura della Parola di Dio; si attua quindi il segno sacramentale, che comporta da parte del peccatore il pentimento sincero e la conversione della mente e del cuore verso Dio, la confessione dei peccati (come sia umanamente possibile farla nelle circostanze del momento) e la volontà di compiere la penitenza imposta dal ministro di Cristo e della Chiesa; da parte del ministro, l'assoluzione sacramentale. La celebrazione si conclude infine con il rendimento di grazie a Dio e il congedo dei penitenti.

Nell'appendice del documento sono riportate: a) le formule di assoluzione dalle censure, che devono essere tolte prima dell'assoluzione, e le formule di dispensa da irregolarità; b) sette modelli di celebrazioni penitenziali comunitarie non sacramentali; c) alcuni schemi di esame di coscienza basati sulla Sacra Scrittura.

In questo articolo non possiamo analizzare dettagliatamente il contenuto di tutto l'*Ordo Paenitentiae*; ci limiteremo a esaminare i principi dottrinali e gli orientamenti pastorali più rilevanti del nuovo *Rituale*, che troviamo esposti nella prima parte del documento, ossia nei *Praenotanda*, e che in seguito analizzeremo, suddividendoli in dieci punti.

1. Uno degli aspetti più interessanti del nuovo *Rituale* è che esso inquadra il sacramento della penitenza nella visione globale del mistero della salvezza, che è essenzialmente un mistero di riconciliazione attuato dalla Santa Trinità. Nei *Praenotanda*, infatti, tale mistero è presentato come un'opera compiuta dalle tre Persone divine, intrapresa per iniziativa di Dio Padre e portata a termine mediante la morte e risurrezione del Figlio di Dio fatto uomo e il dono dello Spi-

rito Santo.¹²⁶ Per volontà di Cristo questo mistero si attua continuamente nella Chiesa, che lo realizza con l'annuncio della salvezza, il battesimo, l'Eucaristia e il sacramento della penitenza.¹²⁷

2. I *Praenotanda* sottolineano fortemente la dimensione ecclesiale della riconciliazione dei penitenti e l'intervento in essa dell'intera Chiesa: «Tutta la Chiesa, in quanto popolo sacerdotale, è cointeressata e agisce, sia pure in modo diverso, nell'attuale opera di riconciliazione».¹²⁸ E riguardo alle sue diverse modalità di intervento, il documento ricorda che la Chiesa annuncia la parola di Dio che chiama alla conversione e alla penitenza, intercede per i peccatori, aiuta e incoraggia i penitenti in vari modi a riconoscere e a confessare i loro peccati per ottenere da Dio misericordia e perdono e, infine, agisce come strumento di conversione e di assoluzione dei peccati, in virtù del ministero affidato da Cristo agli Apostoli e ai loro successori.¹²⁹ La Chiesa inoltre, aggiunge il documento, è la comunità con cui il peccatore è chiamato a riconciliarsi, in quanto il peccato è innanzitutto un'offesa a Dio, ma comporta anche una ferita alla comunione ecclesiale.¹³⁰

3. Di notevole interesse è anche l'affermazione della santità della Chiesa "in dipendenza" da Cristo: «Cristo "ha amato la Chiesa, e ha dato se stesso per lei, per renderla santa" (Ef 5,25-26), e l'ha unita a sé come sua sposa (cfr. Ef 1,22-23); e poiché essa è il suo Corpo e la sua pienezza, Cristo la riempie dei suoi doni divini, e per mezzo di essa comunica a tutti gli uomini la sua verità e la sua grazia».¹³¹ Poiché, tuttavia, alcune sue membra si macchiano spesso del peccato, la Chiesa è sempre bisognosa di purificazione: «Le membra però della Chiesa sono esposte alla tentazione e spesso cadono miseramente in peccato. E pertanto, "mentre Cristo 'santo, innocente, senza macchia' (Eb 7,26), non conobbe il peccato (cfr. 2Cor 5,21), e venne a espiare i soli peccati del popolo (cfr. Eb 2,17), la Chiesa, che comprende nel suo seno i peccatori, che è santa, ma bisognosa sempre di purificazione, mai tralascia di far penitenza e di rinnovarsi" (LG 8)».¹³² Si può affermare, dunque, che la Chiesa è il primo soggetto della conversione e della penitenza.

4. Tra gli aspetti più significativi del nuovo *Ordo Paenitentiae* vanno annoverati anche l'introduzione della Parola di Dio nelle tre forme di celebrazione pro-

¹²⁶ Cfr. *Praenotanda*, nn. 1, 5-6, 9-10, 19.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*, nn. 1-3, 8.

¹²⁸ *Ibidem*, n. 8.

¹²⁹ Cfr. *ibidem*, nn. 8-9, 19.

¹³⁰ Su questo punto i *Praenotanda* (cfr. nn. 4, 5 e 7) fanno più volte riferimento al testo di LG 11: «Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a lui; allo stesso tempo si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato».

¹³¹ *Praenotanda*, n. 3.

¹³² *Ibidem*; cfr. anche nn. 7 e 11.

poste, e la funzione ad essa assegnata nell'illuminazione della coscienza e nell'invito alla conversione.¹³³

5. Di particolare interesse è inoltre la descrizione delle parti costitutive del segno sacramentale della penitenza, che riprende gli insegnamenti del Magistero precedente (in particolare dei Concili di Firenze e di Trento), ma ricorre a un linguaggio più biblico e meno scolastico, e sottolinea fortemente l'importanza della "conversione di tutto cuore a Dio" in ogni tappa del processo penitenziale: «Il discepolo di Cristo che, mosso dallo Spirito Santo, dopo il peccato si accosta al sacramento della Penitenza, deve anzitutto convertirsi di tutto cuore a Dio. Questa intima conversione del cuore, che comprende la contrizione del peccato e il proposito di una vita nuova, il peccatore la esprime mediante la confessione fatta alla Chiesa, la debita soddisfazione, e l'emendamento di vita. E Dio accorda la remissione dei peccati per mezzo della Chiesa, che agisce attraverso il ministero dei sacerdoti».¹³⁴

6. Per quanto riguarda la necessità della confessione integra dei peccati gravi o mortali, i *Praenotanda* sono molto espliciti e in sostanziale continuità con la dottrina formulata dal Concilio di Trento: «Per beneficiare del rimedio salutare del sacramento della Penitenza, il fedele deve confessare al sacerdote, secondo la disposizione di Dio misericordioso, tutti e singoli i peccati gravi che, con l'esame di coscienza, ha presenti alla memoria».¹³⁵

7. Su come la Chiesa eserciti il ministero della riconciliazione, il testo è particolarmente preciso: «La Chiesa esercita il ministero del sacramento della Penitenza per mezzo dei vescovi e dei presbiteri, che con la predicazione della parola di Dio chiamano i fedeli alla conversione, e a essi attestano e impartiscono la remissione dei peccati nel nome di Cristo e nella forza dello Spirito Santo».¹³⁶ Quanto al ministro, il documento ne ribadisce il ruolo di giudice, già evidenziato dalla tra-

¹³³ Sul tema cfr. M. FELINI, *La parola della riconciliazione. L'ascolto della parola di Dio nel rituale della penitenza di Paolo VI* (Studia Anselmiana, 157), Roma 2013, spec. 165-224.

¹³⁴ *Praenotanda*, n. 6. Questo testo mostra chiaramente come la questione essenziale della penitenza non sia riducibile alla sola "cancellazione" del peccato, all'assoluzione; essa infatti comporta innanzitutto la conversione a Dio, che è alla base di ogni componente del rito: è alla radice della confessione dei peccati davanti a Dio e al suo ministro; è operante e diventa piena e completa attraverso la soddisfazione delle colpe commesse, l'emendamento della vita e la riparazione dei danni recati, e, infine, costituisce una dimensione permanente della vita cristiana, un cammino costante e progressivo verso il Signore, termine e modello, a un tempo, cui siamo chiamati a conformarci (cfr. *Praenotanda*, nn. 6-8).

¹³⁵ *Praenotanda*, n. 7. Il *Rituale* ha recepito la raccomandazione delle *Norme pastorali* della CDF (cfr. Norma I) di tener conto della dottrina del Concilio di Trento sulla necessità della confessione integra dei peccati gravi. Il testo, in effetti, non dice esplicitamente che essa sia necessaria "per diritto divino", ma usa un'espressione equivalente: «secondo la disposizione di Dio misericordioso» (quindi tale necessità si fa derivare dalla positiva volontà di Dio).

¹³⁶ *Praenotanda*, n. 9.

dizione ecclesiale (in particolare dal Concilio di Trento¹³⁷), ma, allo stesso tempo, mette in rilievo anche la sua funzione di medico spirituale, di maestro che guida verso la luce della verità, di padre, chiamato a rivelare agli uomini il cuore del Padre, di pastore buono, che salva in quanto impersona l'immagine di Cristo, Buon Pastore.¹³⁸

8. Per quanto concerne la formula dell'assoluzione, occorre rilevare che la proposta di esplicitare l'effetto della riconciliazione con la Chiesa non fu accolta.¹³⁹ Sicuramente dal punto di vista dottrinale ricordare tale effetto non costituirebbe un problema, ma la sua menzione richiederebbe una adeguata formulazione e spiegazione. Come hanno giustamente osservato alcuni esperti, infatti, citare sempre nell'assoluzione la riconciliazione con la Chiesa potrebbe creare confusione nel caso di fedeli che confessino soltanto peccati veniali, i quali, in realtà, non comportano una separazione vitale dalla Chiesa: soltanto il battezzato gravemente peccatore rompe i vincoli della comunione eucaristica ed ecclesiale.¹⁴⁰ È da rilevare, inoltre, che la formula dell'assoluzione approvata è molto bella e ricca di contenuto: in essa, infatti, è stato introdotto il momento impetratorio, presente nella formule più antiche della tradizione ecclesiale, ed è posta in chiara evidenza l'azione del ministro, che perdona i peccati nel nome delle tre Persone divine.¹⁴¹

¹³⁷ Cfr. CONC. TRID., sess. XIV, *Doctr. De sacramento poenitentiae*, cap. 5: DH 1679. Per l'esattezza nei *Praenotanda* si afferma che il sacramento della confessione «esige [...] nel ministro di Dio la formulazione di un giudizio spirituale, con il quale, in forza del potere delle chiavi di rimettere o di ritenere i peccati, egli pronunzia, *in persona Christi*, la sentenza» (n. 6).

¹³⁸ Cfr. *Praenotanda*, n. 10.

¹³⁹ La seconda Commissione aveva suggerito di inserire nella formula dell'assoluzione proposta («In nomine Domini nostri Iesu Christi, que passione et resurrectione sua mundum Patri reconciliavit, et in virtute Spiritus Sancti, ego te absolvo a peccatis tuis, ...») alcune espressioni apposite, come, ad esempio, «..., simul te reconcilians (in plenitudine) cum Ecclesia / [oppure] plene te reconcilians cum Ecclesia / [oppure] ut caritate vivas in Ecclesia Dei Sancta»: i testi sono riportati da M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 313. Su come fu valutato questo suggerimento nelle successive tappe della riforma del *Rituale*, si veda *ibidem*, 342; 348-349; 356-357.

¹⁴⁰ Stando alla testimonianza di A. Bugnini, il riferimento alla riconciliazione con la Chiesa fu eliminato perché «sembrava inadatto per il caso di confessioni di devozione, quando il penitente non sottopone al giudizio del sacerdote peccati gravi che implicano una rottura con la Chiesa» (A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 658, nota 35). Si veda anche P. JOUNEL, *La liturgie de la réconciliation*, 14.

¹⁴¹ La formula dell'assoluzione, che è stata completamente rinnovata, è la seguente: «Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. ET EGO TE ABSOLVO A PECCATIS TUIS IN NOMINE PATRIS, ET FILII † ET SPIRITUS SANCTI» (*Ordo Poenitentiae*, nn. 46 e 55). Si noterà che nella prima parte della preghiera si mostra il nesso fra la riconciliazione del penitente e il mistero pasquale di Cristo, nesso

9. Come modalità ordinaria di celebrazione del sacramento, i *Praenotanda* indicano il rito A, l'*Ordo ad reconciliandos singulos paenitentes*,¹⁴² riservando il rito C, l'*Ordo ad reconciliandos paenitentes cum confessione et absolutione generalis*, alle sole circostanze eccezionali già elencate nelle *Norme pastorali* della Congregazione per la Dottrina della Fede.¹⁴³

10. Altro aspetto che contraddistingue il nuovo *Rituale* è la possibilità di essere adattato alle varie regioni e alle diverse circostanze in cui possono trovarsi le comunità ecclesiali,¹⁴⁴ a condizione che si conservi invariata la struttura essenziale del rito, e che resti inalterata la formula dell'assoluzione.¹⁴⁵

V. LA RICEZIONE ECCLESIALE DEL NUOVO *ORDO PAENITENTIAE*: PROBLEMI E PROSPETTIVE

Negli anni che seguirono alla promulgazione dell'*Ordo Paenitentiae* furono pubblicati numerosi studi sul nuovo *Rituale*, soprattutto nelle riviste specializzate in questioni liturgiche e pastorali: accanto a commenti decisamente positivi sul documento, si possono trovare, in essi, anche critiche piuttosto aspre, legate a una certa delusione pastorale, e mosse soprattutto da chi chiedeva che l'assoluzione generale impartita dopo una confessione generica diventasse una forma normale e ordinaria di celebrazione del sacramento, o da quanti auspicavano una maggiore valorizzazione delle celebrazioni penitenziali comunitarie, cui volevano fosse riconosciuto valore sacramentale.¹⁴⁶

che è evidenziato anche in altri luoghi dei *Praenotanda* (cfr. n. 19). È evidente, inoltre, il carattere trinitario della formula: essa indica che la riconciliazione “viene” dall'amore e dalla misericordia del Padre, è opera di Cristo nel suo mistero pasquale di morte e risurrezione, è comunicata di fatto dallo Spirito Santo – effuso per la remissione dei peccati – e arriva al penitente per mezzo del ministero della Chiesa. La seconda parte della formula, identica nei tre riti, è essenziale per la validità del sacramento. Essa risale al XIII secolo e trae origine dai testi della Sacra Scrittura: l'espressione Ego te assolvo deriva da Mt 16,19 e da Mt 18,18 (*quodcumque solveris super terram*); le parole *a peccatis tuis* da Gv 20,23 (*quorum remisistis peccata*); la locuzione *trinitaria in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* è stata ripresa dalla formula del battesimo (cfr. Mt 28,19) e pone in risalto l'affinità di natura ed effetti tra i due sacramenti.

¹⁴² Cfr. *Praenotanda*, n. 31.

¹⁴³ Cfr. CDF, *Normae pastorales*, Norma III: EV 5, 1657; *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, n. 31-32. Negli anni successivi il Magistero ecclesiastico ha aggiunto ulteriori precisazioni riguardo a tali “circostanze”; cfr. CIC, cann. 960-963; CCC, nn. 1456-1457; GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984), nn. 32-33; IDEM, Lett. apost. *Misericordia Dei* (7 aprile 2002), nn. 4-8.

¹⁴⁴ Sugli adattamenti, che competono rispettivamente alle Conferenze Episcopali, e ai singoli vescovi e sacerdoti, cfr. *Praenotanda*, nn. 38-40.

¹⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁶ Si veda, ad esempio, J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, 361; P. VISENTIN, *Il*

Vediamo come sono state recepite le tre forme di celebrazione del sacramento della penitenza.

1. *La prima forma*, il rito per la riconciliazione dei singoli penitenti, con confessione individuale e relativa assoluzione, è stata accolta favorevolmente: di fatto, essa è oggi la forma più in uso, soprattutto nei santuari, nei luoghi di pellegrinaggio e nelle chiese parrocchiali, dove, abitualmente, vengono affissi gli orari delle confessioni e sono disponibili sacerdoti per la celebrazione del sacramento.

Quando vi siano condizioni atte a favorire il colloquio penitenziale, questa forma celebrativa consente il dialogo interpersonale e offre la possibilità di delineare uno specifico cammino di conversione e di emendamento di vita adeguato alle circostanze e alla situazione di ogni singolo fedele. Perché si possa ricorrere a questo tipo di celebrazione, naturalmente, è assolutamente necessaria la disponibilità dei sacerdoti confessori.

Per quanto riguarda le critiche, alcuni autori ritengono che la penitenza individuale sia ancora troppo concentrata sulla confessione dei peccati, e che sarebbe invece più opportuno dare maggior risalto al pentimento, alla sua manifestazione sacramentale e alla riconciliazione. Certo, il rischio di porre in primo piano la manifestazione dei peccati (con l'angoscia che essa può comportare) esiste sempre, ma per ovviare a questa difficoltà è sufficiente una adeguata catechesi in cui si sottolinei che la confessione delle proprie colpe deve essere manifestazione della conversione a Dio, della detestazione dei peccati commessi e del desiderio che essi siano cancellati dalla propria vita grazie al perdono del Signore. D'altra parte, le celebrazioni comunitarie comportano a loro volta il pericolo di concentrare il segno sacramentale della penitenza sul pentimento interiore e sull'ascolto dell'assoluzione, quando in realtà esso implica sia la confessione contrita dei peccati personali, sia la volontà di riparare alle conseguenze delle proprie colpe, sia, infine, la ricezione dell'assoluzione, che il ministro di Cristo e della Chiesa non può impartire senza conoscere previamente, attraverso la confessione, i peccati del penitente e la sua disposizione a detestarli e ad escluderli dalla sua vita.

Secondo altri autori, poi, il rito per la riconciliazione dei singoli penitenti presenta una visione prevalentemente intimistica e individualistica del sacramento, e lascia in ombra, se non esclude del tutto, la dimensione ecclesiale visibile della penitenza. Tale interpretazione, tuttavia, non sembra molto obiettiva, giacché anche questo rito mostra chiaramente che per il cristiano peccatore la via del ri-

nuovo Ordo Paenitentiae, 69-78; A. GONZÁLEZ FUENTE, *Presente e futuro della celebrazione del sacramento della penitenza*, «*Angelicum*» 73 (1996), 296-297; D. FERNÁNDEZ, *Dio ama e perdona senza condizioni. Possibilità dogmatica e convenienza pastorale dell'assoluzione generale senza confessione privata*, Brescia 1999, 19-101. Per una visione d'insieme delle posizioni dei principali commentatori cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 365-401; IDEM, *Un processo di riforma penitenziale ancora aperto*, «*La Scuola Cattolica*» 136 (2008) 179-209, spec. 195-208.

torno a Dio passa attraverso la Chiesa: è nella Chiesa, nell'incontro con il ministro di Cristo e della Chiesa, che il fedele penitente trova il perdono di Dio ed è riconciliato con Lui e con la Chiesa Santa. La penitenza sacramentale possiede una dimensione ecclesiale non per il fatto che molti fedeli confessino contemporaneamente le loro colpe e implorino il perdono di Dio, ma appunto perché è uno dei sette sacramenti che Cristo ha consegnato alla sua Chiesa, è celebrato dalla Chiesa,¹⁴⁷ ed è alla Chiesa – al mistero del *Christus Totus* – che ci unisce.

2. Anche *la seconda forma*, il rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale, è stata ben recepita da molte comunità ecclesiali: la si celebra perlopiù durante la quaresima e in altri particolari momenti dell'anno liturgico.

Esistono tuttavia alcuni problemi di ordine organizzativo e strutturale che rendono difficile il ricorso frequente a questo tipo di celebrazione: l'elevato numero di confessori necessari, i passaggi piuttosto bruschi dai momenti comunitari a quelli individuali, l'inevitabile brevità del colloquio penitenziale e l'eccessivo lasso di tempo che intercorre tra le confessioni e le assoluzioni individuali e il congedo finale comunitario, con un'inevitabile attesa che non rende particolarmente "allettante" il rito.

Un'obiezione che alcuni muovono a questa modalità di celebrazione, con cui si vuole rendere più evidente la dimensione ecclesiale della penitenza, è che il momento culminante della conversione – la confessione contrita dei peccati personali e l'assoluzione sacramentale – si attua in forma individuale e riservata, il che, a loro avviso, comporterebbe una rottura dell'unità del rito e renderebbe meno visibile la dimensione comunitaria. Secondo altri autori, poi, la celebrazione ecclesiale della penitenza in questa seconda forma sembra essere concepita come una somma di celebrazioni singole, in serie, tenute nello stesso tempo e nello stesso luogo.¹⁴⁸ Vi è infine chi ritiene che questo rito non sia altro che una celebrazione comunitaria della Parola, seguita da una celebrazione individuale del sacramento della penitenza: l'elemento comunitario vi entrerebbe dunque soltanto come supporto pre-sacramentale.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Ciò si verifica nella penitenza individuale sia perché il penitente è un membro della Chiesa (sebbene abbia momentaneamente infranto la comunione con essa) sia perché il ministro che ascolta la confessione e assolve agisce sempre *in persona Christi Capitis Ecclesiae*. La mancata presenza della comunità nel momento della confessione dei peccati e dell'assoluzione del penitente non inficia la dimensione ecclesiale essenziale del rito sacramentale.

¹⁴⁸ Alcuni, infatti, ritengono che nell'attuale seconda forma rituale della penitenza l'elemento comunitario si stemperi in un «collettivismo di assoluzioni sincronizzate» (M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 577).

¹⁴⁹ Cfr. A. CARIDEO, *Analisi teologica e celebrativa del nuovo «Ordo Paenitentiae»*, in A. FONTANA (ed.), *La penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo rito della Riconciliazione*, Elledici, Torino - Leumann 1976, 209.

Perché il momento della riconciliazione assuma un carattere comunitario, quindi, alcuni hanno proposto che, dopo le confessioni individuali e l'imposizione della penitenza, il vescovo (nel caso in cui sia presente), un presbitero o tutti i presbiteri che hanno ascoltato le confessioni impartiscano a tutti l'assoluzione.¹⁵⁰ Per giustificare la modifica suggerita si sono richiamati non soltanto a quanto accadeva nella Chiesa antica, quando al termine del processo penitenziale canonico il vescovo concedeva ai penitenti la riconciliazione con Dio e con la Chiesa, ma anche alla collegialità del potere ministeriale, che «renderebbe valido il fatto che un ministro possa ascoltare la confessione del penitente e imporgli la necessaria soddisfazione, e invece un altro ministro possa assolverlo posteriormente, sempre e quando nel penitente rimangano le condizioni interiori per essere assolto».¹⁵¹

Di fronte a questa proposta sorge inevitabilmente una domanda: ma in questo caso si mantiene veramente l'unità del segno sacramentale? Il fatto, cioè, che un ministro ascolti la confessione e imponga la soddisfazione e un altro assolva, preserva l'unità del segno, almeno per quanto riguarda il ruolo del ministro e dell'assoluzione, che scioglie dai peccati accusati (e, dunque, conosciuti) in confessione? Sembrerebbe di no. È chiaro, ad ogni modo, che si tratta di una proposta che necessita di una più profonda riflessione teologica.

Al fine di vivificare la penitenza sacramentale, infine, alcuni autori insistono sull'opportunità di tornare alla prassi della Chiesa antica e, perché sia garantita la vera conversione dei penitenti, e sia riservato uno spazio anche alla loro cooperazione con l'azione di Dio, suggeriscono di usare la seconda o la terza forma rituale, distanziando però nel tempo la confessione dei peccati e l'assoluzione, sulla falsa riga di un "catecumenato post-battesimale".¹⁵²

Non si può negare che in alcuni casi la divisione del percorso penitenziale in diverse tappe potrebbe rivelarsi utile; credere, però, che essa sia la soluzione migliore per portare i cristiani alla penitenza genuina sarebbe quantomeno ingenuo. Sembra invece più saggio e opportuno tener conto dell'evoluzione della penitenza nella Chiesa antica, dove la progressiva riduzione del lasso di tempo che intercorreva tra la confessione e l'assoluzione favorì notevolmente il ritorno

¹⁵⁰ Cfr. P. VISENTIN, *Il nuovo «Ordo Paenitentiae»*, 74; J. PH. REVEL, *Traité des sacrements*, V: *La réconciliation*, Paris 2015, 271-272.

¹⁵¹ A. GONZÁLEZ FUENTE, *Presente e futuro della celebrazione del sacramento della penitenza*, 286. Secondo questa ipotesi, sostiene lo stesso autore, l'efficacia dell'assoluzione si radicherebbe «nella situazione morale del penitente e non nell'identità del ministro che, ascoltata la confessione, dà l'assoluzione a nome di Dio e della Chiesa» (*ibidem*).

¹⁵² Cfr. A. GONZÁLEZ FUENTE, *Pour une célébration étalée du sacrement de penitence*, «Communautés et Liturgies» 58 (1976) 195-204; F. RECKINGER, *À propos de la célébration étalée du sacrement de pénitence*, «Communautés et Liturgies» 58 (1976) 509-515; A. GONZÁLEZ FUENTE, *Presente e futuro della celebrazione del sacramento della penitenza*, 297-298; M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 397-398.

alla ricezione dell'Eucaristia e alla piena comunione con la vita della Chiesa. In tal modo i cristiani riconciliati sono più preparati a rettificare effettivamente la propria condotta, a riparare allo scandalo e a cancellare le tracce dei propri peccati a livello personale e sociale.¹⁵³

3. *La terza forma*, il rito per l'assoluzione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale, è assai utile nel caso di situazioni di grave necessità spirituale da parte di un gruppo di fedeli cui risulti di fatto impossibile accedere alla celebrazione del sacramento con confessione e assoluzione individuali.

Riguardo all'interpretazione delle condizioni per poter concedere l'assoluzione generale, vi fu inizialmente una certa confusione, che diede luogo a deplorabili abusi.¹⁵⁴ Oggi, però, dopo la pubblicazione della Lettera apostolica *Misericordia Dei* di Giovanni Paolo II, non dovrebbero più sorgere dubbi in merito.¹⁵⁵

Alcuni autori hanno osservato che questa forma celebrativa comporta il rischio di concentrarsi sulla riconciliazione come "atto isolato", e di pensare che il rito si risolva in una mera "distribuzione automatica" di assoluzioni. Hanno altresì rilevato che, ove l'assoluzione si impartisca frequentemente e senza la dovuta preparazione dei fedeli, è facile che questi ultimi cadano nella *routine* e la ricevano quindi senza le disposizioni necessarie per accogliere il perdono divino (senza, cioè, un autentico pentimento dei peccati commessi, che implica anche il proposito di emendare la propria condotta, e di confessarsi appena possibile).¹⁵⁶

¹⁵³ Oggetto specifico della soddisfazione è la cancellazione e guarigione dalle conseguenze intrinseche ai peccati commessi. Ciò dimostra quanto sia importante poterla compiere abitualmente – come accade sin dal X-XI secolo – dopo la ricezione dell'assoluzione e, quindi, dopo la remissione delle colpe gravi e la riconciliazione con Dio e con la Chiesa.

¹⁵⁴ Sull'interpretazione delle norme canoniche per la concessione dell'assoluzione generale cfr. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *Las absoluciones colectivas. Posibilidad y límites: de las normas pastorales de 1972 al CIC 1983*, in SANCHO BIELSA (ed.), *Reconciliación y Penitencia*, 869-896; S.J. CORDILEONE, *General absolution: a study of the present norms in their theological and historical context* (Diss. Pontificia Universitas Gregoriana), Roma 1989; A. DUCAY, *La posibilidad y los límites de la absolución colectiva. Estudio en el Magisterio de la Iglesia y en la literatura teológica del siglo XX* (Diss. Athenaeum Romanum Sanctae Crucis), Roma 1990; IDEM, *La confessione individuale e l'assoluzione generale. Una riflessione analitica sulla dottrina del Magistero della Chiesa*, «Annales Theologici» 7 (1993) 101-128; R. MERZ, *Die Generalabsolution als außerordentliche Spendeweise des Bußsakramentes. Herkunft - Ortsbestimmung - Grenzen*, Freiburg im Breisgau 1992; F.J. ANTÓN OLALLA, *El sacramento de la penitencia y las absoluciones generales en la doctrina y la normativa del reciente Magisterio* (Diss. Academia Alfonsiana), Roma 1993; P. KUBIAK, *L'assoluzione generale nel Codice di Diritto Canonico (cann. 961-963) alla luce della dottrina del Concilio di Trento sull'integrità della confessione sacramentale*, Roma 1996.

¹⁵⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. apost. *Misericordia Dei* (7 aprile 2002), nn. 4-8.

¹⁵⁶ In questa linea P. Adnès ha affermato che «l'uso frequente e ripetuto dell'assoluzione collettiva senza grave necessità non può fare a meno di favorire un certo formalismo e un automatismo meccanico nell'amministrazione del sacramento, molto più temibile che nell'assoluzione perso-

Il problema insito in questa forma di celebrazione, dunque, non sarebbe tanto il “concedere facilmente l’assoluzione” quanto il promuovere una prassi che non favorisce il vero pentimento e rende “difficile”, o presenta come superflua, la confessione personale e integra dei peccati.

Per quanto riguarda infine le *celebrazioni penitenziali comunitarie non sacramentali*, è da rilevare che attualmente esse sono sottovalutate, e in molti luoghi non sono mai utilizzate. Il fatto che siano prive di carattere sacramentale, tuttavia, non significa che siano anche prive di valore: esse, infatti, oltre a rivelarsi di grande aiuto per incrementare lo spirito penitenziale nella comunità cristiana, dispongono alla fruttuosa ricezione del sacramento, in quanto aiutano a ravvivare il pentimento sincero e a suscitare nei fedeli, con l’aiuto della grazia divina, la contrizione perfetta, che, unita al voto o desiderio della futura ricezione del sacramento della penitenza, consente di ottenere il perdono dei peccati.¹⁵⁷

Tali celebrazioni, inoltre, possono contribuire a ravvivare la fede nei credenti mediante la lettura della Sacra Scrittura, a prepararli alla confessione dei peccati e ad educarli a formarsi una coscienza del peccato e a tenere sempre presente nella loro vita la necessità di lasciarsi riconciliare con Dio in Cristo nel sacramento della penitenza. In talune circostanze, inoltre, esse possono aiutare i fedeli a comprendere la dimensione antisociale e antiecclesiale di alcuni peccati che, pur commessi da singoli, coinvolgono l’intera comunità cristiana.

Si tenga presente, infine, che il loro scopo non è soltanto pedagogico; esse, cioè, non sono indirizzate unicamente ad aiutare un gruppo di persone a ben disporsi al sacramento, ma servono anche a esprimere comunitariamente la *confessio fidei* e la *confessio laudis*, vale a dire, la “confessione” della misericordia di Dio in atteggiamento di ringraziamento e di lode, nonché a celebrare insieme la conversione, sentendosi aiutati da tutta la Chiesa nel cammino della penitenza e della riconciliazione con Dio e con i fratelli.¹⁵⁸

VI. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Nel xx secolo la teologia della penitenza ha realizzato importanti progressi. Il dibattito tra attrizionisti e contrizionisti, svoltosi nella prima metà del secolo, ha

nale. Questo non può far altro che provocare una lenta depersonalizzazione della penitenza» (*La penitencia*, 239). È evidente, qui, il riferimento agli articoli di B. ALFRINK, *Lettera al suo clero* (7 dicembre 1967), «Katholiek Archief» 23 (1968) 47-48, e A. RENARD, *La pastorale des sacrements*, «La documentation catholique», n. 1619 (5 novembre 1972) 992-993.

¹⁵⁷ Cfr. *Praenotanda*, n. 37. Ovviamente questo risultato non si può dare per scontato. I pastori dovranno sempre vigilare affinché la celebrazione “in gruppo” non diventi l’illusorio surrogato della conversione personale.

¹⁵⁸ Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 659.

contribuito a indicare chiaramente il sacramento della penitenza come la via che conduce alla contrizione perfetta, formata dalla carità divina, la quale, trasformando la mente e il cuore dell'uomo, gli permette di corrispondere all'amore di Dio, di rettificare effettivamente la propria condotta e di riparare ai disordini causati dai propri peccati. Ha inoltre contribuito alla riscoperta del ruolo essenziale degli atti personali del credente nella costituzione del segno sacramentale della penitenza, che non può mai essere ridotto alla sola assoluzione.

Gli studi positivi realizzati in questo periodo sulle diverse forme di celebrazione della penitenza nella storia hanno consentito di constatare – al di là della varietà delle figure rituali e dell'apparente discontinuità tra esse – la presenza costante degli stessi elementi nel nucleo essenziale della celebrazione sacramentale: al penitente è sempre stato chiesto di confessare con vero pentimento le proprie colpe davanti al sacerdote, ministro di Cristo e della Chiesa, e di manifestare la volontà di adempiere le opere di penitenza impostegli; al sacerdote sono state sempre riservate l'assoluzione dei peccati e la riconciliazione con Dio e con la Chiesa.

Tali studi hanno inoltre permesso di rilevare un progressivo processo di personalizzazione della celebrazione sacramentale della penitenza, che la riscoperta della dimensione ecclesiale di quest'ultima non ha arrestato, e che, indubbiamente, si riflette anche sul nuovo *Ordo Paenitentiae*, in cui le due dimensioni (quella personale e quella ecclesiale) appaiono integrate nel contesto della conversione del peccatore verso Dio.

Guidata dallo Spirito Santo, infatti, la Chiesa ha tracciato sempre più chiaramente nel rito sacramentale un itinerario di conversione personale nel quale il penitente, al cospetto del ministro di Cristo e della Chiesa, è chiamato ad accusarsi delle proprie colpe, manifestando la volontà di realizzare un autentico cambiamento di vita, che dalla mente e dal cuore si estenda a tutte le dimensioni della sua esistenza. L'incontro personale con il sacerdote fa sì che il fedele possa ascoltare direttamente le parole dell'assoluzione sacramentale, e, con essa, ricevere personalmente il perdono che Dio gli riserva e gli offre. Gli consente inoltre di sperimentare, attraverso le parole e i consigli del ministro del sacramento, la compassione, la misericordia, la bontà e la tenerezza di Dio e della Chiesa. In questo incontro il sacerdote è chiamato anche a imporre una adeguata penitenza, che deve sempre tener conto delle circostanze e della situazione personale del penitente, così da essere per lui vera medicina dell'anima e mezzo di identificazione con Cristo.

La riforma del *Rituale* della penitenza non ha risolto, come molti speravano, la crisi della pratica del sacramento. Il nuovo *Rituale*, sicuramente, è ancora perfettibile, ma sarebbe ingenuo aspettarsi che la lotta contro il peccato e la pratica della penitenza possano incrementarsi e rinnovarsi esclusivamente mediante le dotte discussioni accademiche e le successive riforme liturgiche. Senza una fede

viva, senza la pratica della virtù della penitenza come atteggiamento fondamentale e generale della vita cristiana, senza una corretta formazione morale del Popolo di Dio, senza una generosa dedizione dei pastori a curare il loro gregge e a facilitare l'accesso alla confessione individuale seguita dall'assoluzione sacramentale, ogni nuova riforma rischia di restare lettera morta: è questa la grande sfida che la Chiesa dovrà affrontare nei prossimi anni.

Oggi più che mai è necessaria un'adeguata formazione teologica e pastorale dei sacerdoti confessori, affinché siano in grado di accogliere personalmente i penitenti nel loro cammino di conversione, sia quando svolgono il loro ministero in ambito parrocchiale, sia quando operano in altri contesti, come le carceri, gli ospedali, le cappellanie universitarie, i consultori familiari, ecc. In questi ambienti, peraltro, si rivela molto preziosa anche la collaborazione di laici ben formati che, con i loro consigli e il loro esempio di vita, possono aiutare i fratelli a rinnovare gli impegni battesimali e ad avvicinarsi al sacramento della penitenza e della riconciliazione, e, accompagnandoli poi nel processo di conversione e di emendamento di vita, far loro sperimentare l'accoglienza e l'aiuto della Chiesa.

ABSTRACT

Il xx secolo è stato un periodo molto fecondo per la teologia del sacramento della penitenza. In quest'epoca sono stati condotti numerosi studi, sia di carattere storico sia di natura teologica, che hanno aiutato a chiarire aspetti del sacramento in passato non sempre tenuti nella dovuta considerazione, come, ad esempio, la vera portata della contrizione nella costituzione del segno sacramentale e nel processo della giustificazione del peccatore, la dimensione ecclesiale della celebrazione della penitenza post-battesimale, ecc. Anche la prassi liturgica ha conosciuto notevoli sviluppi, collegati fondamentalmente all'entrata in vigore del nuovo *Ordo Paenitentiae* del 1973. Sul piano pastorale, invece, la pratica sacramentale ha sperimentato una profonda crisi, le cui cause sono analizzate nell'articolo; in seguito si presentano e si valutano le proposte finora avanzate per il suo superamento.

The twentieth century has been very fruitful for the theology of the sacrament of penance. The numerous studies, both historical and theological, carried out in this period have helped to clarify aspects of the sacrament not always held in due consideration in the past. For example, the full extent of contrition in the constitution of the sacramental sign and in the sinner's justification process, the ecclesial dimension of the celebration of post-baptismal penance, etc. Liturgical practice has also undergone significant developments, fundamentally linked to

the coming into force of the new *Ordo Paenitentiae* of 1973. On the pastoral level, however, sacramental practice has experienced a profound crisis, the causes of which are analyzed in the article; then we present and evaluate the proposals advanced to overcome it.

RECENSIONI

G. DE VIRGILIO, *La teologia biblica. Itinerario e traiettorie* (DPL – Lectio divina popolare), Messaggero, Padova 2014, pp. 283.

IL volume del prof. G. De Virgilio, presbitero della diocesi di Termoli-Larino e insegnante di esegesi del Nuovo Testamento e teologia biblica presso la Pontificia Università della Santa Croce, costituisce sicuramente un contributo molto valido alla riflessione che da più di tre secoli è emersa attorno alla natura della «teologia biblica» come disciplina teologica. La sua lettura lascia intravedere un'elaborazione frutto di anni di riflessione e d'insegnamento accademico sulle problematiche bibliche d'indole storico-ermeneutica. Nell'*Introduzione* si dichiara la finalità del libro: «presentare la natura della teologia biblica, intesa come una disciplina in grado di offrire una “visione unitaria e dinamica” del messaggio teologico contenuto negli scritti della Bibbia» (p. 9). L'esigenza di conoscere e di sviluppare tale disciplina – secondo il nostro autore – nasce dall'urgente bisogno di unire lo studio storico-critico dei testi con l'adeguata rielaborazione teologica, un intreccio necessario per cogliere il messaggio biblico nella sua integralità (cfr. *ibidem*).

A tal fine il volume si articola in due parti; una dedicata agli *Itinerari* della teologia biblica; un'altra alle *Traiettorie*. Partendo dalla «natura e il metodo della teologia biblica» (Capitolo I), si ripercorre in modo essenziale «la storia della disciplina» (Capitolo II), per rielaborare alcune traiettorie fondamentali contenute nella Bibbia e rilette in chiave unitaria. Mentre la Prima Parte, quindi, è consacrata all'approfondimento del livello teoretico e storico della materia, la Seconda Parte rilegge le prospettive teologiche della Bibbia secondo tre traiettorie, ritenute chiavi ermeneutiche e teologiche fondamentali di tutta la Scrittura: a) la traiettoria vocazionale; b) la traiettoria antropologica; c) la traiettoria escatologica. Altri aspetti della teologia biblica vengono in qualche modo riallacciati ai tre menzionati.

L'esordio della ricerca nasce dalla domanda sull'identità e sulla necessità odierna di fare «teologia biblica». Citando un contributo di P. Beauchamp, ci si chiede se sia possibile una «teologia non biblica». La risposta, evidentemente negativa, implica l'urgenza inderogabile di sviluppare e qualificare il ruolo di questa disciplina, sempre più necessaria per il progresso della teologia e dell'odierno dialogo inter-disciplinare.

Nella Prima parte, l'autore affronta la questione dell'identità della disciplina, intesa come un complesso sistema scientifico-teologico che ha come oggetto la

Rivelazione di Dio mediata storicamente nella sacra Scrittura; prospettiva che fa eco alla proposta di G. Segalla secondo cui «la teologia biblica è la comprensione unitaria espressa in una sintesi dottrinale, critica, organica e progressiva della rivelazione storica della Bibbia attorno a categorie proprie, alla luce della fede personale ed ecclesiale» (pp. 14-15; cfr. G. Segalla, «Teologia Biblica», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, p. 1533). Il Capitolo I (pp. 13-64) dà ragione dell'ampio dibattito sui requisiti ermeneutici e metodologici inerenti alla ricerca, del ruolo funzionale della disciplina contrassegnata da alcuni modelli storici, della questione relativa all'unità dei due Testamenti e della giusta collocazione nell'ambiente della ricerca esegetica e teologica. La disamina delle questioni fa emergere il ricco e variegato panorama che contraddistingue il pluralismo della ricerca biblica e teologica e, allo stesso tempo, la necessità di una teologia biblica capace di affrontare la sfida costituita dalla «frammentazione» del sapere teologico (cfr. pp. 58-64).

Il Capitolo II (pp. 65-123) esamina la parabola storica della teologia biblica dalle sue origini fino ai nostri giorni e le tappe che hanno segnato la sua emancipazione dalla teologia sistematica. I diversi orientamenti teologici rappresentano, tuttavia, un'eloquente testimonianza della necessaria interazione tra interpretazione del testo, sapere teologico e vita ecclesiale. De Virgilio riassume il percorso in dieci tappe cadenzate nell'arco dei secoli XVIII-XX: 1. L'esordio della teologia biblica e il suo processo di autonomia, incentrando la sua attenzione sulla figura di J. Ph. Gabler; 2. L'opera di G. L. Bauer e i tentativi successivi; 3. Lo sviluppo della scuola di Tubinga con F. Ch. Baur; 4. La scuola liberale (H. J. Holtzmann) e il modello storico-religioso (W. Wrede); 5. Il modello descrittivo: la «storia della religione»; 6. Gli inizi del xx secolo e l'affermazione della teologia kerigmatico-esistenziale; 7. Un duplice orientamento: il «kerigma» e la «storia della salvezza» (*Heilsgeschichte*); 8. L'apporto dei teologi cattolici nella prima metà del xx secolo; 9. Il pluralismo metodologico e i nuovi orientamenti ermeneutici; 10. Il profilo odierno della «teologia biblica»: punti fermi e principi acquisiti. Da tutto ciò emerge come idea centrale che, per De Virgilio, nell'elaborazione della teologia biblica diventa assolutamente necessario non perdere di vista l'unione inscindibile che deve esistere tra la metodologia storico-critica e quella ermeneutico-teologica, in modo che una tale elaborazione riesca a offrire quella sintesi unitaria del messaggio biblico corrispondente alla sua natura storica e di realtà nata dal frutto dell'ispirazione divina.

Dopo aver presentato il profilo teoretico e storico, nella Seconda parte del volume si offre un itinerario biblico-teologico, assumendo come criterio unitario una tripla traiettoria: 1) la traiettoria «vocazionale» (Capitolo III); 2) la traiettoria «antropologica» (Capitolo IV); 3) la traiettoria «escatologica» (Capitolo V). Nello studio della traiettoria vocazionale (pp. 131-168) spicca la categoria

di «vocazione», sia come chiave interpretativa della relazione tra Dio e l'uomo, sia per comprendere il messaggio contenuto nella storia di salvezza. Le categorie «salvezza» e «vocazione» appaiono in tal modo collegate che sorge vigorosamente come elemento illuminante il fatto che l'esistenza di Cristo dev'essere interpretata come paradigma di ogni vocazione (cfr. p. 167). Per quanto riguarda la traiettoria antropologica (pp. 169-206), l'autore focalizza alcuni profili rappresentativi della Rivelazione biblica (Antico Testamento: Adamo-Eva, Abramo, Mosè, Giuditta, Giobbe; Nuovo Testamento: Maria di Nazaret; Paolo) che culminano in Gesù Cristo, centro e culmine della rivelazione. Questa lettura integra certamente la precedente e contribuisce a far emergere una visione complessiva del volto dell'uomo e della sua identità relazionale.

Infine, lo studio della traiettoria escatologica (pp. 207-266) ripercorre le tappe dell'«escatologia biblica» sottolineando alcune forme e studiando i temi peculiari emergenti dai due Testamenti. Si segnalano tre essenziali prospettive. La prima concerne il tema dominante della «vita» (cfr. pp. 210-220), declinata dall'atto creativo (cfr. Gn 1-2) fino alla visione apocalittica della Gerusalemme nuova. La seconda è rappresentata dalla centralità «cristologica» che segna in un modo decisivo la riflessione sul futuro dell'uomo oltre la morte (cfr. 237-244). Nel mistero pasquale di Gesù Cristo, il Figlio unigenito del Padre, si attua il passaggio dalla morte alla vita e la stessa condizione del credente, associato al destino di Cristo, riceve luce in vista del premio futuro. Una terza prospettiva riguarda il senso teologico presente nella realtà della morte. Il quadro dottrinale ancora sfuggente nel periodo pre-cristiano, riceve un nuovo e definitivo significato alla luce della morte, risurrezione e ascensione in cielo di Gesù (cfr. 225-236; 245-265).

Nella *Conclusione* l'autore rileva tre compiti principali del teologo biblista, ricavandoli metaforicamente dal noto racconto di Emmaus (Lc 24,13-35): a) costruire il ponte; b) abitare la casa; c) percorrere la strada. La «teologia biblica» è una disciplina di cerniera, chiamata a costruire ponti comunicativi che permettano alle diverse scienze bibliche e teologiche di potersi incontrare e dialogare. La metafora della casa accenna all'armonia, luogo di fraterna condivisione. La terza metafora presuppone la strada da fare insieme, che apre al progresso della ricerca sempre più matura ed efficace a servizio della verità.

Una sintetica *Rassegna bibliografica* (pp. 271-277) chiude il lavoro di De Virgilio, che si apprezza per la sua apertura di prospettive. Il volume si presenta come uno strumento di grande utilità didattica, non solo per la ricerca accademica, ma anche per la conoscenza delle problematiche biblico-teologiche nel più ampio contesto ecclesiale e culturale odierno. Sentiamo di condividere non solo l'impianto del lavoro ma anche l'auspicio espresso dall'autore nella *Conclusio-*

ne: «Da un'equilibrata, fondata e aggiornata "teologia biblica" dipende anche il progresso delle scienze teologiche e il loro dialogo inter-disciplinare» (p. 268).

M. TÁBET

M. GAGLIARDI, *La verità è sintetica: Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2017, pp. 941.

L' AUTORE, nato a Salerno nel 1975, sacerdote dal 1999, laureato in filosofia e in teologia, è ordinario di dogmatica presso l'Ateneo *Regina Apostolorum*, *visiting professor* di diverse facoltà teologiche in Italia e all'estero; è stato consultore dell'Ufficio per le celebrazioni liturgiche e della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti.

L'aggettivo 'sintetica' riferito alla verità, nel titolo, non va inteso come equivalente di 'breve' ma è un termine della cristologia successiva al Concilio di Calcedonia (451), che confluisce nel secondo Concilio di Costantinopoli (553): la verità che è Cristo è sintetica perché in Lui c'è unione di termini contrastanti ma entrambi veri (Dio – uomo, finito – infinito, temporale – eterno). Così è fondato il principio che regge tutta l'opera, un cristocentrismo trinitario secondo il quale la logica della fede cristiana è quella dell'*et-et*, e non dell'*aut-aut*, una logica di fede che non si oppone ma si coniuga con il principio fondamentale della ragione, quello di non contraddizione.

Il volume che presentiamo è frutto dell'insegnamento e si rivolge principalmente non a teologi ma a studenti del ciclo istituzionale e degli istituti superiori di scienze religiose: essi, oltre ai fondamenti scritturistici delle verità di fede, possono attingere abbondantemente ai Padri e Dottori della Chiesa, ai testi liturgici e magisteriali, anche recentissimi. Tra gli autori citati ci sono anche beati e santi recenti perché la Chiesa ha riconosciuto nel processo di canonizzazione anche l'affidabilità della dottrina: i futuri Dottori della Chiesa saranno proclamati, oltre che dalla santità di vita, anche dal progresso dei loro insegnamenti per tutta la Chiesa. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* promulgato da san Giovanni Paolo II è spesso punto di partenza per l'approfondimento teologico: la buona teologia non contraddice mai i contenuti della fede ma aiuta a comprenderli meglio (p. 194 b). Invece non sono citati teologi degli ultimi due secoli, sebbene le loro proposte siano presenti nell'esposizione, a volte come apporto positivo altre per segnalarne ambiguità ed errori. Non si sofferma su di esse perché sono ancora in discussione e non contribuiscono a offrire criteri che permettano al lettore un giudizio critico su teologi e teologie contemporanee.

I contenuti spaziano dalla teologia fondamentale, alla dogmatica, alla sacramentaria, strutturando così il volume in dodici capitoli. Il primo, che si potrebbe identificare come una introduzione alla teologia, esprime il principio sintetico che guida l'impostazione teologica dell'autore, che è individuato nel cristocentrismo trinitario, in dialogo critico con le esigenze contemporanee dell'ecumenismo, segnalando nell'*et-et* tipicamente cattolico la chiave di volta di una teologia cristiana piena. Il secondo capitolo, che racchiude gli elementi classici della teologia fondamentale, studia l'oggetto di essa (la rivelazione e la sua credibilità insieme alla fede) sotto il prisma particolare delineato nel capitolo precedente, cioè il cristocentrismo trinitario che si cela nell'espressione *Verbum caro*, dalla quale emergono i temi caratteristici: dalla rivelazione naturale di Dio alla rivelazione storico salvifica; dalla rivelazione nella Parola alle manifestazioni visibili di tale rivelazione nella Scrittura e la Tradizione; la questione del magistero ecclesiale al servizio della rivelazione, ecc. A partire dal capitolo terzo inizia l'esposizione ordinata dei misteri, a cominciare da Dio Creatore (capitolo 3), Dio Redentore (capitolo quarto) e Dio santificatore (capitolo 5) per poi passare, secondo la miglior tradizione patristica, dall'economia alla teologia nel capitolo sesto, che considera il mistero della Trinità in sé, dopo aver considerato appunto il mistero dell'economia salvifica di Dio. In questa struttura si delinea una qualità fondamentale di quest'opera, e cioè che è veramente teologica in quanto il Soggetto e l'Oggetto è Dio stesso, e non direttamente le realtà create, che sono oggetto della teologia solo nella loro relazione a Dio. Non abbiamo qui nessun rischio di antropocentrismo o di cosmocentrismo, né tantomeno di un cristomonismo riduttivo in quanto, come è chiaro dall'inizio, si tratta di un cristocentrismo trinitario, ovvero di un cristocentrismo teocentrico, oppure di un teocentrismo cristologico. Seguono poi i capitoli sulle realtà in rapporto alla Trinità cominciando con chi ha un particolare rapporto con essa, cioè Maria (capitolo 7), che occupa un posto singolare nella storia salvifica. Segue la trattazione sul mistero della Chiesa (capitolo 8) e, conseguentemente sui suoi sacramenti: sia in generale, insieme con la liturgia (capitolo 9), sia in particolare con lo studio dei singoli sacramenti (capitolo 10); è riservato un luogo speciale al cuore della vita cristiana, cioè l'Eucaristia (capitolo 11). Chiude la trattazione, come è logico, la considerazione delle realtà ultime, l'escatologia (capitolo 12).

Spiega Gagliardi che il principio dell'*et-et* (...) consta di due aspetti: a) le verità della fede sono generalmente strutturate su una fondamentale bipolarità di elementi; b) essi sono gerarchizzati. "La confusione e l'errore in materia di fede e di morale deriva spesso dalla negazione, o anche solo della riduzione di uno o di entrambi gli aspetti. Vi può essere un errore che deriva dal tentativo di sopprimere la fondamentale bipolarità della verità di fede e della morale cattolica". Esso può nascere anche "dall'invertire l'ordine gerarchico degli elementi" (p. 12).

Lungo tutto il volume è esemplificato questo principio dell'*et-et*: “Riconoscere che le realtà della fede hanno struttura bipolare o composita, non implica che i diversi elementi abbiano lo stesso valore. Al contrario, c’è sempre un elemento che ha più valore degli altri, ma ciò non annulla l’esistenza degli altri fattori. Natura umana e divina concorrono nell’unica Persona concreta del Verbo incarnato: ciò non vuol dire che la natura umana valga quanto la divina, ma la superiorità della divina non esclude l’umana. Natura e Grazia: la Grazia vale di più, eppure la natura è chiamata a concorrere e non viene annullata dalla Grazia. La Santa Messa è sia Sacrificio che Convito, ma l’aspetto sacrificale è molto più importante” (p. 97 b). Gagliardi indica pure i limiti del metodo da lui scelto, spiegando che se è “vero che l'*et-et* si applica anche a Dio perché Egli è sia Uno sia Trino (...) Ma il principio entra in crisi quando si getta lo sguardo sulla Trinità divina e si vede che gli *et* sono tre: Dio è sia Padre, sia Figlio, sia Spirito Santo (...). Non si può quindi pretendere di esaurire il Mistero divino nel principio *et-et* e questo è giusto, perché nessuna dottrina, nessuna teologia, (...) nessuna formulazione umana, per quanto vera, può esaurire in sé i misteri rivelati” (p. 97 a).

Il volume si propone come una dogmatica in sintesi, e pertanto anche come strumento per aiutare lo sviluppo di una *forma mentis* cattolica. In questo senso i primi due capitoli sono anche un’importante introduzione allo studio teologico. In un’epoca dove la conoscenza è sempre più frammentata, anche in sede teologica, si avverte il bisogno di un’opera come questa, che cerca di capire la pluralità (diversa, secondo l’autore, dal pluralismo, che ritiene uguali tutte le opinioni) degli approcci in senso positivo all’interno di una visione d’insieme sintetica. In quest’ottica, si capisce la sintonia dell’autore con la grande sintesi della fede di san Tommaso d’Aquino, spesso oggetto di riferimenti nel testo.

Altro pregio dell’opera, in linea con l’istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum veritatis, sulla vocazione ecclesiale del teologo* (25.5.1990) è la sottolineatura dell’ecclesialità come qualifica essenziale della teologia in quanto servizio che il teologo offre alla comunità: “Il teologo (...) è uno scienziato della fede, ossia un uomo di Chiesa, pienamente inserito nella comunità dei credenti” (p. 103 a), che egli vuole servire attraverso il suo ministero dello studio, dell’insegnamento e della pubblicazione dei testi. L’autore è ovviamente consapevole dell’esigenza di razionalità della teologia, e al contempo non intende tale scientificità come appannaggio di pochi, che si dovrebbe manifestare in una complessità linguistica troppo concentrata negli aspetti metodologici, ma forse estranea ai fedeli comuni. Merito suo invece è quello di impiegare lungo il testo un linguaggio chiaro e scorrevole, preoccupandosi di spiegare, almeno in nota, i termini tecnici che potrebbero essere sconosciuti ai non specialisti: sensibilità didattica che rende amena la lettura e lo studio.

L'esigenza di razionalità e di verità che questo volume si prefigge di saziare si esprime anche nello stretto legame tra teologia e spiritualità che l'autore sa far emergere lungo la trattazione dei singoli temi. Non solo per il fatto della presenza di testi di autori spirituali e santi, ma più radicalmente per il fatto che la teologia viene concepita essa stessa come un esercizio di ricerca della santità: è una teologia contemplativa, una teologia "in ginocchio", come gli ultimi Papi (Benedetto XVI e Francesco), seguendo un'espressione di Balthasar, hanno voluto più volte ricordare. Questo si accorda con la sensibilità manifestata dall'autore fin dall'inizio della sua trattazione, nel senso di non voler fare una teologia attuale, bensì una teologia vera, cioè classica, che possa resistere al passaggio del tempo (anche in mezzo all'intrinseca limitazione propria del linguaggio umano e del momento storico), perché fatta in comunione con Colui che è "ieri, oggi e sempre" (Eb 13,8). In questo, l'autore si trova inconsapevolmente in compagnia del miglior teologo luterano degli ultimi decenni, W. Pannenberg, il quale, in un'intervista di alcuni anni fa, diceva che per lui la teologia si deve occupare della verità, non dell'attualità, perché – aggiungeva – se è vera, allora sarà anche attuale.

In definitiva, Gagliardi ci ricorda: 1) la nostra fede ha una ricca storia e tradizione, della quale ci ripropone tanti testi vecchi e recenti, *nova et vetera* (Mt 13,52); 2) il primo insegnamento della teologia è rivolto a seminare delle verità che oggi non possono più darsi per scontate; 3) la fede della Chiesa ha un'integrità che appartiene a tutti i battezzati; 4) la teologia non è una scienza di pochi illuminati che parlano un linguaggio alieno alla vita dei fedeli.

A momenti, però, questa preoccupazione "quasi profetica" potrà sembrare ad alcuni non scevra di una certa asprezza in alcune sue scelte, giudizi e spiegazioni. Si potrebbe discutere, ad esempio, se precisamente in virtù del principio *et-et* non sarebbe stato opportuno aumentare i riferimenti ad autori recenti, come di fatto l'autore si è visto obbligato a fare in alcuni casi a mo' di eccezione alla regola che si era prefissato, giacché in fondo la teologia è una sintesi di *nova et vetera*. Si potrebbe anche criticare, sempre in virtù dello stesso principio, la completezza di certe spiegazioni o sviluppi, come il poco spazio dedicato alla missione ecclesiale dei battezzati in virtù dell'universale chiamata alla santità. Queste e altre lecite critiche al volume non dovrebbero dimenticare, però, che esso ha come fine la trasmissione della fede plurisecolare della Chiesa in una visione unitaria e sintetica. Tuttavia, proprio per questo motivo, ci chiediamo se forse alla dimensione "contenutistica" del principio dell'*et-et*, magistralmente condotto e argomentato dall'autore, si potrebbe aggiungere un'altra dimensione dello stesso principio, di tipo "esistenziale", in modo da evidenziare meglio, insieme con i limiti, anche i punti positivi delle posizioni in contrasto con la pienezza delle fede ecclesiale. Per fare solo un esempio, la formula luterana *simul iustus et peccator*, è conside-

rata dall'autore contraddittoria e pertanto errata. In realtà, tale giudizio è vero se si considera la formula dal punto di vista ontologico, ma non lo è se la si considera dal punto di vista esistenziale, come ha segnalato, tra gli altri, Schmaus. In realtà, di fatto, in più di un caso l'autore sviluppa questa dimensione "metodologica" dell'*et-et* quando, ad esempio, si riferisce a degli elementi della fede opportunamente sottolineati dalle Chiese ortodosse, oppure altri punti che sono stati evidenziati dalla teologia ed esegesi più recenti.

Non mancano analisi esegetiche e riflessioni particolarmente arricchenti anche dal punto di vista della preparazione al ministero della predicazione e anche del profitto per la vita spirituale, come quelli a proposito della liturgia e del sacramento dell'eucaristia, o la bellissima riflessione finale, metafisica e teologica, sulla luce. Questa fatica dell'autore sarà pertanto utile non solo ai seminaristi ma anche ai sacerdoti e ai cattolici colti. Si sentiva in Italia la mancanza di un testo del genere, e auguriamo all'autore una vasta diffusione.

A. CIRILLO, S. SANZ SÁNCHEZ

A. LONGHI, *Storie di chiese, storie di comunità. Progetti, cantieri, architetture*, Gangemi, Roma 2017, pp. 320.

CON una certa periodicità sui giornali e sui siti web si riaccende il dibattito sulla qualità artistica delle chiese contemporanee. Epiteti come "chiesa *garage*" o "chiesa *brutta*" sono ormai diventati luoghi comuni nel dibattito culturale. Queste critiche, benché corrispondano a una percezione condivisa di certi limiti dell'edilizia di culto cristiano degli ultimi decenni, difficilmente superano una visione un po' troppo superficiale su *ciò che una chiesa è*. Essa costituisce molto di più che un "ornato liturgico" di pietra e mattoni: è una realtà sacramentale, come ha ripetuto Joseph Ratzinger. Con parole della professoressa Cettina Militello: è «immagine della coscienza che la Chiesa ha di sé» (*La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesiologici, modelli architettonici*, Edb, Bologna 2006, p. 7).

La *ricerca multidisciplinare sulla chiesa-edificio* – non ristretta cioè alle questioni storico-artistiche, bensì integrativa rispetto a fattori come il rito, la sociologia, l'ecclesiologia, la sacralità o l'impatto sul territorio – è un campo ancora poco sviluppato dalla letteratura specialistica. A tale linea appartiene questa pubblicazione. Ci troviamo davanti al risultato di un progetto di ricerca sostenuto e promosso dalla CEI (2011-2015). A guidarlo è stato Andrea Longhi, architetto e docente di storia dell'architettura presso il Politecnico di Torino e attivo nella comunità scientifica internazionale. La ricerca sulle chiese costruite durante gli

ultimi cinquant'anni si snoda a partire da alcuni elementi fondamentali che fungono da pilastri: «i soggetti intervenuti nella realizzazione dell'opera; la relazione "vissuta" tra arte, architettura e liturgia; l'inquadramento temporale sociale e religioso del cantiere» (p. 11).

Dopo un'introduzione (pp. 15-30), il libro è costituito da due parti: una programmatica, intitolata "Interpretare il progetto" (pp. 33-94), seguita da una raccolta di trenta casi di studio (pp. 97-274). Il volume si apre con una prefazione di Valerio Pennasso e un invito alla lettura di Giuseppe Russo (pp. 9-12), rispettivamente Direttore ed ex-Direttore del Servizio Nazionale per l'edilizia di culto della CEI. Si conclude con due postfazioni, una di Roberto Repole e altra di Paolo Tomatis (pp. 277-288). Il lettore troverà alla fine del volume una utilissima sezione (pp. 291-319), curata da Giulia Di Lucia, con il profilo bio-bibliografico di alcuni costruttori di chiese di ambito italiano e con una completa bibliografia. L'intero testo è illustrato con numerose fotografie e planimetrie di ognuno dei fabbricati studiati, aggiornate allo stato attuale dei siti (talora molto diverso dal progetto originario ed essenziale per la loro valutazione), curate da Laura Fagioli.

Il poliedrico approccio alle chiese cristiane proposto dal prof. Longhi funziona come falsa riga per l'intera opera. Detta griglia analitica comprende (pp. 26-30): le *responsabilità e le scelte della committenza e dell'architetto*, cioè la storica questione della dialettica tra creatività artistica e aspirazioni ecclesiali; il *contesto artistico-culturale ed ecclesiale-teologico* (ogni opera architettonica è "figlia del suo tempo"); l'*assetto liturgico*, che è forse il modo più illuminante per capire come la stessa Liturgia e la riforma auspicata dal Vaticano II sono state comprese, accolte e interpretate negli ultimi decenni; il *programma iconografico* con la sua complessa rete di interrelazioni, temi e sviluppi (emerge fortemente la delicata questione della razionalizzazione delle immagini, tipicamente contemporanea, e l'accusa della così chiamata "iconoclastia"); il *progetto ambientale* (luce, tecniche e materiali costruttivi, colore, acustica, ecc), che tanto contribuisce alla creazione di un ambiente ospitale e simultaneamente sacro; il *progetto ecclesiale*, ossia la chiesa-edificio come riflesso edificato dell'autocomprensione della Chiesa come Popolo di Dio nel mondo (ambienti dedicati alla catechesi, alla carità e all'aggregazione sociale); il *progetto paesaggistico* (inserimento nel territorio urbano o rurale) e la "*prova del tempo*", ovvero come l'architettura è stata interpretata dalla comunità negli anni successivi all'edificazione. La prima parte del libro è divisa in sette capitoli dedicati a percorsi teoretici su ognuno di questi aspetti, la seconda invece accorpa i casi di studio in sette gruppi secondo la stessa logica.

Si può facilmente intuire che la scelta delle parrocchie non è casuale, bensì rispondente a criteri di rappresentatività e significazione: da una chiesa "di stagione" in montagna come San Lorenzo a Pila (Aosta; Roberto Rosset e Pier Giorgio Trevisan, 1996-2000) o una parrocchia in un paesino di campagna come

l'Annunziata a Colobraro (Matera, Nicola Pagliara, 1967-1978) alla monumentale concattedrale di Taranto (Gio Ponti, 1967-1970); da un tempio di periferia come San Pio da Pietrelcina a Roma-Malafede (Anselmi & Associati, 2008-2010) ad un altro affacciato sull'Adriatico come San Pietro Apostolo a Pescara (Paolo Cicoria e altri, 2000-2005); da una sorprendente e audace nuova aula liturgica come Sant'Antonio Abate e San Nicolò a Laives (Bolzano, Thomas Höller e Georg Klotzner, 2000-2004) ad un paesaggio di ospitalità e silenzio come la Santa Famiglia a Palmi (Reggio-Calabria, Isolarchitetti, 2000-2006).

La ricerca però non è ristretta, come già detto, allo studio delle costruzioni. Prima ancora è necessaria la definizione di un giusto «metodo di analisi per descrivere, indagare e interpretare l'*agire architettonico* della Chiesa come fenomeno sociale, culturale e teologico» (p. 16). Come spiega lo stesso autore: «un complesso parrocchiale non è solo un costoso, lungo e difficile intervento edilizio, ma un'operazione rilevante sotto il profilo ecclesiale e sociale» (p. 15). Per raccontare perciò la storia delle *chiese* occorre raccontare la storia delle *comunità* (come segnala il titolo del libro), attraverso le rispettive microstorie (pp. 23-24). La *partecipazione* si presenta come una categoria innanzitutto teologica riguardante la missione della Chiesa. L'autore desidera, con tutto ciò, superare il *paradigma autoriale* nello studio dell'architettura (cfr. p. 16).

La ricerca adotta un'impostazione tipicamente tardo moderna; vale a dire incentrata sulla suddetta questione della partecipazione, estensione del paradigma democratico nell'era di Internet e dei *social network*. È caratteristica di questo nostro periodo la critica all'autorità intesa come esercizio di dominio – tipica del populismo politico –, “incarnata” in questo caso dalla figura dell'architetto-genio o *archistar*, che dall'epoca di Le Corbusier e del Movimento Moderno è stata la quintessenza del costruttore. La conseguenza logica è la valutazione positiva dell'appropriazione dello spazio ecclesiale da parte delle comunità, specialmente per quanto riguarda la possibilità di futuri adeguamenti e il suo uso extra liturgico come spazio sacro (pp. 20-21). Così, «ogni comunità adotta strategie diverse per rendere “abitabile” nel tempo e per “custodire” la propria parrocchia, per completare cantieri che si protraggono per lustri o decenni, per far fronte alle prime emergenze manutentive, per risolvere problemi improvvisi, per rispondere in modo efficace a questioni pastorali e sociali non previste inizialmente» (p. 90). Il concetto di chiesa come “cantiere sempre aperto” – il più originale del volume, oltre che il più difficile per lo studio sotto il profilo storiografico (pp. 89-94) – non è stato sempre ben valutato dalla letteratura contemporanea classica sull'architettura sacra, che tante volte ha assolutizzato la funzionalità liturgica. Tutti questi aspetti, uniti all'aria di revisionismo e bilancio dell'attività di edilizia della Chiesa a più di cinquant'anni dall'inizio della riforma liturgica del

Vaticano II, contribuiscono a inquadrare il libro in nuova generazione di studi sull'architettura sacra.

Il maggiore apporto di quest'opera al dibattito scientifico, che fa di essa un contributo bibliografico indispensabile alla ricerca sull'architettura cristiana, resta l'aspetto metodologico (come d'altronde ritiene lo stesso autore, cfr. p. 94). Negli ultimi anni l'arte cristiana, compresa l'architettura, ha suscitato sempre più interesse in ambito teologico. Non sono molti però gli studi che affrontano la questione di *come* studiare tali ricche testimonianze della tradizione cristiana (forse a causa della sua caratteristica complessità, poiché si tratta di istantanee d'interesse epoche e società). Attraverso quest'opera il lettore potrà avvicinarsi in modo multifocale e rigoroso all'architettura italiana degli ultimi decenni. L'ampia documentazione sulle chiese rivela la capillarità della ricerca, basata su fonti talora non convenzionali per un libro di architettura (bollettini parrocchiali, riviste diocesane, libretti dei parroci, ecc), e costituisce un ulteriore e prezioso merito del testo.

Una caratteristica significativa del libro è la sua stessa fisicità: le sue grandi dimensioni (297 x 210 cm), insieme al peso (320 pagine stampate su carta lucida). Queste scelte rispondono ai criteri di qualità e visibilità dell'apparato grafico, importante per un libro di architettura, oltre alla possibilità di contemplarlo insieme al testo sulla stessa pagina (e non in forma di appendice).

In tante occasioni negli ultimi anni è stato il silenzioso e mite, ma implacabile, agire della comunità – la già riferita “prova del tempo” – a rendere più “umani” alcuni spazi di chiese, come risultato forse di una creatività artistica inizialmente non molto attenta alla sensibilità della comunità locale. Questa, se ben guidata e formata, può diventare una ricca risorsa per la futura vita dell'edificio. Una volta edificata – e forse anche prima – la chiesa-edificio non appartiene più completamente al progettista e alla sua équipe o al parroco, ma diventa, come la stessa Chiesa, una realtà viva, la cui “costruzione” è un compito permanente per tutti.

F. LÓPEZ ARIAS

A. MALO, *Uomo o donna. Una differenza che conta*, Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 136.

LA prima cosa che colpisce in questo libro è l'approccio aperto e dialogante con la teoria del *gender*, pur nella chiara differenza di prospettiva. Tale impostazione non è per niente consueta nei saggi che propongono una critica all'ideologia che Papa Francesco ha definito uno “sbaglio della mente umana” (discorso del 21 mar-

zo 2015), che lo induce a domandarsi “se la cosiddetta teoria del *gender* non sia anche espressione di una frustrazione e di una rassegnazione, che mira a cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa”, fino ad affermare: “Sì, rischiamo di fare un passo indietro. La rimozione della differenza, infatti, è il problema, non la soluzione”, e a concludere: “Vorrei esortare gli intellettuali a non disertare questo tema, come se fosse diventato secondario per l’impegno a favore di una società più libera e più giusta” (Udienza del 15 aprile 2015).

L’ultimo lavoro di Antonio Malo sembra rispondere a quest’esortazione. L’A. “non diserta il tema”, e lo affronta con l’apertura filosofica di chi è consapevole che in ogni errore è presente una parte di verità, e la cerca, per contaminare il proprio pensiero con quanto di valido è presente nel pensiero altrui, e così fare un passo in avanti nella comprensione del tema scelto, in questo caso il mistero della differenza sessuale umana; e allo stesso tempo non rinuncia a capire dove si è inserito l’errore, qual è il cammino attraverso il quale la differenza sessuale è arrivata ad essere privata di ogni significato antropologico, con tutta la carica decostruttiva della realtà che questa valutazione comporta. Si tratta di un approccio che ricorda alcuni magistrali interventi di Benedetto XVI, che riusciva a entrare nella logica di pensieri anche molto lontani dai suoi senza limitarsi a mostrarne le incongruenze e i limiti, fino a farne brillare davvero gli aspetti positivi. Un approccio davvero prezioso perché, evitando la demonizzazione del ‘nemico’, permette di cogliere quegli aspetti di vero che sono presenti anche in questa che sembra essere la più falsa delle letture della realtà, e a farne tesoro per progredire nella comprensione del valore della differenza sessuale umana, perché è di questo che si tratta.

Qual è, dunque, l’aspetto positivo della teoria del *gender* che l’A. ha colto e che mette a nostra disposizione? In poche parole, egli ci aiuta a intendere la sessualità umana come una realtà personale, e non una semplice facoltà naturale funzionale alla riproduzione.

Per comprendere meglio questa affermazione, occorre collocarla nel contesto della riflessione sul rapporto tra corpo e anima, che ha appassionato i filosofi fin dalle origini. Lo studio inizia dunque con un percorso che parte dalla questione della differenza tra la sessualità animale e quella umana, che consiste principalmente nel fatto che mentre la prima appartiene alle perfezioni della specie, la seconda si configura invece come una perfezione dell’individuo e contribuisce alla costruzione dell’identità della persona. A seguire, vengono esposte le principali tappe della storia del pensiero sul significato del corpo, e in particolare della differenza sessuale; l’attenzione però non si disperde sulle questioni storiche, ma va a concentrarsi sulla concezione introdotta dalla rivoluzione sessuale del 1968, quando la decostruzione della sessualità iniziata dal post-strutturalismo francese giunse al culmine, e il femminismo radicale se ne impadronì fino a elaborare

l'ideologia del *gender*. A questo punto l'attenzione dell'A. si ferma e diventa analitica; per far meglio comprendere il *gender*, esso viene presentato in confronto col pensiero sulla sessualità che è stato prevalente nel corso della storia, e cioè la concezione naturalistica della differenza uomo-donna, che si caratterizza per il fatto di considerare tale differenza fisica come l'origine di una gerarchia tra l'uomo e la donna che si applica a tutti gli aspetti della vita, con evidenti ricadute misogine; una misoginia che l'A. ritiene essere conseguenza del monismo naturalista, che considera l'uomo come il modello esemplare dell'essere umano, e la donna come una sua imitazione mal riuscita. Da qui nascono tutti gli stereotipi dai quali la cultura attuale cerca di liberarsi. Il monismo naturalista è criticabile perché non rende ragione del valore della differenza sessuale, e cade nell'aporia di considerare la mascolinità come la perfezione dell'umano, senza poter ben spiegare perché allora essa abbia bisogno della femminilità, almeno per generare. Contro questa concezione che ha dominato la storia dell'umanità, in tempi recenti è sorto il dualismo libertario, che sottolinea l'influsso che la libertà e la società hanno sulla concezione e sull'esercizio della sessualità, nell'intento di liberarla dal meccanicismo naturalista che la confinava nell'ambito delle facoltà animali. Effettivamente, la sessualità umana, a differenza di quella animale, si sviluppa in modo personale e acquisisce significati umani e spirituali. Ma il femminismo radicale, sostenuto dalla lobby omosessuale, ha elaborato a partire da questa affermazione l'ideologia del *gender*, all'inizio per sostenere una visione più positiva della femminilità, in seguito per uscire dalla concezione binaria della sessualità e dalla normatività eterosessuale, e aprirsi a un più ampio panorama di possibilità, espresso dalla sigla LGBTQ.

Il limite di questa concezione è quello di assolutizzare il dominio della libera creatività umana sul corpo, riducendolo a semplice materia da manipolare con potere dispotico, senza rispettarne le leggi e i linguaggi propri. Infatti, un rapido sguardo ai paradossi di questo pensiero mette in luce che essi non derivano tanto da ciò che esso afferma, ossia il carattere personale della sessualità, ma da ciò che nega, ossia il legame della sessualità con la corporeità umana che possiede una struttura e delle finalità indipendenti dalla volontà; il primo aspetto è quello positivo e fecondo, il secondo segna l'involuzione del pensiero.

A questo punto, l'A. si ferma a illustrare la sua idea originale di 'condizione sessuata', che dà ragione del valore e del significato della differenza sessuale: nella condizione sessuata sono integrati gli elementi fisici, psichici e spirituali, essa è una "sintesi di genealogia e libertà incarnata, con i suoi condizionamenti sociali e culturali, capace a sua volta di generare mediante l'unione con una persona dell'altro sesso" (p. 58). Inoltre, essa distingue la persona umana dall'animale, in quanto "non fa riferimento solo agli aspetti corporei e psichici, ma anche a quelli spirituali. Con ciò s'intende l'apertura all'altro: al suo amore e alla sua ragio-

ne interpretativa che ci permettono di scoprire il senso amoroso della sessualità” (p. 64). In dialogo con Freud e Girard, con Butler e Aristotele, con san Tommaso e Sade, con Kant e Irigaray, l’A. chiarisce come la sessualità umana non sia né una realtà meramente materiale e rigidamente preordinata alla sopravvivenza della specie, che in qualche modo si impone alla persona (secondo i dettami del monismo naturalista), né una potenzialità liberamente plasmabile dal desiderio erotico autoreferenziale (come sostenuto dal dualismo libertario). La persona umana, in realtà, nasce e cresce con una determinazione sessuale che si sviluppa in modo personale attraverso le relazioni con gli altri, a partire dai genitori, fratelli/sorelle e altri parenti, fino a tutte le persone desiderabili anche dal punto di vista sessuale. La dualità sessuale è originaria e si sviluppa e matura grazie alle relazioni familiari e sociali, che sono necessariamente sessuate e configurano in ognuno il proprio modo di essere maschio/femmina, al di là delle attribuzioni stereotipate di comportamenti e atteggiamenti maschili o femminili.

L’ultimo capitolo è dedicato all’approfondimento delle caratteristiche della condizione sessuata, attraverso il confronto con la teoria del *gender*. Le questioni approfondite sono tre: la struttura della condizione sessuale, l’integrazione della sessualità, il paradigma della relazione. Il primo punto è quello in cui l’A. entra maggiormente in dialogo con la teoria del *gender*, sottolineando i diversi modi di intendere e di dire la tendenza sessuale, il desiderio dell’altro, l’innamoramento, il matrimonio, la generatività.

L’analisi del desiderio erotico come realtà “profondamente morale” (p. 76), essenzialmente relazionale (p. 78), in bilico tra perversione e integrazione, apre la porta a una presentazione non convenzionale della castità, virtù del celibato come anche del matrimonio. Molto utili anche le pagine su innamoramento, amore, famiglia: su ognuno di questi temi troviamo argomentazioni che stimolano la riflessione e il dibattito. In particolare viene approfondito il tema della generatività propria della famiglia, di fondamentale importanza sia per la maturazione della condizione sessuata dei genitori, sia per l’educazione e la formazione dell’identità sessuale dei figli. Il tema dell’educazione apre ad alcune riflessioni sul rapporto intergenerazionale, di particolare importanza nel momento presente, in cui assistiamo a una sorta di chiusura tra le generazioni che impedisce il travaso di competenze e di energie dall’una all’altra, con il conseguente impoverimento personale e sociale.

Dopo aver esaminato tutti questi aspetti, l’A. torna a spiegare la sua preferenza per l’espressione ‘condizione sessuata’, mostrando la sua sensibilità per la questione linguistica che è certamente di grande importanza nel momento culturale che viviamo: “Infatti, a differenza del termine ‘genere’ difeso dalla *gender theory* che non riguarda il sesso corporeo né la generazione, la *condizione sessuata* contiene in sé – anche terminologicamente – la sessualità in tutta la sua ampiezza

corporea, tendenziale-affettiva, razionale-volitiva e, soprattutto, relazionale, cioè generativa e genealogica” (p. 115).

Alla fine occorre però segnalare anche una pecca di questo libro, che è la mancanza di una revisione seria dal punto di vista stilistico che sarebbe stata opportuna, dato che l’A. non è madrelingua italiana.

Nonostante questo, ritengo che l’A. con questo testo abbia fornito un contributo importante per capire meglio quanto scriveva san Giovanni Paolo II, circa vent’anni fa, nella sua *Lettera alle famiglie* (n. 19): «Il corpo non può mai essere ridotto a pura materia: è *un corpo* “*spiritualizzato*”, così come lo spirito è tanto profondamente unito al corpo da potersi qualificare *uno spirito* “*corporeizzato*”».

C. ROSSI ESPAGNET

L. MARTÍNEZ FERRER (ed.), J. L. GUTIÉRREZ (trad.), *Tercer Concilio Limense (1583-1591). Edición bilingüe de los decretos*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima - Pontificia Università della Santa Croce, San Pablo, Lima 2017, pp. 347.

EN este libro, Luis Martínez Ferrer, profesor de Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma), ofrece una edición bilingüe de los decretos del Tercer Concilio Limense celebrado en 1582-1583. La traducción al castellano ha corrido a cargo del profesor José Luis Gutiérrez, catedrático emérito de Derecho Canónico de la misma universidad. La importancia de este Concilio provincial estriba en que se convirtió en «la norma vinculante del derecho canónico en Indias (América del Sur) hasta el concilio Plenario de 1899» (p. 63).

El Tercer Concilio Limense fue convocado por el virrey del Perú, Martín Enríquez de Almansa, y por el arzobispo de Lima (llamada desde su fundación Ciudad de los Reyes), Toribio de Mogrovejo. Se celebró en la Iglesia Catedral de Lima, se inauguró el 15 de agosto de 1582 y se concluyó el 18 de octubre de 1583. Participaron el arzobispo, y siete obispos más: el de Quito, el de la Imperial de Chile y el de Santiago de Chile, el del Cusco, el de Tucumán, el de Charcas o La Plata y el del Río de la Plata o Paraguay, cuyas diócesis formaban parte de la archidiócesis de Lima. En el libro, José Antonio Benito, Director de Estudios Toribianos de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, hace una semblanza de cada uno de ellos (pp. 99-110).

La celebración del Concilio debe entenderse en el marco de una doble tradición, eclesial y política. En primer lugar, eclesial, donde los sínodos provinciales fueron un instrumento al servicio de la reforma de la Iglesia, especialmente desde el Concilio de Trento. En segundo lugar, política, por el interés de la monarquía española, y en concreto de Felipe II, en promoverlos a través del ejercicio de su derecho de patronato.

El Tercer Concilio Limense anuló el Primero (celebrado en 1551-1552) y asumió los decretos del Segundo (celebrado en 1567-1568). Su finalidad fue exclusivamente pastoral: impulsar la evangelización de los indios y reformar el clero. Para llevar a cabo estos dos objetivos se dispusieron numerosos decretos, se propuso la redacción de varios catecismos que debían ser traducidos al quechua, aymara y, si fuera posible, a otras lenguas, se prescribió la creación de escuelas y seminarios para la formación del clero, y la publicación de un manual para las confesiones.

La presente obra resalta la figura y acción de santo Toribio de Mogrovejo, que se empeñó por llevar adelante el Concilio a pesar de las desavenencias surgidas con algunos de los obispos presentes. Una vez clausurado, el arzobispo se apresuró a traducir los decretos al castellano para su difusión y puesta en práctica. Sin embargo, su ejecución quedó en suspenso por decisión de la Real Audiencia de Lima, pues los cabildos eclesiásticos protestaron ante ella por la dureza en la censura de algunos vicios castigados con excomuniones *latae sententiae*. Como consecuencia, Mogrovejo apeló al rey Felipe II y al papa Gregorio XIII. En Roma, una comisión de cardenales encabezada por Antonio Carafa, prefecto de la Sagrada Congregación del Concilio, revisó los decretos y los aprobó por mandato del papa Sixto V, con una serie de correcciones que debían introducirse: se eliminaban, mitigaban o ratificaban algunas excomuniones *latae sententiae*, y se introducían algunos añadidos. En la presente edición se incluye la transcripción en latín de dichas correcciones realizada por el archivista Francesco Russo, de la Universidad de Tor Vergata (Roma), que han sido incorporadas también en nota a la versión latina del Concilio.

La intervención del teólogo jesuita José de Acosta, enviado a Roma por Mogrovejo, fue decisiva para que las modificaciones fueran escasas y para mantener las penas aplicadas contra los clérigos que ejercían el comercio. Este punto, causa principal de la apelación, era decisivo, pues «si se suprimía, todas las demás decisiones del Concilio provincial carecerían de valor y utilidad» (p. 171). Tras la aprobación pontificia de 1588 se obtuvo la del rey Felipe II en 1591. La documentación traída de Roma a Madrid por Acosta sirvió de base para las dos primeras ediciones que se realizaron, la de 1590, que adolecía de algunas carencias administrativas, y la de 1591, que se convirtió en la edición normativa.

De los decretos del Tercer Concilio Limense se conservan varios manuscritos en latín y en castellano, que constituyen las principales fuentes de las ediciones de 1590 en adelante.

Después de 1591, de las ediciones en castellano, la primera fue la de Juan Tejada y Ramiro, en su *Colección de Cánones* (Madrid, 1863), realizada a partir de la latina de Juan Sánchez (1614). Sin embargo, «no es una versión integral, sino un compendio, y a veces con inexactitudes» (p. 78). Tras él, Roberto Levillier, editó, en 1919, los decretos del Concilio de un códice en castellano del año 1583 que se conserva en la Biblioteca de El Escorial (manuscrito *E*).

En 1928, Domingo Angulo Mendoza publicó una edición del manuscrito *L* (Lima, 1583) que contiene los originales del Concilio con la versión castellana mandada hacer por Toribio de Mogrovejo. Angulo no incluye las correcciones de Roma, que sí aparecen en los márgenes de *L*.

Otra edición del manuscrito *E*, y por tanto en castellano, es la de mons. Emilio Lisson, recogida en su obra *La Iglesia de España en el Perú* (Sevilla, 1944), pero, como decíamos, el texto no corresponde al normativo de 1591, sino a una versión aprobada en 1583.

En 1951, el historiador Rubén Vargas Ugarte publicó una obra titulada *Concilios limenses 1551-1772*, que recogía la versión latina y castellana del Concilio. La fuente del texto castellano es el manuscrito *L*, pero la del texto latino no se señala, y contiene no pocas inexactitudes en la transcripción. Como apunta Martínez Ferrer, aun reconociendo el meritorio esfuerzo del editor, «nos encontramos delante una edición con cierta debilidad metodológica» (p. 84).

En 1982, el jesuita Enrique Tomás Bartra publicó una versión castellana de los decretos del Concilio que no traducía un manuscrito concreto, sino que se basaba en tres, el *L*, el *E*, y el *M* (conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid). Se trata de una edición «cuidada en el fondo y en la forma [...] pero algo débil para ser punto de referencia de los especialistas», porque de los tres manuscritos que utiliza «no es transcripción fiel de ninguno de ellos con el correspondiente aparato crítico de variantes de los otros dos, sino una fusión de un nuevo texto» (p. 88). En ese mismo año, con ocasión del IV Centenario del Concilio, se hizo una edición facsímil de las Actas del Concilio a partir del manuscrito *L*.

En 1990, el filósofo y filólogo argentino Francisco Leonardo Lisi, publicó un estudio histórico-filológico sobre el Concilio donde trató de reconstruir el texto latino “original” con varias fuentes, a partir del cual hizo una traducción al castellano. Martínez Ferrer anota varios límites a la edición: la interpretación histórica que se hace cae en el esquematismo ideológico y la metodología utilizada para llegar a la reconstrucción del texto “original” es insatisfactoria, entre otros aspectos, porque el autor no conoce o no examina todos los manuscritos que se conservan,

sino que ofrece una hipotética “versión original” del Concilio –que nunca existió de hecho– a partir de algunos manuscritos. Es discutible hablar de “versión original” de un concilio que, por su propia naturaleza de texto legislativo, no expresa la visión personal de un sujeto, sino el consenso al que se siguió en aquella asamblea, después del trabajo de los peritos y la decisión oficial de los obispos. Lo que es original es lo que firmaron los obispos, y esto ya se conocía (manuscritos *Sp* –texto que envió Mogrovejo al Consejo de Indias y que se conserva en el Archivo de Indias– *L* y *M*, además, del manuscrito *E*, que fue un texto original en castellano que el arzobispo envió a Felipe II). En definitiva, la propuesta de Martínez Ferrer es que lo que necesita el historiador es una edición fiable del texto vinculante y normativo de 1591, que es el que fue aplicado durante tres siglos en la parte española de Sudamérica.

Por último, Alberto Carrillo Cázares, en su obra *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano* (1585), incluyó una edición y traducción al castellano del manuscrito B (conservado en *Bancroft Library*, Berkeley), también anterior a 1591.

Tras este sintético recorrido de ediciones en castellano del Tercer Concilio Limesense, podemos concluir que la de los profesores Martínez Ferrer y Gutiérrez llena una laguna no colmada hasta el momento, porque presenta la edición normativa de 1591 con el aparato de fuentes modernizado, en donde se incluyen las correcciones romanas, a lo que hay que añadir la alta calidad científica tanto del estudio histórico documental presentado en la Introducción del libro (pp. 37-126), como de la traducción realizada por José Luis Gutiérrez. También cabe destacar la completa bibliografía y el estudio sobre los códices y ediciones anteriores a la presente.

La publicación incluye, además de los decretos del Concilio (distribuidos en cinco *Acciones*), su aprobación por el rey Felipe II, la licencia de impresión concedida a Bartolomé Menacho, el documento que establece el precio de cada volumen con el texto conciliar, la carta de José de Acosta al presidente del Real Consejo de las Indias –que debía dar su visto bueno antes de la aprobación real–, carta del cardenal Antonio Carafa a Mogrovejo, y la certificación notarial de la documentación. El profesor Gutiérrez añade, al final del libro, una nota en la que aclara el tipo y el sentido de las penas canónicas aplicadas en el Concilio.

La obra nos da el marco histórico, teológico y canónico para entender el Concilio en su contexto, haciendo de la publicación un instrumento básico para iniciar cualquier estudio sobre el tema y sobre la evangelización de América del siglo XVI al XIX. A partir de su lectura salen a colación infinidad de argumentos, entre otros: el papel de la Corona; la consideración de los indígenas como súbditos libres y no como esclavos; el interés primordial de la Iglesia por la *salus animarum*; el modo en que se llevó a cabo la inculturación de la fe; la defensa de los natu-

rales frente a los abusos de los encomenderos, doctrineros y curacas; el interés civilizador de la Iglesia; la situación del clero; y el impulso reformador de Trento.

Martínez Ferrer publicó en 2009 los decretos del Tercer Concilio Mexicano (*Decretos del Concilio tercero provincial mexicano (1585), edición histórico crítica y estudio preliminar*, 2 vol., El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich. (MX) 2009, pp. 681), por lo que con la actual edición de los decretos del Tercer Concilio Limense pone a la disposición de los estudiosos los dos únicos cuerpos legales americanos que obtuvieron la doble aprobación –real y pontificia– y que mayor influjo tuvieron en América Latina hasta finales del siglo XIX.

M. FUSTER CANCIO

F. MOSETTO, *Uno sguardo nuovo su Gesù. I misteri della vita di Cristo*, ElleDiCi, Torino 2016, pp. 406.

L'AUTORE di questo libro su Gesù, recentemente pubblicato, il biblista salesiano F. Masetto, è ben conosciuto nell'ambito italiano e non solo, sia come professore dell'Università Pontificia Salesiana (sezione di Torino), sia perché è stato, tra l'altro, Preside dello Studio Teologico Salesiano (Cremisan – Gerusalemme, 2000-2005), Presidente dell'Associazione Biblica Italiana (1994-2002) e della Associazione Biblica Salesiana (2005-2011), Vicedirettore e redattore della rivista "Parole di vita" (1979-1995) e condirettore del manuale di studi biblici "Logos" (ElleDiCi). I suoi numerosi scritti, d'altra parte, coprono una diversità di prospettive riguardanti soprattutto l'ambito neotestamentario. Essi vanno dall'apprezzabile studio sulla controversia fra Origene e Celso a proposito dei miracoli evangelici (Las 1986) fino ai suoi più recenti commenti sulle lettere di Paolo (3 voll. ElleDiCi 2010-2012), sul Vangelo di Giovanni (ElleDiCi 2013) e sulle lettere cattoliche (Las 2015).

Nell'opera in commento l'autore ha inteso intraprendere una riflessione sulla figura di Gesù che servisse a sottolineare un'idea fondamentale, espressa nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* mediante il seguente triplice assioma: «Tutta la vita di Cristo è rivelazione del Padre; tutta la vita di Cristo è mistero di redenzione; tutta la vita di Cristo è mistero di ricapitolazione» (p. 5; CCC 516-518). Difatti aggiunge l'autore: «La nostra comunione ai misteri della vita di Gesù scaturisce dal fatto che egli ha vissuto la sua vita "per noi e per la nostra salvezza": Tutto ciò che Cristo ha vissuto, egli fa sì che noi possiamo viverlo in lui e che egli lo viva in noi» (n. 521).

Alla luce di questo insegnamento del *Catechismo*, che indubbiamente è servito da faro luminoso all'interno di una prospettiva biblica e patristica complessiva, Mosetto ha voluto riaffermare l'indole "misterica" dell'evento Cristo, assumendo il termine "mistero" nella sua valenza di «contenuto della fede: inaccessibile di per sé all'uomo» e «conoscibile grazie alla rivelazione e, anche dopo essere manifestati, continuano a superare la ragione umana, la quale perciò non è in grado di scrutarne appieno la profondità» (p. 9). Peraltro, ritenendo alla luce del *Catechismo della Chiesa Cattolica* 512-515 che la teologia in generale e lo studio biblico in particolare si siano soffermati, prevalentemente, sulla valenza salvifica dell'Incarnazione del Figlio di Dio nonché sulla sua Passione, Morte e Risurrezione, e quindi, sulla sua nascita e sui suoi ultimi momenti di vita, l'autore ha sviluppato il suo studio nel modo più ampio, così da comprendere anche la valenza salvifica della vita nascosta e della vita pubblica di Gesù prima della Passione; riflettendo su avvenimenti quali l'annuncio del regno di Dio, le guarigioni e altri miracoli, l'insegnamento, la chiamata dei discepoli, l'invio dei Dodici e il cammino verso Gerusalemme; cioè a dire sulla sua intera esistenza terrena.

Consapevole, poi, che questi eventi sono stati già oggetto di riflessione e di meditazione, sia nella recita secolare del Rosario, sia variamente nell'attività scritturistica, teologica, patristica, spirituale e liturgica, l'autore si è avvalso di una metodologia sostanzialmente teologica, avvicinandosi ai diversi momenti della Vita di Gesù secondo il principio formulato dalla *Dei Verbum* 12, cioè, approfondendoli alla luce dello stesso Spirito con cui la Scrittura è stata composta, seguendo il percorso tracciato dalla Tradizione viva della Chiesa e nel quadro dell'analogia della fede (cfr. *Verbum Domini* 34). Ciò che Mosetto ha voluto sottolineare, quindi, è che nella vita di Gesù «tutto è "mistero"» nel senso più teologico del termine, come è stato da sempre insegnato e come ci è costantemente riproposto dalla liturgia, nella quale «celebriamo "i misteri della vita di Cristo" affinché essi giungano in noi cristiani» (post-copertina).

In questo contesto di riflessione biblica, che va molto al di là di un'esegesi meramente filologica, Mosetto divide il suo studio in ventisette temi, distribuendoli in tre parti: i misteri della nascita e dell'infanzia di Gesù, i misteri della vita pubblica e i misteri della sofferenza e della gloria. Nella prima parte, ritroviamo quelli relativi all'annunciazione, alla visita della Madonna a Elisabetta, alla nascita di Gesù, all'adorazione dei Magi, alla presentazione di Gesù al tempio e all'evento di Gesù dodicenne nel tempio. Nella seconda parte, oltre al capitolo dedicato al Precursore, l'autore considera eventi quali il Battesimo di Gesù, le tentazioni, l'annuncio del regno, le guarigioni, la chiamata dei discepoli, la consegna delle chiavi del regno, la trasfigurazione, il cammino verso Gerusalemme, e lo stile di vita di Gesù. Infine, nella terza parte, si susseguono argomenti quali l'ingresso messianico, l'ultima cena, il Getsemani, il tradimento di Gesù e l'arresto, il processo, il

cammino della Croce, la Morte, sepoltura, risurrezione, ascensione e risurrezione di Gesù. Il tutto si conclude con la Bibliografia e i diversi Indici.

Nell'esame di questi episodi evangelici, inoltre, l'autore aggiunge un sintetico esame biblico teologico, che ne illustra la profondità e il valore salvifico all'interno del piano divino, attestato nel Nuovo Testamento dalle citazioni più o meno ampie tratte dall'ambito patristico, dal magistero pontificio o da autori spirituali che avevano riflettuto sui particolari passaggi esaminati. In questo senso, Mosetto ha sottolineato non solo la verità teologico-esegetica soggiacente al testo biblico, ma anche come un determinato brano evangelico sia stato riassunto nell'esperienza teologico-spirituale di coloro che divennero discepoli di Gesù, partecipando della profondità del suo insegnamento. Gli atteggiamenti spirituali che animarono il cuore di Gesù vengono così evidenziati e proposti, attraverso l'esperienza dei discepoli di Cristo, all'imitazione del credente.

Per quanto riguarda la Patristica i testi maggiormente citati sono di Origene, Cirillo d'Alessandria, Giovanni Crisostomo, Ambrogio e Agostino; quelli risalenti all'epoca medievale sono di Leone Magno e Beda il Venerabile, ma anche di Anastasio Sinaita, Bernardo di Chiaravalle e Tommaso d'Aquino. Diverse altre citazioni provengono dagli inni e preghiere della tradizione liturgica, nonché dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, dagli scritti di Benedetto XVI, specificamente il suo *Gesù di Nazaret*, e da interventi papali quali, fra gli altri, quelli di Pio XII, Giovanni Paolo II e Papa Francesco. Infine, non mancano citazioni di alcuni teologi e predicatori più recenti, quali l'abate benedettino e scrittore irlandese Columba Giuseppe Marmion (1858-1923), il salesiano Joseph Aubry (1916-1994), il noto predicatore italiano dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini Raniero Cantalamessa, e altri ancora, come il benedettino Raphael Schulte, il presbitero e teologo svizzero Hans Urs von Balthasar (1905-1988) e il cardinale e arcivescovo cattolico italiano Anastasio Alberto Ballestrero (1913-1998).

Circa il modus operandi dell'autore notiamo, ad esempio, che nelle sue riflessioni sull'adorazione dei Magi (pp. 59-69), dopo la presentazione del testo (Mt 2,1-23), espone un breve commento teologico-esegetico dell'evento raccontato, incentrato non tanto su questioni meramente storiche (come Matteo era venuto a conoscenza dell'evento, chi erano i Magi e altro), quanto e soprattutto sul messaggio che l'evangelista ha voluto trasmettere e le profezie che lo annunziavano. Seguono poi i commenti di alcuni Padri della Chiesa, quali il *Commento a Matteo* di San Giovanni Crisostomo e il *Discorso terzo per l'Epifania* di San Leone Magno. A ciò si aggiunge l'uso che è stato fatto del brano nella liturgia e infine una considerazione d'indole principalmente spirituale tratta, in questo caso, dal *Commento* di C. Marmion intitolato *Cristo nei suoi misteri*.

Si potrebbe affermare che il volume sembra voler ricordare il principio secondo cui la Scrittura cresce col lettore, che vive e prega la Parola, approfondita nella

liturgia, nella riflessione dei santi e nella fede operosa della Chiesa. In effetti si può ritenere proprio questo il principale merito del lavoro di Masetto, che, seppure con qualche limite e senza dimenticare che qualsiasi opera è migliorabile, coglie il segno. Va però detto che, a mio avviso, sono mancate le citazioni di alcuni autori moderni di grande spiritualità, come quelli citati da Benedetto XVI nella *Verbum Domini* 48, in cui si afferma «Ogni santo costituisce come un raggio di luce che scaturisce dalla Parola di Dio: così pensiamo inoltre a san Ignazio di Loyola nella sua ricerca della verità e nel discernimento spirituale; san Giovanni Bosco nella sua passione per l'educazione dei giovani; san Giovanni Maria Vianney nella sua coscienza della grandezza del sacerdozio come dono e compito; san Pio da Pietrelcina nel suo essere strumento della misericordia divina; san Josemaría Escrivá nella sua predicazione sulla chiamata universale alla santità; santa Teresa di Calcutta, missionaria della Carità di Dio per gli ultimi; fino ai martiri del nazismo e del comunismo, rappresentati, da una parte, da santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein), monaca carmelitana, e, dall'altra, dal beato Luigi Stepinac, cardinale arcivescovo di Zagabria». Difatti, «La santità in rapporto alla Parola di Dio si iscrive così, in un certo modo, nella tradizione profetica, in cui la Parola di Dio prende a servizio la vita stessa del profeta. In questo senso la santità nella Chiesa rappresenta un'ermeneutica della Scrittura dalla quale nessuno può prescindere. Lo Spirito Santo che ha ispirato gli autori sacri è lo stesso che anima i Santi a dare la vita per il Vangelo. Mettersi alla loro scuola costituisce una via sicura per intraprendere un'ermeneutica viva ed efficace della Parola di Dio» (n. 49).

M. TÁBET

B. SCHNEIDER, *Christliche Armenfürsorge: Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen, I*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2017, pp. 480.

BERNHARD Schneider's study on Christian care for the poor deserves to be known also outside the boundaries of the German language. Therefore this review is written in English. The book is the fruit of five years of research on the history of poverty, charity and its limits. Charity must be unlimited in human intention but in a world of scarcity and limitation it simply cannot reach everyone. Such limits are defined by mechanisms of exclusion: the sheer number of the poor and needy requires an answer to the question, whom to help. The poor who are considered worthy of receiving help are included, those who are not, are excluded from it.

This first volume covers the positions and the solutions found to the above-mentioned issues in the Christian tradition over the period from apostolic times and the early Church up to the end of the Middle Ages (around 1500), just before the Reformation split the Christian West. It offers an encyclopaedic compilation of other scholars' findings rather than the author's own original research on single topics. The book presents a sound and well-balanced synopsis of extant detailed empirical-historical studies, in the span of time dealt with in this volume, on hospital structures, poor houses, xenodochia, houses for lepers, hospices, fraternities, episcopal service to the poor and that by public authorities. The beneficial work of the Orders, congregations and semi-religious institutions occupies many pages, as do the theological references, framework, and debates that shaped Christian action and practice in the medieval period. Geographically speaking the book covers Germany, France, Italy and England, but contains hardly any references to Spain, which might have contributed important examples.

The main lines and results of this volume are: 1. Love for the poor, sick, oppressed, and suffering was a characteristic of the Christian church from the very beginning, and stayed so up to the end of the Middle Ages. As early as the fourth century, the concerted efforts of Christians in the field of social assistance gave rise to institutions. According to the Council of Chalcedon, the bishop, increasingly considered *pater pauperum* (father of the poor), was to supervise the existing social institutions, which at that time were all run by the Church. The Church Fathers generally rejected discrimination among the recipients of aid as regards faith, race or sex but did establish a line: the able-bodied pauper (*mendiculus validus*) who was unwilling to work even though he could, was not to receive any help destined for the truly poor. This principle of exclusion is like a common thread throughout the whole of Christian history. 2. Almsgiving was seen rather as a duty of the rich than as a right of the poor. Alms were offered in atonement for personal sins, which over time could take on a quasi-commercial character of a *quid pro quo* without personal conversion. 3. In the period of time under consideration there is hardly any reflection on the reasons for poverty, and on trying to overcome its structural causes. Toward the end of the Middle Ages, there are first signs of such a new awareness but they are still too weak to shape the general discourse. Nevertheless, the "supernatural self-interest" motivating almsgiving in order to achieve eternal salvation for the rich donor, while accepting the existing social order unquestioningly, paradoxically contributed to subtly undermine the social pyramid or at least to alleviate its inequity.

The book contains noteworthy explanations of the Franciscan and Dominican ideals of poverty and their differences (p. 169-199). Whereas for the Franciscan spirituality poverty is the essential element of Christian perfection, for the Dominicans both poverty and wealth are merely instruments. Poverty can ac-

tually be a hindrance for perfection if it leads to concern and anxiety; whereas wealth can be used virtuously. The section on Thomas Aquinas' teaching on almsgiving in *Summa Theologiae* II-II, q. 32 offers a succinct summary of this position as well as interesting observations on Aquinas' doctrine on private property (p. 191-196).

Readers interested in the Catholic social tradition will also be struck by the empirical observations both on the increasing appreciation of human work (p. 323-325) and on the process of "communalization" of poor relief (p. 346-359). Formerly, a dividing line concerning the theological reflection on human work was drawn: whereas modernity glorified work and active life, the Middle Ages was said to have disdained it. This evaluation has been increasingly called into question in contemporary research because the insight has grown, that already in the High Middle Ages (13th, early 14th centuries) work was considered to be meaningful, valuable and necessary. This is particularly evident in one of the arguments against interest, which was condemned as usury: it generated unjust money because it went without work, simply through the passing of time. Time, however, did not belong to man but to God. As regards the "communalization" of poor relief, we notice, that in the late Middle Ages (late 14th, 15th centuries), poverty increasingly became a political problem. This is reflected in the fact that the communes, i.e. the local public authorities took on the welfare of the poor. This communalization, however, does not simply mean secularization and certainly not de-Christianization. It implies that tasks that were formerly in monastic or priestly hands were now exercised by Christian lay people. In part, this even reinforced the religious character of the institutions for the poor and the hospitals. The process of communalization on the eve of the Reformation represents a "contribution to the development of the city and citizenship in the sense of a sacred community" (p. 353).

On a critical note, there is a bothersome and consequential misquotation of 2Ts 3:10. The correct translation is not "whoever does not work, shall not eat" (thus, however, on pages 60, 177, 229) but "if anyone was *unwilling* to work, neither should that one eat" (correct on p. 43). The difference of course is significant. Also the endnotes sometimes are not clear: the abbreviation ebd. (*ibidem*) must only be used when one book or source is quoted in the precedent note. This is not always the case.

All in all, this book paints a colorful, multifaceted picture of Christian concern for the poor. Full of details of medieval life it is fascinating to read. We eagerly await the second volume!

A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca. Riletture pasquali delle origini di Gesù* (Testi e commenti), Edb, Bologna 2017, pp. 427.

DANDO seguito al precedente lavoro dedicato al *Vangelo d'infanzia secondo Matteo: Riletture pasquali delle origini di Gesù* (Edb, Bologna 2013), padre Valentini, professore alla Pontificia Facoltà Teologica *Marianum* di Roma, in questa nuova pubblicazione, completa la sua fatica con l'approfondimento del «Vangelo d'infanzia secondo Luca». Nella *Presentazione* si dichiara l'orientamento ermeneutico che guida la ricerca: «I racconti dell'infanzia sono, fondamentalmente, dei testi pasquali: rappresentano certamente un'introduzione, un preludio al vangelo, ma più in generale sono espressione della teologia e cristologia del Nuovo Testamento» (p. 9). Nel precedente volume Valentini aveva già dedicato una riflessione introduttoria circa la peculiarità dei racconti d'infanzia, segnalando le peculiarità del genere letterario, i procedimenti ermeneutici e le principali problematiche delle sezioni di Mt 1-2 e Lc 1-2 (cfr. A. Valentini, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo: Riletture pasquali delle origini di Gesù*, 16-27). Focalizzando lo sviluppo della narrazione lucana, si sottolinea come i racconti d'infanzia sono contrassegnati da un procedimento *haggadico* «in cui gli eventi riguardanti le origini di Gesù sono narrati da una parte sulla base dei racconti di nascite straordinarie tipici della tradizione biblica e, dall'altra, alla luce della fede pasquale delle comunità neotestamentarie che hanno lungamente riflettuto sul mistero di Cristo, elaborando, sotto l'influsso dello Spirito, fondamentali confessioni di fede» (p. 7). Tra le tecniche per esprimere le caratteristiche della visione cristologica, Luca impiega la *sínkrisis*, che consiste nel porre a confronto due personaggi evidenziandone affinità e differenze, con l'intento di far emergere la superiorità dell'uno sull'altro. Soprattutto in Lc 1 emerge il parallelismo nel «dittico degli annunci». I due racconti di annunciazione a Zaccaria (Lc 1,5-25) e a Maria (Lc 1,26-38) mostrano notevoli corrispondenze, anche nei dettagli, salvaguardando la relazione asimmetrica tra i personaggi. Segue il dittico delle nascite di Giovanni (Lc 1,57-80) e di Gesù (Lc 2,1-20). Un'ulteriore caratteristica è il ricorso costante all'Antico Testamento non tanto con citazione esplicite (tranne che Lc 2,23-24; cfr. Es 13,2; Lv 5,7; 12,8), quanto mediante un linguaggio fatto di allusioni, riletture e attualizzazioni delle Scritture. L'autore aggiunge: «Il riferimento alle Scritture si concretizza nella ripresa di forme letterarie e strutture veterotestamentarie ricorrenti in apparizioni angeliche, in annunci di nascite, nelle vicende di note figure della tradizione biblica» (p. 8). La caratterizzazione dei personaggi ripropone il collegamento con figure celebri del passato. Zaccaria ed Elisabetta rimandano ad Abramo e Sara (Lc 1,7; cfr. Gen 11,30), l'esultanza di Elisabetta che scopre di aspettare un figlio è simile a quella di Sara e di Rachele

(Lc 1,25; cfr. Gen 21,6; 30,23). Giovanni è accostato a Sansone nel fatto che non berrà vino né bevanda inebriante (Lc 1,15; cfr. Gdc 13,4). Nel racconto lucano si notano contatti con il racconto della nascita di Samuele (cfr. 1Sam 1-2). I tre principali brani innici di Lc 1-2 (*Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis*) riprendono il linguaggio salmico e profetico (Deutero-Isaia). Considerando la sezione di Lc 1-2 si comprende come le Scritture «sono messe a servizio della rivelazione neotestamentaria che le interpreta e le porta a compimento» (p. 8). Valentini conclude la sua *Presentazione* sostenendo la comune convinzione che «Luca, al di là dei dati e materiali che può aver ricevuto dalla tradizione, sia l'autore del parallelismo sistematico e dell'insieme del racconto dell'infanzia che, a livello redazionale, si presenta unitario» (p. 10). Alla *Presentazione* segue l'*Introduzione* (pp. 15-37) al corpo del volume, che si compone di due parti. La *Parte prima* studia il «dittico degli annunci» (pp. 39-208) e la *Parte seconda* analizza il «dittico delle nascite» (pp. 209-360). Nella *Parte prima* si prende in esame l'annuncio a Zaccaria (Lc 1,5-25) e l'annuncio a Maria (Lc 1,26-28). Nell'*Introduzione* vengono riassunte le questioni principali riguardanti la delimitazione del testo, il genere letterario, il problema delle fonti, il racconto tra Luca e Atti degli Apostoli e le proposte di strutturazione di Lc 1-2. La *Parte prima* (Dittico degli annunci) comprende l'analisi dell'Annuncio a Zaccaria (pp. 49-86) e a Maria (pp. 87-129), che ha come epilogo la scena della visitazione (pp. 130-208). Mentre i commentatori sono abbastanza concordi nel vedere il parallelismo tra i due annunci di nascita, maggiori discordanze nascono circa la collocazione della pericope della Visitazione (Lc 1,39-56). Valentini ritiene che la scena della Visitazione rappresenti l'epilogo dei due annunci di nascita, mostrando la continuità e il progresso narrativo tra l'Annunciazione a Maria e la Visitazione a Elisabetta (cfr. pp. 133-134). Nel procedere all'analisi l'autore dimostra tutta la sua perizia didattica e pedagogica, favorendo la lettura dei testi con una singolare lucidità e chiarezza. L'impiego del metodo storico-critico è ben ponderato da una singolare attenzione alla connotazione sincronica della narrazione lucana e al suo *background* anticotestamentario e giudaico. Tradizione scritturistica e innovazione dello stile lucano vengono evidenziate lungo l'articolato e ben documentato lavoro esegetico che guida il commento. Nella *Parte seconda* si studia la nascita e circoncisione di Giovanni (Lc 1,57-66) e la nascita di Gesù (Lc 2,1-20). A ben vedere il parallelismo tra le due nascite appare meno rigoroso di quello applicato ai precedenti due annunci: «La nascita di Giovanni è seguita dalla circoncisione, dal cantico di Zaccaria e infine da un ritornello-conclusione (Lc 1,57-80); parallelamente, ma con notevoli differenze, la nascita di Gesù è seguita dalla circoncisione, dal cantico di Simeone e dalle lodi di Anna e da un ritornello-conclusione» (p. 211). Sapendo ponderare le complesse problematiche suscitate dai testi, Valentini passa in rasse-

gna il racconto della nascita di Giovanni mostrando la capacità dell'evangelista di armonizzare testi di genere diverso (narrazioni, inni, cornici, ecc.). Seguendo la coerenza strutturale, il racconto della nascita di Gesù (Lc 1,1-20) è strettamente collegato alla circoncisione e imposizione del nome (Lc 2,21), per via della ripetizione della medesima formula (Lc 2,21-22). Anche per la scena della presentazione al tempio, Valentini vede il procedimento lucano della *sinkrisis* tra Lc 1,59-80 e Lc 2,21-40 (cfr. la ripetizione dello stesso schema: circoncisione / imposizione del nome / cantico / ritornello dell'infanzia). Nondimeno le differenze con il racconto della nascita di Giovanni sono evidenti: «Mentre nella nascita di Giovanni i genitori sono in primo piano e intervengono attivamente per il conferimento del nome del bambino, in 2,21 (di natura redazionale) i genitori non sono neppure nominati. La presentazione di Giovanni infine, abbraccia i vv. 1,65-80, comprendenti anche il cantico e il ritornello della crescita; la presentazione di Gesù è ben più ampia, mediante la rivelazione al tempio con le parole di Simeone e di Anna, il ritornello della crescita e, soprattutto, l'autorivelazione di Gesù al tempio» (p. 278). Circa l'episodio di «Gesù dodicenne al tempio» (rielaborato da: A. Valentini, *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e madre del Signore*, Edb, Bologna 2007, 191-202), il nostro autore ritiene che la prospettiva del racconto sia di natura teologica e specificamente cristologica: «Lo scopo di Lc 1-2 è di confessare che quel Gesù, nato per opera dello Spirito dalla vergine Maria, è in realtà il Figlio di Dio» (p. 322). Concludendo la ricerca, vengono richiamati due punti qualificanti di Lc 1-2: la centralità della cristologia e della soteriologia lucana e la redazione del testo (p. 361). La centralità cristologico-soteriologica emergente dal vangelo d'infanzia risulta perfettamente coerente con l'intero sviluppo dell'opera lucana (Lc-At). Tale risultato teologico è ulteriormente confermato dall'intarsio strutturale dei testi, dal loro vocabolario, dallo stile, dai procedimenti letterari e l'impiego delle fonti. Concordando con le conclusioni di S. Zedda, Valentini ritiene che la sezione di Lc 1-2 sia opera unitaria del genio del terzo evangelista (p. 362). Preziosi risultano i quattro *Excursus* rispettivamente dedicati ai «Cantici di Lc 1-2» (pp. 148-158), alla «Controversia circa l'attribuzione del *Magnificat*» (pp. 202-208), a «Lc 2,35a riguardante il significato della spada» (pp. 308-311) e alla «Figura di Maria in Lc 1-2 e in Luca-Atti» (pp. 354-359). Lo stile scolastico che connota il volume non inficia la ricchezza del suo contenuto. Probabilmente sarebbe stato utile consacrare un capitolo «teologico» al volume, per riassumere in forma unitaria le prospettive della preziosa sezione lucana. Siamo grati al prof. A. Valentini per aver tenuto fede al suo impegno di realizzare (insieme al precedente volume su Mt 1-2) il commento più completo, aggiornato e fruibile sui *Vangeli d'Infanzia* che sia apparso nel panorama della ricerca italiana. La ricchezza bibliografica, l'equilibrio ermeneutico e la chiarezza

za dell'esposizione caratterizzano questa importante opera, che coniuga in sé la «sapienza spirituale» del ricercatore e la passione educativa del maestro.

G. DE VIRGILIO

LIBRI RICEVUTI

- BASILIO DI CESAREA, *Omellie sull'Esamerone e di argomento vario* (a cura di F. TRISOGLIO), Bompiani, Milano 2017, pp. 1248.
- J. CAROLA, *Conformed to Christ crucified*, Gregorian & Biblical Press, Rome 2018, pp. 304.
- G. DE VIRGILIO, *La teologia biblica. Itinerario e traiettorie*, Messaggero, Padova 2014, pp. 283.
- M. GAGLIARDI, *La verità è sintetica: Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2017, pp. 941.
- J.-B. GOLFIER, *Tactiques du diable et délivrances*, Artège Lethielleux, Paris 2018, pp. 1056.
- G. INGUSCIO, *Dio è Padre, La riflessione teologica e morale di François-Xavier Durrwell*, Aracne, Canterano (RM) 2018, pp. 636.
- J. V. IZQUIERDO HERNÁNDEZ, *El sábado y Jesús según los evangelios sinópticos*, Valencia 2016, pp. 176.
- A. LONGHI, *Storie di chiese, storie di comunità. Progetti, cantieri, architetture*, Gangemi, Roma 2017, pp. 320.
- P. MARTINELLI (ed.), *La vita consacrata in un tempo di riforma*, Glossa, Milano 2018, pp. 154.
- L. MARTÍNEZ FERRER (ed.), J. L. GUTIÉRREZ (trad.), *Tercer Concilio Limense (1583-1591). Edición bilingüe de los decretos*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima - Pontificia Università della Santa Croce, San Pablo, Lima 2017, pp. 347.
- J. MOLTMANN, P. STEFANI, P. TRIANNI, *La terra come casa comune*, Edb, Bologna 2017, pp. 64.
- F. MOSETTO, *Uno sguardo nuovo su Gesù. I misteri della vita di Cristo*, ElleDiCi, Torino 2016, pp. 406.
- D. PAZZINI, *Gesù il Cristo in Origene*, Paideia, Torino 2017, pp. 272.
- B. SCHNEIDER, *Christliche Armenfürsorge: Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen*, I, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2017, pp. 480.
- A. VALENTINI, *Vangelo d'infanzia secondo Luca. Riletture pasquali delle origini di Gesù* (Testi e commenti), Edb, Bologna 2017, pp. 427.

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it

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. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. 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.

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: [dots].

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.

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.

3. 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.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscolo), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.

- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) 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.
- g) 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, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- 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.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE 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. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.