Dizionario Teologico Interdisciplinare

Marietti

per la direzione di

FRANCO ARDUSSO
Teologia fondamentale

GIOVANNI FERRETTI
Filosofia della religione

GIUSEPPE GHIBERTI
Sacra Scrittura

GIOVANNI MOIOLI
Teologia spirituale

DOMENICO MOSSO
Liturgia

GIANNINO PIANA
Teologia morale

LUIGI SERENTHÀ
Teologia dogmatica

coordinamento di

LUCIANO PACOMIO

con la collaborazione di

114 specialisti delle facoltà teologiche
e università italiane

Dizionario Teologico Interdisciplinare

volume secondo

Marietti

coordinamento grafico
LUIGINA FARDI
PAOLO LEPORATI

impaginazione
GIUSEPPE DEMICHELIS
GIUSEPPE STOCCO

© - 1977 - MARIETTI EDITORI

I diritti di traduzione, di riproduzione
e di adattamento, totale e parziale,
con qualsiasi mezzo (compresi
i microfilm e le copie fotostatiche)
sono riservati per tutti i paesi

Piano dell'opera

1 *Le condizioni attuali delle discipline teologiche*

Vita di fede e provocazione culturale

TEOLOGIA SPIRITUALE *Giovanni Moioli*
LITURGIA *Domenico Mosso*
TEOLOGIA PASTORALE *Bruno Seveso*
TEOLOGIA E CATECHESI *Giuseppe Groppo*
DIRITTO *Eugenio Corecco*
FILOSOFIA DELLA RELIGIONE *Giovanni Ferretti*
TEOLOGIA FONDAMENTALE *Franco Ardusso*

Evento cristiano e tradizione

SCRITTURA (SACRA) *Luciano Pacomio*
TEOLOGIA E STORIA DELLA CHIESA *Maurilio Guasco*

Teoria e interpretazione

TEOLOGIA DOGMATICA *Luigi Serenthà*
TEOLOGIA MORALE *Giannino Piana*

2 *Temi e orientamenti*

AMICIZIA E AMORE *Serio De Guidi*
ANALOGIA *Pier Angelo Sequeri*
ANGELI E DEMONI *Alfredo Marranzini*
ANIMA E CORPO *Alfredo Marranzini*
ANNO LITURGICO *Franco Brovelli*
APOCALITTICA COME TEOLOGIA *Ugo Vanni*
APOSTOLO-APOSTOLICITÀ DELLA CHIESA *Tullio Citrini*
APPARTENENZA ALLA CHIESA *Severino Dianich*
ARISTOTELISMO *Sofia Vanni Rovighi*
ASSEMBLEA LITURGICA *Rinaldo Falsini*
ATEISMO *Vincenzo Miano*
ATTO UMANO *Enrico Chiavacci*
ATTRIBUTI DI DIO *Luigi Serenthà*
BATTESIMO *Bonifacio Baroffio - Mariano Magrassi*
BEATITUDINE-DANNAZIONE *Gianni Colzani*
CARISMI E MINISTERI *Luigi Sartori*
CELEBRAZIONE-FESTA *Eugenio Costa Jr.*
COMUNICAZIONE *Gianangelo Palo*
COMUNIONE *Giacomo Grasso*
COMUNITÀ PRIMITIVA *Carlo Maria Martini*
CONFERMAZIONE *Adriano Caprioli*
CONOSCIBILITÀ DI DIO *Carlo Porro*
CONVERSIONE *Dalmazio Mongillo*
COSCIENZA *Aniceto Molinaro*
CREAZIONE *Gianni Colzani*
CREDIBILITÀ DELLA RIVELAZIONE CRISTIANA *Germano Pattaro*
CRISTIANESIMO (TRASCENDENZA DEL CRISTIANESIMO, SUA PRETESA DI ASSOLUTEZZA) *Bruno Maggioni*
CRISTOLOGIA *Giovanni Moioli*
CULTO *Salvatore Marsili*
CULTO DEI SANTI *Franco Brovelli*
CULTURA *Enrico Chiavacci*
DEUTERONOMISTA *Pietro Dacquino*
DIO *Luigi Serenthà*
DOGMA *Duilio Bonifazi*
ECCLESIOLOGIA *Severino Dianich*
ECONOMIA *Aldo Ellena*
ECUMENISMO *Adolfo Asnaghi*
EPIKEIA *Francesco D'Agostino*
ERMENEUTICA E FILOSOFIA *Pier Angelo Sequeri*

Piano dell'opera

ERMENEUTICA E LINGUAGGIO *Carlo Molari*
ESCATOLOGIA *Giovanni Moioli*
ESEGESI *Bruno Maggioni*
ESEGESI ED ERMENEUTICA *Carlo Buzzetti*
ESISTENZA (ESISTENZIALE) *Emilio De Dominicis*
ESISTENZIALISMO *Giorgio Penzo*
ETOLOGIA *Francesco Compagnoni*
EUCARISTIA *Roberto Tura*
FAMIGLIA *Severino Visintainer*
FEDE (L'ATTO DI) *Franco Ardusso*
FENOMENOLOGIA *Paolo Valori*
GESÙ CRISTO *Giovanni Caviglia*
GIOCO *Giuseppe Mattai*
GIOVANNI *Giuseppe Ghiberti*
GIUSTIFICAZIONE *Luigi Serenthà*
GIUSTIZIA *Giorgio Campanini*
IDEOLOGIA *Sandro Di Caro*
IMMAGINE *Giuseppe Barbaglio*
INCARNAZIONE *Ignazio Sanna*
INIZIAZIONE-CATECUMENATO *Enzo Lodi*
JAHVISTA ED ELOHISTA *Nicola Negretti*
LAICATO *Bruno Forte*
LAVORO *Giuseppe Mattai*
LEGGE MORALE *Dante Lafranconi*
LEGGE NATURALE *Dante Lafranconi*
LIBERAZIONE *Guido Gatti*
LIBERTÀ: I/ ASPETTO STORICO-FILOSOFICO *Ubaldo Pellegrino*
II/ ASPETTO TEOLOGICO-MORALE *Guido Gatti*
LITURGIA DELLE ORE *Bonifacio Baroffio*
MAGISTERO *Giovanni Sala*
MALE *Josef Gevaert*
MANIPOLAZIONE DELL'UOMO *Giacomo Perico*
MARIA *René Laurentin*
MARXISMO *Gustav Wetter*
MATRIMONIO *Giuseppe Baldanza*
MESSIANISMO ESCATOLOGICO E APPARIZIONE DI CRISTO *Rinaldo Fabris*
MINISTERO *Severino Dianich*
MISSIONE *Joseph Masson*
MORALE FONDAMENTALE *Carlo Caffarra*
MORALE SPECIALE *Luigi Spallacci*
MORTE *Giampiero Bof*
NATURA *Umberto Galeazzi*
NEOPOSITIVISMO E FILOSOFIA ANALITICA *Michele Lenoci*
NOTE *Severino Dianich*
OPZIONE FONDAMENTALE *Leandro Rossi*
ORDINE *Roberto Tura*
PAOLO *Romano Penna*
PECCATO *Giannino Piana*
PECCATO ORIGINALE *Luigi Serenthà*
PENITENZA (SACRAMENTO DELLA) *Franco Sottocornola*
PERSONA *Umberto Galeazzi*
PERSONALISMO *Armando Rigobello*
PLATONISMO *Sofia Vanni Rovighi*
POLITICA *Luigi Lorenzetti*
POLITICA E TEOLOGIA *Ugo Perone*
POTERE *Giannino Piana*
PRASSI *Ugo Perone*
PREDESTINAZIONE *Luigi Serenthà*
PREGHIERA *Bonifacio Baroffio*
PROFETI DELL'AT *Gaetano Savoca*
PROPRIETÀ *Giuseppe Mattai*
PRUDENZA *Dionigi Tettamanzi*
PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE *Giorgio Zunini - Angelo Pupi*

PUDORE *Adriana Zarri*
PURGATORIO *Gianni Colzani*
RAZIONALISMO ILLUMINISTICO *Nynfa Bosco*
REDENZIONE: I/ IL GESTO PASQUALE DEL REDENTORE *Ignazio Sanna*
II/ LA FIGURA DEL REDENTORE *Carlo Molari*
RELIGIONE (FENOMENOLOGIA DELLA) *Gianfranco Morra*
RELIGIONE (NELLA MORALE) *Dionigi Tettamanzi*
RETRIBUZIONE *Antonio Rudoni*
RIFLESSIONE SAPIENZIALE (ANTROPOLOGIA ED ESCATOLOGIA) *Franco Festorazzi*
RISURREZIONE DI CRISTO *Carlo Porro*
RISURREZIONE E IMMORTALITÀ *Giuseppe Barbaglio*
RITO *Armido Rizzi*
RIVELAZIONE *Giuseppe Ruggieri*
ROMANTICISMO *Nynfa Bosco*
SACERDOTALE (P) *Enzo Cortese*
SACRAMENTI *Eliseo Ruffini*
SCRITTI DIDATTICI GIUDEO-CRISTIANI (LE LETTERE CATTOLICHE DI GIACOMO, PIETRO, GIUDA) *Giuseppe Tosatto*
SCUOLA (ED EDUCAZIONE) *Mario Reguzzoni*
SECOLARIZZAZIONE *Piersandro Vanzan*
SEGNO-SIMBOLO *Domenico Sartore*
SESSUALITÀ *Pompeo Piva*
SISTEMI MORALI *Leandro Rossi*
SITUAZIONE (ETICA DELLA) *Gianangelo Palo*
SOCIALE *Enrico Chiavacci*
SOCIOLOGIA DELLA RELIGIONE *Elio Roggero*
SOPRANNATURALE *Giuseppe Colombo*
SOSTANZA *Emilio De Dominicis*
STORIA DELLE RELIGIONI (OGGETTO E METODO) *Ugo Bianchi*
STORIA (PUNTO DI VISTA FILOSOFICO) *Virgilio Melchiorre*
STORIA-STORICITÀ *Giuseppe Angelini*
STRUTTURALISMO *Paolo Valori*
TEOLOGIA DEI SINOTTICI *Giuseppe Segalla*
TEOLOGIA (DELLA RESTAURAZIONE) DEL GIUDAISMO INCIPIENTE *Romeo Cavedo*
TEOLOGIA DELLE RELIGIONI NON CRISTIANE *Luigi Sartori*
TEOLOGIA E FILOSOFIA *Antonio Margaritti*
TEOLOGIA NELLA PIETÀ: CULTO, PREGHIERA, RITO *Gianfranco Ravasi*
TRADIZIONE *Tullio Citrini*
TRASCENDENTALE *Ubaldo Pellegrino*
TRINITÀ *Andrea Milano*
UNZIONE DEGLI INFERMI *Giorgio Gozzelino*
UOMO: I/ ANTROPOLOGIA DAL PUNTO DI VISTA FILOSOFICO *Pier Angelo Sequeri*
II/ ANTROPOLOGIA DAL PUNTO DI VISTA TEOLOGICO *Luigi Serenthà*
UTOPIA *Galliano Crinella*
VIOLENZA E NON-VIOLENZA *Luigi Spallacci*
VIRTÙ MORALI *Tullo Goffi*
VITA *Paolo Sardi*

3 *Verso la sintesi*

LA VICENDA DELLA TEOLOGIA CATTOLICA NEL SECOLO XX *Giuseppe Angelini*
PROSPETTIVE PER UNA VISIONE ORGANICA DELLA TEOLOGIA *Luigi Serenthà*

INDICE ANALITICO
INDICE DEI TRE VOLUMI

Voci per discipline

DIRITTO

FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Aristotelismo
Ateismo
Ermeneutica e filosofia
Esistenza (esistenziale)
Esistenzialismo
Fenomenologia
Ideologia
Libertà: I/ Aspetto storico-filosofico
Male
Marxismo
Natura
Neopositivismo e filosofia analitica
Persona
Personalismo
Platonismo
Politica e teologia
Prassi
Psicologia della religione
Razionalismo illuministico
Religione (fenomenologia della)
Romanticismo
Secolarizzazione
Sociologia della religione
Sostanza
Storia delle religioni (oggetto e metodo)
Storia (punto di vista filosofico)
Strutturalismo
Teologia delle religioni non cristiane
Teologia e filosofia
Trascendentale
Uomo: I/ Antropologia dal punto di vista filosofico
Utopia

LITURGIA

Anno liturgico
Assemblea liturgica
Battesimo
Celebrazione-festa
Confermazione
Culto
Culto dei santi
Eucaristia
Iniziazione-catecumenato
Liturgia delle Ore
Matrimonio
Ordine
Penitenza (sacramento della)
Rito
Sacramenti
Segno-simbolo
Unzione degli infermi

SCRITTURA (SACRA)

Apocalittica come teologia
Deuteronomista
Esegesi
Esegesi e ermeneutica
Giovanni
Jahvista ed elohista
Messianismo escatologico ed apparizione di Cristo
Paolo
Profeti dell'AT
Riflessione sapienziale (antropologia ed escatologia)
Sacerdotale (P)
Scritti didattici giudeo-cristiani (le lettere cattoliche di Giacomo, Pietro, Giuda)
Teologia dei sinottici
Teologia (della restaurazione) del giudaismo incipiente
Teologia nella pietà: culto, preghiera, rito

TEOLOGIA DOGMATICA

Analogia
Angeli e demoni
Anima e corpo
Appartenenza alla chiesa
Attributi di Dio
Beatitudine-dannazione
Carismi e ministeri
Comunione
Conoscibilità di Dio
Creazione
Cristologia

Dio
Ecclesiologia
Ecumenismo
Escatologia
Giustificazione
Immagine
Incarnazione
Laicato
Maria
Missione
Morte
Note
Peccato originale
Predestinazione
Purgatorio
Redenzione: I/ Il gesto pasquale del redentore
II/ La figura del redentore
Retribuzione
Risurrezione e immortalità
Soprannaturale
Storia-storicità
Trinità
Uomo: II/ Antropologia dal punto di vista teologico

TEOLOGIA E CATECHESI

TEOLOGIA E STORIA DELLA CHIESA

TEOLOGIA FONDAMENTALE

Apostolo-apostolicità della chiesa
Comunità primitiva
Credibilità della rivelazione cristiana
Cristianesimo (trascendenza del cristianesimo, sua pretesa di assolutezza)
Dogma
Ermeneutica e linguaggio
Fede (l'atto di)
Gesù Cristo
Magistero
Ministero
Risurrezione di Cristo
Rivelazione
Tradizione

TEOLOGIA MORALE

Amicizia e amore
Atto umano
Comunicazione
Conversione
Coscienza
Cultura
Economia
Epikeia
Etologia
Famiglia
Gioco
Giustizia
Lavoro
Legge morale
Legge naturale
Liberazione
Libertà: II/ Aspetto teologico-morale
Manipolazione dell'uomo
Morale fondamentale
Morale speciale
Opzione fondamentale
Peccato
Politica
Potere
Proprietà
Prudenza
Pudore
Religione (nella morale)
Scuola (ed educazione)
Sessualità
Sistemi morali
Situazione (etica della)
Sociale
Violenza e non-violenza
Virtù morali
Vita

TEOLOGIA PASTORALE

TEOLOGIA SPIRITUALE

Preghiera

Sigle e abbreviazioni

A

AAS	Acta Apostolicae Sedis - Roma
AfKKR	Archiv für Katholische Kirchenrecht
AfRWPh	Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie
AmER	American Ecclesiastical Review - New York
ANET	Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament - Princeton
Ang	Angelicum - Roma
AnGr	Analecta Gregoriana - Roma
Anima	Anima-Olten
Anton	Antonianum - Roma
ArLitg	Archiv für Liturgiewissenschaft - Regensburg
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute (in Jerusalem) - Leiden
AugRom	Augustinianum - Roma

B

Bib	Biblica - Roma
BibOr	Bibbia e Oriente - Fossano / Cuneo
BibTB	Biblical Theology Bulletin - Roma
BiRes	Biblical Research - Chicago
BiTod	The Bible Today - Collegeville, Minn.
BLitE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique - Toulouse
BO	Bibliotheca Orientalis - Leiden
BTBib	Bulletin de Théologie Biblique - Roma
BThom	Bulletin Thomiste - Le Saulchoir
BW	Bild der Wissenschaft - Stuttgart
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament - Stuttgart
BZ	Biblische Zeitschrift - Paderborn
BZAW	Beihefte zur ZAW (Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft) - Berlin

C

Ca	Catholica Hrsg. vom J. A. Möhler-Institut - Münster
Cath	Catholicisme - Paris
CBQ	Catholic Biblical Quarterly - Washington, D.C.
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series - Washington, D.C.
CC	La civiltà cattolica - Roma
CD	Commentary on the Documents of Vatican II - London/New York
CiuDios	Ciudad de Dios - El Escorial
CollGand	Collationes Gandavenses - Gent
CollMechl	Collectanea Mechliniensia - Malines, Belgique
Conc	Concilium - Brescia
ConcTM	Concordia Theological Monthly - St. Louis, Mo.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum - Wien
CTom	Ciencia Tomista - Salamanca

D

D	H. Denzinger - Freiburg i. Br. 1955
DACL	Dictionnaire d'Archéologie chretienne et de Liturgie - Paris
DAFC	Dictionnaire apologétique de la foi catholique - Paris

DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément - Paris
DeltBibMelet	Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν (Deltìon Biblicòn Meletòn) - Athenis
DETM	Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale - Roma
Diak	Diakonia der Seelsorger - Mainz/Wien
Didask	Didaskalia - Lisboa
Div	Divinitas - Roma
DoctCom	Doctor Communis - Roma
DS	Denzinger-Schönmetzer - Freiburg i. Br.
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique - Paris
DSpir	Dictionnaire de Spiritualité - Paris
DTC	Dictionnaire de Théologie catholique - Paris
DThP	Divus Thomas - Piacenza

E

ECatt	Enciclopedia Cattolica - Roma
ED	Euntes Docete (Commentaria urbana) - Roma
EphCarm	Ephemerides Carmeliticae - Roma
EphIurCan	Ephemerides Iuris Canonici
EphLitg	Ephemerides Liturgicae - Roma
EphMar	Ephemerides Mariologicae - Madrid
Eranos	Eranos-Jahrbuch - Zürich
EsprVie	Esprit et Vie - Langres
EstBíb	Estudios Bíblicos - Madrid
Ét	Études - Paris
ÉtB	Études Bibliques - Paris
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses - Louvain
ÉTRel	Études Théologiques et Religieuses - Montpellier
EvT	Evangelische Theologie - München

F

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments - Göttingen
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie - Fribourg, Suisse

G

GCS	Die griechisch-christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten - Leipzig
GeistLeb	Geist und Leben - Würzburg
GLAT	Grande Lessico dell'AT - Brescia
GLNT	Grande Lessico del NT - Brescia
Greg	Gregorianum - Roma

H

HerKor	Herder Korrespondenz - Freiburg i. Br.
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament - Freiburg i. Br.
HThR	The Harvard theological Review - Cambridge, Mass.
HUCA	Hebrew Union College Annual - Cincinnati
Hum	Humanitas - Brescia

I

IDoc	I Doc Internazionale - Brescia
Interpr	Interpretation - Richmond, Va.
IntKathZ	Internationale Katholische Zeitschrift - Rodenkirchen
Irén	Irénikon - Chevetogne
Istina	Istina - Paris

IThQ The Irish Theological Quarterly - Dublin
IusCan Ius Canonicum

J

JBL Journal of Biblical Literature - Philadelphia
JJS Journal of Jewish Studies - London
JLW Jahrbuch für Liturgiewissenschaft - Münster
JTCh Journal for Theology and the Church - New York
Jud Judaica - Zürich

K

KerDo Kerygma und Dogma - Göttingen

L

LMD La Maison-Dieu - Paris
LThK Lexikon für Theologie und Kirche - Freiburg i. Br.
LumVie Lumière et Vie - Lyon
LumVit Lumen Vitae - Bruxelles

M

MAH Mélanges d'archéologie et d'histoire - Paris
MCOM Miscelánea Comillas - Comillas/Santander
MedS Medieval Studies - Toronto
MF Miscellanea Francescana - Roma
MScRel Mélanges de Science Religieuse - Lille
MusHelv Museum Helveticum - Basel
MüTZ Münchener Theologische Zeitschrift - München

N

N Notitiae - Roma
NRT Nouvelle Revue Théologique - Louvain
NT Novum Testamentum - Leiden
NTD Das Neue Testament Deutsch - Leipzig
NTS New Testament Studies - Cambridge
NVet Nova et Vetera - Fribourg, Suisse

O

ÖAKR Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht - Wien
OrBiLov Orientalia et Biblica Lovaniensia - Louvain
Orientg Orientierung - Zürich
OrSyr L'Orient Syrien - Paris

P

PalCl Palestra del Clero - Rovigo
ParLi Paroisse et Liturgie - Bruges
ParVi Parole di Vita - Torino-Leumann
PerRMCL Periodica de re morali canonica liturgica - Roma
Ph Phase - Barcelona
PhJ Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft - Fulda
PL Paroisse et Liturgie - Ottignies
Prot Protestantesimo - Roma

Q

QL Les questions liturgiques et paroissiales: dal 1972 Questions Liturgiques - Louvain
1Q, 2Q ecc. Prima, seconda ecc. grotta di Qumrân
QuatFleuv Les quatre Fleuves - Paris

R

RAM	Revue d'Ascétique et de Mystique - Toulouse
RasT	Rassegna di Teologia - Milano
RB	Revue Biblique - Paris
RBibIt	Rivista Biblica Italiana - Brescia
RClerIt	Rivista del Clero italiano - Milano
RD	Il Regno Documentazione - Bologna
RDC	Revue de Droit Canonique
RechBib	Recherches Bibliques - Paris
REDC	Revista Española de Derecho Canónico
ReeSR	Recherches de Science Religieuse - Paris
RET	Revista Española de Teologia - Madrid
RFN	Rivista di Filosofia neoscolastica - Milano
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart - Tübingen
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique - Louvain
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RicBibRel	Ricerche Bibliche e Religiose - Milano
RL	Rivista di Liturgia - Torino-Leumann
RNPh	Revue néoscolastique de philosophie - Löwen
ROC	Revue de l'Orient chrétien - Paris
RPhL	Revue philosophique de Louvain - Louvain
RPL	Rivista di Pastorale Liturgica - Brescia
RScPhlT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques - Le Saulchoir
RScRel	Revue des Sciences Religieuses - Strasbourg
RTAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale - Louvain
RThom	Revue Thomiste - Paris
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie - Lausanne
RTLow	Revue Théologique de Louvain - Louvain
RTM	Rivista di Teologia Morale - Bologna
RUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa - Ottawa

S

SA	Studia Anselmiana - Roma
SacDoc	Sacra Doctrina - Torino-Leumann
SacEr	Sacris Erudiri - Steenbrugge
Sal	Salesianum - Torino
Sap	Sapienza - Istituto Teologico Domenicano - Napoli
ScE	Sciences Ecclésiastiques - Montréal
Schol	Scholastik - Freiburg i. Br.
SciEsprit	Science et Esprit - Montréal/Bruges
ScriptVict	Scriptorium Victoriense - Vitoria, España
ScuolC	La Scuola Cattolica - Venegono-Varese
SDB	Supplément au Dictionnaire de la Bible - Paris
Sem	Semitica - Paris
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament - München
StMd	Studium - Madrid
StMis	Studia Missionalia - Roma
StMor	Studia Moralia - Roma
StPatav	Studia Patavina - Padova

StPatrist Studia Patristica - Berlin Ost
StTh Studia Theologica - Lund
SZ Stimmen der Zeit - Freiburg i. Br.

T

TAik Teologinen Aikakauskirja - Helsinki
TGegw Theologie der Gegenwart in Auswahl - Bergen-Enkheim bei Frankfurt
TGl Theologie und Glaube - Paderborn
THAT Theologisches Handwörterbuch zum AT - München
TheolExhNF Theologische Existenz heute (Neue Folge)
ThR Theologisches Rundschau - Tübingen
ThZ Theologische Zeitschrift - Basel
TLZ Theologische Literaturzeitung - Berlin
TPhil Theologie und Philosophie - Freiburg i. Br.
TPQ Theologisch-praktische Quartalschrift - Linz, Oesterreich
TPres Teologia del Presente - Torino
TQ Theologisches Quartalschrift - Tübingen/München
TRu Theologische Rundschau - Tübingen
TS Theological Studies - Woodstock, Md.
TThZ Trierer Theologische Zeitschrift - Trier
TViat Theologia Viatorum - Berlin
TVida Teología y Vida - Santiago de Chile
TWNT Theologisches Wörterbuch zum NT - Stuttgart
TyndB Tyndale Bulletin - Cambridge, England
TZ Theologische Zeitschrift - Basel

V

VD Verbum Domini - Roma
ViPe Vita e Pensiero - Milano
VS La Vie Spirituelle - Paris
VSa Verbum Salutis
VT Vetus Testamentum - Leiden
VV Vérité et Vie - Strasbourg

W

WA M. Luther, Werke Kritische Gesamtausgabe - « Weimarer Ausgabe »

Z

ZAM Zeitschrift für Aszese und Mystik - Würzburg
ZAW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft-Berlin
ZevKR Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht - Tübingen
ZKT Zeitschrift für Katholische Theologie - Wien
ZMR Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft - Münster
ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche - Berlin
ZRGKa Zeitschrift für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung)
ZTK Zeitschrift für Theologie und Kirche - Tübingen

Abbreviazioni bibliche

Ab	Abacuc
Abd	Abdia
Ag	Aggeo
Am	Amos
Ap	Apocalisse
At	Atti degli Apostoli
Bar	Baruc
Col	Colossesi
1 2 Cor	1 2 Corinzi
1 2 Cr	1 2 Cronache
	(1 2 Paralipomeni)
Ct	Cantico dei Cantici
Dn	Daniele
Dt	Deuteronomio
Eb	Ebrei
Ef	Efesini
Es	Esodo
Esd	Esdra (1 Esdra)
Est	Ester
Ez	Ezechiele
Fil	Filippesi
Fm	Filemone
Gal	Galati
Gb	Giobbe
Gc	Giacomo
Gd	Giuda
Gdc	Giudici
Gdt	Giuditta
Ger	Geremia
Gio	Giona
Gl	Gioele
Gn	Genesi
Gs	Giosuè
Gv	Giovanni
1 2 3 Gv	1 2 3 Giovanni
Is	Isaia
Lam	Lamentazioni
Lc	Luca
Lv	Levitico
1 2 Mac	1 2 Maccabei
Mc	Marco
Mic	Michea
Ml	Malachia
Mt	Matteo
Na	Naum
Ne	Neemia (2 Esdra)
Nm	Numeri
Os	Osea
Pro	Proverbi
1 2 Pt	1 2 Pietro
Qo	Qoèlet (Ecclesiaste)
1 Re	I Re (3 Re)
2 Re	II Re (4 Re)
Rm	Romani
Rt	Rut
Sal	Salmi
1 Sam	I Samuele (1 Re)
2 Sam	II Samuele (2 Re)
Sap	Sapienza
Sir	Siracide (Ecclesiastico)
Sof	Sofonia
Tb	Tobia
1 2 Tm	1 2 Timoteo
1 2 Ts	1 2 Tessalonicesi
Tt	Tito
Zc	Zaccaria

ECCLESIOLOGIA

SEVERINO DIANICH

I/ ALCUNE LINEE DELLO SVILUPPO STORICO: 1/ Orientamenti ecclesiologici del Nuovo Testamento. 2/ L'ecclesiologia simbolica dei Padri. 3/ L'ecclesiologia sociologica del Medioevo e della Controriforma. 4/ L'ecclesiologia « romantica ». 5/ L'ecclesiologia sacramentaria. - II/ PROBLEMATICA ATTUALE: 1/ Il problema dello strumento ermeneutico. 2/ Ecclesiologia fra apologetica ed ecumenismo. 3/ Il problema del futuro: chiesa e storia.

I/ ALCUNE LINEE DELLO SVILUPPO STORICO

1/ Orientamenti ecclesiologici del Nuovo Testamento

La chiesa è un'esperienza vissuta dalle prime generazioni cristiane ancor prima che la coscienza della fede la possedesse in maniera riflessa e ragionata. Ad un certo punto la riflessione sull'esperienza ecclesiale comincia, e comincia già nel Nuovo Testamento: è l'ecclesiologia neotestamentaria. Non c'è da aspettarsi, ovviamente, che gli scritti canonici pervengano ad una visione sistematica, unitaria e completa, anche se dal punto di vista dei contenuti essi ci offrono i più preziosi dati della fede. Ciò non toglie infatti che la riflessione ecclesiologica neotestamentaria, dal punto di vista degli schemi teologici e degli strumenti della riflessione, rimane per forza di cose frammentaria, occasionale, incipiente. Per questo possiamo parlare solo di orientamenti ecclesiologici del Nuovo Testamento.

a) *Una prospettiva attualistica*

C'è un modo di intendere la chiesa molto legato all'esperienza diretta della vita comunitaria: dal fatto di vivere insieme, di pregare e di operare in comune, di cooperare ciascuno al bene di tutti e alla costruzione della comunità si ricava il senso dell'esistenza della chiesa. Si veda per esempio come si sviluppa nella 1 Cor l'immagine del corpo e la mistica intuizione che la chiesa è il corpo di Cristo. L'esperienza del pane eucaristico ne è all'origine: «Il pane che spezziamo non è comunione al corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi tutti siamo un solo corpo, poiché tutti partecipiamo a quest'unico pane» (10, 16 s.). Questo corpo di Cristo, che è la comunità, vive perché animato dall'azione incessante, molteplice ed imprevedibile dello Spirito. Dallo Spirito viene la parola della fede: «Gesù Signore», in forza della quale siamo chiesa, dallo Spirito viene il battesimo dal quale nasce il corpo di Cristo e dallo Spirito provengono continuamente gli svariati e indefiniti doni attraverso i quali ciascuno rende alla chiesa un suo proprio servizio, nella varietà delle funzioni e nell'unità della vita (12 - 14). L'insistenza sull'azione libera ed incoercibile dello Spirito è collegata indubbiamente in Paolo a tutta la sua polemica contro la mortificante concezione che voleva riportare il cristianesimo alla costrizione della legge, alla determinazione mortale della lettera, alla deludente fiducia nelle opere dell'uomo invece che nella continua azione salvante di Dio (Rm 3,

21-31; 8; Gal 2, 16 - 3, 5). In questo ambito si spiega perché la chiesa del primo epistolario paolino, escluse cioè le Pastorali, si presenta in maniera così scarsamente strutturata, più come un libero evento che lo Spirito continuamente suscita, che come un organismo sociale stabilmente strutturato e ben definito nelle sue articolazioni.

Assai vicina a questo modo di intendere la chiesa sembra essere la 1 Gv. Suo tema dominante è quello della comunione. Per Giovanni è una comunione con Dio, un abitare nella luce, che si compie quando attraverso l'amore si è in comunione con i fratelli: e tutto questo è un dono dello Spirito (4, 10-13). Un altro segno dello Spirito, oltre all'amore dei fratelli, è la confessione di fede in Gesù Cristo, venuto da Dio e realmente venuto in carne (4, 2 s.). Infatti la comunione nasce quando l'apostolo racconta ed annuncia la sua personale esperienza dell'incontro con Cristo e coloro che accolgono l'annuncio di questa esperienza ne diventano partecipi e vivono anch'essi in comunione con Gesù e con il Padre (1, 1-4).

Questo senso attualistico della chiesa è anche legato alla forte tensione escatologica della comunità primitiva: Paolo saluta la chiesa di Corinto come l'assemblea di coloro che attendono la rivelazione di Gesù Cristo, pronti ad andare incontro al giorno del Signore (1 Cor 1, 7 s.). E in quella che si suole chiamare la «preformazione» della chiesa, che è la comunità dei dodici nei Sinottici, la missione è sentita fortemente in una specie di provvisorietà escatologica, espressa in quell'andare senza bastone, senza denaro, senza due tuniche e in quel rapido scuotere la polvere dei piedi di fronte agli uomini che rifiutano il vangelo, perché esso sia subito annunciato ad altri pronti ad accoglierlo (Mc 6, 7-11; Lc 9, 1-6). Del resto i dodici sono esplicitamente configurati come i giudici escatologici dell'ultimo raduno delle dodici tribù di Israele (Mt 19, 28).

b) *Una prospettiva storica*

In Paolo stesso la prospettiva attualistica della chiesa non è affatto l'unica. L'evento infatti è sempre pensato come radicato nel kerygma e non si dà evento di salvezza che non si compia nella fedeltà a quel vangelo che fin dall'inizio fu predicato dall'apostolo. Vedi il c. 15 di 1 Cor. Quindi il segno principale dell'autenticità dell'evento suscitato dallo Spirito e della stessa missione dell'apostolo è la confessione di «Gesù Signore» e la fedeltà al messaggio nella sua pronuncia originaria e comune a tutti gli apostoli (1 Cor 12, 3; 14, 36; 15, 2; Gal 1, 8; 2, 2). La stessa teologia della comunione di 1 Gv pone a fondamento della chiesa l'annuncio di quel Cristo che l'apostolo ha visto con i propri occhi e toccato con le proprie mani (1 Gv 1, 1-4; cfr. 4, 2 s.). C'è quindi nel Nuovo Testamento la preoccupazione di collegare l'evento ecclesiale alla sua radice storica che è primariamente l'annuncio apostolico e, al di là di esso, l'evento stesso della vita, morte e risurrezione di Cristo.

Questa preoccupazione è assai evidente nel vangelo di Matteo. Qui la edificazione della chiesa viene attribuita esplicitamente a Gesù di Nazaret, nel celebre episodio di Cesarea di Filippo (16, 13-20), e certi elementi della disciplina della comunità, compreso il potere di legare e di sciogliere, cioè di giudicare e definire le cose della chiesa in rapporto al Regno, vengono scrupolosamente legittimati con l'appello ai detti di Gesù, che vengono ricuperati con cura dalla tradizione (18, 15-18). Sulla stessa linea si colloca la sorprendente rivalorizzazione della legge, che sembra quasi voler opporre un Cristo ben inserito nella storia e preoccupato del concreto modo di vivere della sua chiesa, in opposizione ad un kerygmatismo ristretto che proclama un puro Signore celeste, disancorato dalla storia e appellante ad un'esistenza da nuovo eone, completamente spiritualizzata, di tipo gnostico (5, 17-19). A questa necessità di rifondarsi sui detti del Gesù prepasquale ed anche, in un certo modo, sulla tradizione della legge riformulata da Cristo, sembra riferirsi la raccomandazione all'osservanza di «tutte quelle cose» che Gesù aveva insegnato (28, 20) e l'elogio dello scriba degno del regno, capace di tirar fuori dal suo tesoro cose nuove e cose antiche (13, 52).

Se Matteo dà alla chiesa una prospettiva storica in rapporto al suo passato, Luca pare voglia disegnarla soprattutto nella preoccupazione del futuro. È noto il singolare disegno teologico del suo vangelo che orienta tutta la vicenda verso Gerusalemme, il luogo dell'evento escatologico che già si compie nella morte e risurrezione di Cristo, e dal quale si diparte la missione degli apostoli che dovrà espandersi fino ai confini della terra prima che il Signore ritorni per stabilire definitivamente il Regno. Così Luca vede aperto davanti alla generazione apostolica *il tempo della chiesa* e gli Atti si impegnano a descriverne i primi passi, guidati dallo Spirito, e orientati alla costruzione di una comunità ben strutturata e capace di affrontare il futuro. Su questa linea sta la concezione dei

dodici come una struttura collegiale determinata che ha il compito di testimoniare del Cristo prepasquale e del risorto (At 1, 15-26). Battesimo, eucaristia, imposizione delle mani segnano lo sviluppo della chiesa e della sua missione. Il rapporto fra la tradizione giudaica e le nuove esigenze dei cristiani provenienti dal paganesimo viene regolamentato. La chiesa di Gerusalemme ha, accanto agli apostoli, un suo presbiterio. E il ministero dei presbiteri viene indicato come necessario a tutte le chiese, perché esse non restino prive della guida pastorale quando gli apostoli verranno a mancare (2, 37-39. 42; 6, 1-6; 13, 1-3; 15, 5-29; 14, 23; 20, 17-38). Questo modo di pensare alla chiesa con la preoccupazione per il suo futuro, soprattutto per la sua fedeltà storica al messaggio originario da cui è nata, domina quindi tutto il discorso delle lettere pastorali, dove il senso del «deposito» e della «tradizione» costituiscono la preoccupazione dominante.

c) *Una prospettiva cosmico-misterica*

L'evento della comunità di fede, la più piccola e modesta che esista, si riconduce non solo alla vicenda del Cristo, ma ad un disegno di Dio più antico ancora e conglobante il destino di tutto l'universo. Il vangelo e tutta la vicenda di salvezza che la chiesa sta vivendo è infatti per Paolo lo svelarsi del disegno eterno della creazione, consistente nel progetto di «riunire l'universo intero sotto un solo capo, il Cristo» (Ef 1, 10). Questo disegno salvifico che fa del Cristo il centro, la forma perfetta, il destino dell'universo, deve realizzare in maniera evidente ciò che in maniera nascosta è già la creazione, poiché egli è «il primogenito di ogni creatura, perché in lui tutto è stato creato... Tutto è stato creato per mezzo di lui e per lui ed egli è avanti a tutto» (Col 1, 15-17). Ed ecco che i due testi paolini che presentano la posizione centrale del Cristo nell'universo si concludono, in maniera inaspettata, con il riferimento alla chiesa: Ef 1, 22: «Egli (il Padre) ha messo tutto sotto i suoi piedi e l'ha posto, al vertice di tutto, come capo alla chiesa che è il suo corpo»; Col 1, 18: «Ed egli è il capo del corpo che è la chiesa». In ambedue i passi la chiesa è definita con l'immagine del corpo. Il Cristo è il capo dell'universo, ma quando se ne vogliono definire più chiaramente i rapporti con la realtà, allora il discorso si fa cautamente determinato. Infatti per la chiesa il Cristo è veramente il capo, a tutti gli effetti, ed essa non esiste senza di lui, né vive staccata da lui, mentre il mondo attende ancora di essere riunito sotto questo capo, di essere sottomesso, nella folla caotica e ribelle delle sue potenze, all'unico suo Signore che è Gesù Cristo. Così la comunità è sempre qualcosa di più di se stessa, perché è il segno di ciò che deve essere e sarà il mondo, ricondotto all'unità del disegno della creazione. Ritroviamo questa prospettiva ecclesiologica nell'Apocalisse, dove il nuovo Israele è «folla immensa che nessuno può contare, di tutte le nazioni, tribù, popoli e lingue» (7, 9) e dove al centro della grande battaglia della storia sta la donna partoriente, immagine della chiesa, insidiata dal dragone ma sicura della finale vittoria (12, 1-10).

2/ L'ecclesiologia simbolica dei Padri

L'ultima delle prospettive ecclesiologiche del Nuovo Testamento sembra aver determinato più delle altre la letteratura patristica sulla chiesa. Infatti la prospettiva attualistica si è piuttosto concentrata intorno al tema dell'eucaristia, creando il celebre assioma: «La chiesa fa l'eucaristia e l'eucaristia fa la chiesa». Sarà soprattutto la tradizione orientale a fare tesoro di questa idea sviluppando così soprattutto un'ecclesiologia della chiesa locale. La prospettiva storica sfocerà nella tematica della tradizione e della successione apostolica, con l'episcopato come garante dell'ortodossia, dell'apostolicità delle chiese e della loro comunione cattolica. La prospettiva misterica invece resterà vasta e dominante nella riflessione dei Padri. Anzi, anche la prima teologia dell'episcopato, quella che troviamo in Ignazio di Antiochia, procede attraverso una lettura di tipo misterico. Infatti il ruolo del vescovo è illustrato con la frequente e vigorosa immagine che ne fa il *typos* del Padre: la chiesa convocata intorno a lui è immagine della convocazione salvifica di tutti gli uomini, che Dio opera nel suo disegno di salvezza. Il padre di Gesù Cristo è il vescovo universale e la sottomissione al vescovo è sottomissione alla grazia di Dio (*Ad Magn.*, II, 1; III, 1). Il vescovo presiede *eis typon* (o *eis topon:* al posto) di Dio (*Ad Magn.*, VI, 1). I diaconi, come servitori della chiesa sono immagine di Gesù, i presbiteri sono simbolo degli apostoli e il vescovo è sempre «tipo» del Padre (*Ad Trall.*, III, 1).
Fin qui però si tratta di interpretazioni tipologiche di carattere parziale, anche se già interessanti per capire il taglio peculiare della riflessione patristica. Ma la prospettiva misterica dà luogo soprattutto ad una visione ecclesiologica

globale, nella quale attraverso il linguaggio immaginifico dei simboli, si cerca di penetrare al di là del fenomeno esistenziale delle comunità o della chiesa «cattolica» per cogliere soprattutto quegli aspetti che svelano nella chiesa il mistero più grande di essa. Si punta così essenzialmente alla scoperta del suo posto nell'economia della salvezza e quindi della sua relazione con il Cristo da un lato e con il mondo dall'altro. Lo strumento principale di questa teologia è il tipo o il simbolo: l'ispirazione della storia biblica, l'esperienza liturgica dei sacramenti, la esigenza della prospettiva misterica di dire sempre qualcosa di più, sempre un al di là del visibile, una molteplicità, spesso dialettica, di significati, e inoltre il profondo influsso del platonismo e del neoplatonismo sulla cultura dei Padri, determinano questo modo di procedere che permetterà loro intuizioni profonde per una teologia molto libera, dinamica e ricchissima di poesia.

Questa teologia di immagini ha un suo primo importante filone nella tipologia biblica. Si riprendono prima di tutto quelle immagini veterotestamentarie che il Nuovo Testamento vede compiute in Cristo: per esempio, l'antica figura della vigna dall'uva acerba, anche se curata con amore da Dio, che è sostituita da Cristo, vite vera, e dalla fecondità di coloro che sono innestati in lui, oppure l'immagine dello sposalizio di Jahvé con Israele, sposa adultera, superato dalle nozze del Cristo con la chiesa. Queste suggestioni bibliche sono assunte con enormi amplificazioni e complicazioni, come si può vedere, a proposito dell'immagine della vigna, in questo testo di Asterios il Sofista: «La vigna divina è anteriore ai secoli, è uscita dal sepolcro e ha portato come frutti i nuovi battezzati come dei grappoli di uva sull'altare. La vigna è stata vendemmiata e l'altare come un pressoio è stato riempito di grappoli. Vignaiuoli, vendemmiatori, racimolatori, cicale cantanti ci hanno mostrato anche oggi in tutta la sua bellezza il paradiso della chiesa. E chi sono i vendemmiatori? I neofiti e gli apostoli. Chi sono le cicale? I nuovi battezzati, molli di rugiada all'uscire dalla piscina, che si riposano sulla croce come su un albero, si riscaldano al sole di giustizia, brillano dello Spirito e cinguettano le cose spirituali» (*Hom.*, XIV). Questo testo raccoglie in un insieme lirico una molteplicità di passaggi, come l'accostamento della vigna al giardino del paradiso con i suoi quattro fiumi irriganti la terra e che sono i quattro vangeli (IPPOLITO ROM., *Comm. Dan.*, I, 17. Anche in CIPRIANO, *Ep.*, LXXIII, 10), o il riferimento all'albero piantato lungo il fiume del salmo 1, dove il fiume è il battesimo (cfr. GIUSTINO, *I Apol.*, XL, 8 s.), o ancora il richiamo all'albero della croce, già presente in IGNAZIO (*Ad Trall.*, XI, 1 s.). Un altro esempio tipico di amplificazione di una tipologia biblica è il passaggio dal tema del matrimonio con Jahvé a quello della chiesa come «casta meretrix», che si sviluppa intorno alla figura di Rahab, la meretrice che ospita gli esploratori della terra promessa (Gs 2, 1-21; 6, 17-25) e ottiene la salvezza della sua casa nella distruzione di Gerico. Si veda questo testo di GREGORIO DI ELVIRA: «Perché proprio Rahab? Io penso che ciò non sia stato casuale ma voluto da una ragione profetica. Infatti in molti passi della Scrittura incontro questa meretrice, non solo come ospite dei santi, ma addirittura come sposa. Ecco Osea, il profeta del tutto irreprensibile, cui il Signore comanda di prendere in moglie una meretrice..., e lo stesso Signore, che è il nostro salvatore, seduto presso un pozzo della Samaria a discorrere con una meretrice... E infine è ancora una meretrice che lava con le sue lacrime i piedi del salvatore... Questa Rahab, quantunque chiamata meretrice, porta in sé profeticamente i sacramenti della chiesa-vergine... da prostituta qual era prima essa diventa una vergine» (*Tractatus Origenis de libris S. Scripturae*, Paris 1900 pp. 128-133). Arditamente la chiesa è paragonata alla meretrice anche perché accoglie tutti coloro che vengono a lei: «Quella meretrice celebrata dalla fede ed esaltata... rappresenta la chiesa radunata e continuamente ancora da radunare in mezzo ai pagani... I messaggeri avevano riposato presso di lei ed essa ne ristorò l'animo aprendo loro la sua porta mediante la recezione della parola di salvezza» (RUPERTO DI DEUTZ, *De opere Trinitatis. In Josue* 10, PL 167, 1008-9). Infine l'immagine coglie anche il mistero del peccato della chiesa, santificata dal suo sposo Cristo, ma sempre esposta al tradimento: «Quello che abbiamo sempre detto di Gerusalemme si riferisce alla chiesa... Se la miserabile Gerusalemme, nella quale dovrebbe dominare la visione della pace, accetta qualcosa di simile, allora il suo alto sentire, il suo nobile parlare si convertono in ignominia. E invece che al suo sposo si presenta ai suoi amanti ornata proprio con gli ornamenti con i quali era stata rivestita dalla bontà eccessiva del suo sposo» (S. GIROLAMO, *In Ezech.* 16, PL 25, 148D-149B).

Oltre alle amplificazioni di tipologie bibliche già esplicite nella Scrittura, i Padri ci presenta-

no letture tipologiche nuove, magari suggerite dagli schemi simbolici ellenistici, come per esempio quello di Elio e Selene trasferito nella coppia Cristo-chiesa e frequentemente adottato nell'esegesi dell'opera dei sei giorni della creazione. Nasce allora una splendida mistica lunare che gioca sull'idea dell'astro che riceve la luce del sole, sul fenomeno del novilunio e dell'eclisse come morte della luna nel suo abbraccio con il sole, del tramonto della luna per dar luogo al sorgere del sole, e infine sul tema della fecondità della luna suggerita dalla notte rugiadosa e dalla crescita delle maree. Il novilunio, l'eclisse e il tramonto della chiesa sono il simbolo del suo morire al mondo, della sofferenza, della caduta e del martirio: è un morire in Cristo per la vita, come la luna che muore nel sole per ricaricarsi della sua luce più splendida. «Anche la chiesa come la luna perde e riacquista il suo splendore, ma proprio nel decrescere aumenta... dalle sue pene cresce e per esse merita di ingrandirsi, quando diminuisce nelle persecuzioni e si incorona del martirio dei confessori» (S. AMBROGIO, *Hexaemeron* 4, 8, 32).

Ci sono infine tessuti simbolici ricchissimi e dalle infinite variazioni ricavati direttamente dal mondo dei miti greci o dall'esperienza quotidiana. Si pensi alla mistica nautica, nei suoi rapporti con i miti del mare e in particolare con il mito omerico di Ulisse e le sirene. Ecco qui un testo di S. Massimo vescovo di Torino: «L'albero sulla nave è la croce nella chiesa che sola va incolume in mezzo ai naufragi, lievi o gravi, del mondo. In questa nave chi si lega all'albero della croce o si tura le orecchie con le sacre scritture non dovrà temere la dolce tempesta della lussuria» (*Hom.* 49, I, PL 57, 339D-340B).

La letteratura ecclesiologica patristica è ricchissima ed è stata studiata solamente in singoli settori. Qui ho cercato di ricordare qualche spunto, ricavato dagli studi che saranno citati nella bibliografia. Forse è soprattutto interessante osservare come il linguaggio simbolico permetta ai Padri un discorso molto vasto e profondo sulla chiesa, capace infine di coglierne la misteriosa dialettica interna, che altre teologie più razionali e di carattere deduttivo invece mortificheranno. La dimensione misterica della chiesa fa sì che la sua esistenza possa essere letta da infiniti diversi punti di vista e possa essere attraversata dall'intelligenza in infinite diverse direzioni, sempre approdanti a qualche aspetto vero della realtà, da comporsi dialetticamente con gli altri.

3/ L'ecclesiologia sociologica del Medioevo e della Controriforma

Preparata dall'esperienza orientale, dove fu meno sentito l'influsso del primato papale e ben più quello dell'imperatore, con la conseguenza di un più rapido superamento della profonda antinomia fra chiesa e società civile, l'epoca carolingia presenta un'immagine di chiesa, di fatto coincidente con l'immagine della società che è ormai una «societas christiana». L'antica dialettica che opponeva la chiesa al mondo pagano e all'impero dei persecutori, e poi anche lo sforzo di compenetrazione con il nuovo mondo dei barbari, sono fenomeni ormai chiusi e la cultura dei secoli VIII e IX gioca completamente sull'idea di un mondo occidentale unito nel quadro del sacro romano impero. Il nuovo impero, contrariamente all'antico, non è estraneo, né tanto meno ostile alla chiesa: è un impero cristiano nel quale l'imperatore assume esplicitamente il ruolo di un ministero ecclesiale, significato anche dalla sua consacrazione liturgica. Alla riflessione teologica allora qui sovveniva l'immagine di Cristo re e sacerdote, il cui ministero si rendeva visibile nella chiesa attraverso il potere sacerdotale del papa e quello regale dell'imperatore. Due poteri distinti, ma protesi al medesimo fine della costruzione della chiesa e della salvezza delle anime. A questa mentalità dominante reagirà la riforma di Gregorio VII: di fronte al potere dell'imperatore sulla chiesa ed alla decadenza del papato, si sente il bisogno di far emergere l'originalità della chiesa: essa non è semplicemente una parte dell'impero, ma è la sposa di Cristo, che Dio «vuole libera non serva» (cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Ep.* 235, 243, 249, 262, ed. F. S. SCHMITT IV, 143, 153 s., 159 s., 177). Questa operazione di fatto diventa possibile solamente contrapponendo al potere dell'imperatore il potere del papa ed esaltando la rigorosa unità della chiesa, a scapito dell'autonomia delle chiese locali e dell'episcopato, intorno alla sede romana e al suo vescovo, ormai definito da S. PIER DAMIANI «vescovo universale di tutte le chiese» (*Opusc.* 23, 1; PL 145, 474 C).

Così d'ora in poi gran parte dell'ecclesiologia giocherà sulla contrapposizione dei due poteri, quello del papa e quello dell'imperatore, e sulla concezione di chiesa e società come due entità parallele e concorrenziali l'una con l'altra. Ne deriveranno due conseguenze importanti, che mostreranno solo in seguito tutta la loro portata. La prima è che la società civile sarà così in-

tesa sempre più in maniera laica, con natura e struttura propria e libera dall'influenza della chiesa, nonostante che le intenzioni dei riformatori gregoriani e della chiesa dei secoli successivi vadano nella direzione contraria. La seconda conseguenza è che, poiché la società civile non è più la società pagana dei primi secoli, né è ancora la società laica e pluralistica dell'età moderna, ma è concretamente lo stesso popolo cristiano, la chiesa apparirà sempre di più come la pura struttura gerarchica e non già il popolo dei credenti. Così avviene che in realtà il conflitto non è tra chiesa e società civile, bensì tra potere ecclesiastico e potere civile, restando il popolo cristiano più oggetto che soggetto del contendere. Teologia, canonistica e politica qui si intrecciano profondamente con il risultato, nel campo teologico, di spingere da un lato, per contrapposizione, movimenti laicali e pauperisti ad accentuare il senso della chiesa come *congregatio fidelium,* fino al terminale approdo all'ecclesiologia protestante, e d'altro lato di una accentuazione sul fronte cattolico più ortodosso di quegli aspetti societari e gerarchici che fanno della chiesa una realtà assimilabile, secondo una celebre espressione del Bellarmino, al regno di Francia o alla repubblica di Venezia. Dopo la Riforma, alle esigenze della contrapposizione all'impero, che si era trasformata in una contrapposizione alle autonomie crescenti di una società che si faceva sempre più laica, si aggiunge la necessità di cogliere i segni della vera chiesa nel suo volto visibile di fronte alla affermazione protestante di una chiesa presente soprattutto nell'interiorità nascosta di coloro che credono in Cristo. Queste tendenze si radicalizzano sempre di più nella ecclesiologia postridentina e pervengono fino ai nostri giorni nella tradizione della letteratura manualistica scolastica, dove la categoria dominante per interpretare la chiesa è semplicemente quella di «società» nella sua definizione desunta dall'osservazione sociologica e dalla riflessione filosofica. In questa interpretazione la comunità dei fedeli è semplicemente la *causa materialis,* la causa finale è la salvezza delle anime intesa in senso spiccatamente individualista, la causa formale è l'unione sociale, non altrimenti definibile se non in forza di quell'autorità gerarchica che la crea con il suo potere e che è così la causa efficiente della chiesa stessa (cfr. T. ZAPELENA, *De ecclesia Christi,* vol. I, Roma 1950, p. 68). È interessante osservare come, essendo la comunità pura materia dell'essere chiesa, essendo il fine ultraterreno, invisibile ed individuale, essendo la convergenza al fine data essenzialmente dall'essere la comunità sottoposta all'autorità, quest'ultimo elemento resta l'unico interessante per l'ecclesiologia. Così giustamente è stato osservato che l'ecclesiologia si trasforma in una *gerarcologia.* E questo è un fatto che si può immediatamente verificare scorrendo l'indice di un trattato *de ecclesia* della manualistica postridentina, anche assai recente.

4/ L'ecclesiologia «romantica»

Il secolo XIX registra nella cultura europea una vigorosa reazione all'illuminismo ed al suo razionalistico procedere per idee chiare e distinte o per percezioni verificabili e classificabili: è il movimento romantico. Il suo senso del mistero, il suo vitalismo, la concezione organica dell'universo, l'amore delle alte tradizioni medioevali ricche di saghe dove anche la foresta e la pietra vive e si muove, tutto questo costituisce il clima culturale di una svolta ecclesiologica che sarà determinante anche per la teologia dei nostri giorni.

In questo clima l'opera di J. A. Möhler insegue, assieme alla scuola di Tubinga, due linee ecclesiologiche nuove ed antiche, quella dell'unità e quella dell'incarnazione. Non si ritiene più possibile parlare della chiesa come del regno di Francia o della repubblica di Venezia, perché la struttura sociale della chiesa non è una realtà autonoma da quello che è il suo mistero interiore di fede, la presenza dello Spirito, l'animazione della grazia. Si tratta quindi di scoprire il principio dell'unità tra i principi vitali interiori della chiesa e la sua struttura esteriore: questo principio dell'unità è lo Spirito divino. Ma poiché è lo Spirito del Figlio incarnato, da esso emana l'articolazione di un corpo visibile che è la chiesa, dove i dati visibili sono, come la carne di Cristo, l'elemento storico significante e portante il mistero dello Spirito, nascosto nella coscienza interiore della chiesa.

Si ritorna così in un certo senso all'ecclesiologia misterica dei padri, anche se la loro ampia simbologia qui si restringe ad una sola immagine, quella del corpo di Cristo. Conforme al clima romantico di questa teologia, l'immagine del corpo non è tanto usata come concretizzazione espressiva di un'intuizione simbolica, ma in un senso fortemente vitalistico, sì che si tratta, in realtà, di ben più di una immagine: «La chiesa visibile è il figlio di Dio ancora oggi apparente fra gli uomini in forma umana, continuamente rinnovantesi, che eternamente ringiovanisce; è insomma la sua persistente incar-

nazione» (J. A. MÖHLER, *Symbolik*, Mainz 1832, ed. crit. J. R. GEISELMANN, Köln-Olten 1958). Questa ecclesiologia penetrerà fino agli schemi preparatori del Vaticano I, però non riuscirà ad imporsi per la forte persistenza degli schemi sociologici e per la prepotenza delle esigenze apologetiche e giuridiche. Comunque da essa fiorirà una vasta letteratura sul «corpo mistico», un nuovo senso della comunità cristiana e del popolo di Dio, la coscienza del sacerdozio dei fedeli e poi il florido sviluppo delle categorie sacramentali al servizio dell'interpretazione ecclesiologica.

5/ L'ecclesiologia sacramentaria

L'intuizione möhleriana di una possibile interpretazione teandrica della chiesa, portata fuori del suo tipico clima romantico, produce un nuovo movimento ermeneutico che si imporrà in maniera notevole nel Vaticano II e che opera con categorie sacramentali. Il termine «sacramento», nella tradizione preconciliare ristretto nell'area semantica rituale, viene riportato all'ampiezza originaria del suo significato, a quel primitivo senso del mistero, come realtà nascosta del disegno divino di salvezza, poi manifestata nell'evento storico di Gesù Cristo e dell'annuncio apostolico. SCHEEBEN (*I misteri del cristianesimo*, Brescia 1953, Freiburg i. Br. 1865[1]) e CASEL (*Il mistero del culto cristiano*, Torino 1966, 1932[1]) sono i precursori di questa ecclesiologica sacramentaria, il primo avendo inquadrato la chiesa nello schema dei misteri fondamentali della Trinità e dell'incarnazione, il secondo con le sue ardite interpretazioni del mistero del culto e dell'anno liturgico come presenza attuale dell'azione storica del Cristo che salva.

In questa ecclesiologia sacramentaria, sviluppata poi da Semmelroth, Schillebeeckx e Rahner, la questione soggiacente è ancora quella dell'unità tra la chiesa visibile e quella invisibile, tra l'anima e il corpo della chiesa, tra mistero e struttura sociale. Dicendo che la chiesa è sacramento, la si definisce nella sua essenziale bipolarità che sempre la muove fra lo spazio interiore di Dio che si comunica agli uomini, in Cristo, per mezzo del suo Spirito, e il livello della realtà sociale, dove la chiesa appare come un gruppo umano, rilevabile dall'esperienza, organizzato e strutturato in forme visibili, in parole, in riti, in fatti storici. Questa riaffermata bipolarità permette di parlare della chiesa come di un evento misterioso che non è tutto nelle sue strutture visibili, che ha le larghe dimensioni del popolo di Dio composto di tutti i giusti della terra, «ecclesia ab Abel», ma allo stesso tempo di individuare nella confessione della fede dei credenti in Cristo, nella vita concreta della comunità cristiana, nella sua liturgia e nelle sue strutture sociali e gerarchiche, l'autentico ed indispensabile segno dell'evento nascosto, ed ancora lo strumento storicamente necessario perché questo evento si riproduca e si estenda nel mondo. Così il concetto di «sacramento» applicato alla chiesa permette di interpretare tutto il sociale come funzionale all'interiore e il mistero invisibile come realmente significato dal visibile e presente efficacemente in esso. Ciò che avviene nei sacramenti rituali così è solamente il vertice di una realtà misterica che si verifica in tutta l'esistenza della chiesa. L'ecclesiologia sacramentaria supera così decisamente ogni tentazione di giuridismo e di sociologismo ed allo stesso tempo non permette fuggitive divagazioni nel mistero dell'invisibile, che svuoterebbero di senso la comunità storica e tutte le sue componenti strutturali. L'elemento societario è indispensabile perché l'evento abbia rilevanza storica e possibilità di accadere al livello storico, ma allo stesso tempo è essenzialmente relativizzato in quanto che tutto il suo senso sta nell'evento interiore di cui esso è solamente il segno e lo strumento.

II/ PROBLEMATICA ATTUALE

1/ Il problema dello strumento ermeneutico

Per il teologo che intende riflettere sulla chiesa e interpretarla, essa si presenta come un insieme di esperienze concrete intrecciato con alcuni dati dogmatici che lo attraversano e lo sostengono. Come penetrare questo oggetto dell'indagine teologica, quali strumenti adoperare, come cercare di pervenire ad una sintesi teologica?

È interessante osservare come l'ermeneutica simbolica della tradizione biblica e patristica sia stata utilizzata con un certo effetto dirompente dal Vaticano II. La *Lumen gentium* comincia a presentare la chiesa attraverso le immagini bibliche dell'ovile, del campo, dell'edificio, della famiglia, del tempio, della città, della sposa (n. 6). Ora, il simbolo dà al linguaggio la capacità di allargare i confini semantici della parola: significa sempre di più

del concetto, contiene intuizioni molteplici e coglie aspetti di per sé anche contradditori o almeno dialettici della realtà. Parlare quindi della chiesa per simboli dà un respiro al ragionamento e lo adegua meglio alla vastità ed alla profondità del mistero. Il simbolo infatti è strumento ermeneutico particolarmente adeguato a quelle realtà dell'esperienza che coinvolgono profondamente la globalità dell'uomo, nei suoi aspetti anche più soggettivi e inesprimibili per idee chiare e distinte. Si veda, per esempio, come è ricco di simboli il linguaggio dell'amore. Così l'ermeneutica simbolica della chiesa ha, come minimo, l'effetto di ridimensionare e relativizzare ogni successiva interpretazione che tenti di inquadrare in schemi più legati alla logica deduttiva, oppure più funzionali alle esigenze sociologiche e giuridiche. La lettura simbolica della chiesa deve però rispettare la natura di questo linguaggio. Nessun simbolo, per esempio, può imporsi come strumento privilegiato o centro di una sintesi complessiva: esso è espressione di una intuizione che attraversa l'oggetto per suo conto in tutta la profondità della sua direzione. Non può quindi escludere infinite altre intuizioni possibili, ugualmente luminose. Inoltre, se nel linguaggio simbolico sono possibili delle deduzioni, si osservi con attenzione che da un simbolo si deducono altri simboli e non già le realtà stesse, e che le nuove intuizioni simboliche dedotte dalle precedenti devono ancora essere utilizzate come strumento di un linguaggio simbolico e non trasferite in schemi concettuali, sociologici o giuridici. Per esempio dall'immagine della chiesa come corpo di Cristo può derivare l'immagine del vescovo come «capo» della sua chiesa o del papa come «capo» della chiesa cattolica, ma il termine «capo» a sua volta è simbolico e non è immediatamente utilizzabile in senso giuridico. Un altro esempio può essere quello del sacerdozio: le immagini rituali del sacerdote, dell'altare, del sacrificio sono efficace raffigurazione simbolica dell'opera di Cristo che, nella sua totale dedizione d'amore, mette gli uomini in comunione con Dio. Da qui si può dedurre una lettura simbolica di tipo sacerdotale dell'opera dell'apostolo che con la sua dedizione totale al servizio del vangelo mette i credenti in comunione con Dio, come fa Paolo in Rm 15, 16, ma non si può dedurre la necessità di un sacerdozio di tipo rituale nella chiesa. In conclusione sembra di dover dire che l'ermeneutica simbolica ha piuttosto la funzione di far scoppiare gli altri schemi interpretativi, rivelandone la fondamentale inadeguatezza, e non può e non deve essere asservita e strumentalizzata da essi o utilizzata dentro l'ambito dei loro procedimenti logici specifici.

Lo schema sacramentario sembra in qualche maniera attingere ispirazione dal discorso simbolico, però tenta di teorizzarlo e di razionalizzarlo. Qui sta forse il suo pregio e il suo limite. La lettura simbolica crea le sue immagini e ne può creare quante ne vuole: la categoria del sacramento raccoglie invece i dati dell'esperienza concreta e visibile della chiesa per metterli in rapporto con la realtà invisibile rilevata e creduta. In quanto questo rapporto è un dato generalissimo che regge tutta la realtà della chiesa, il rilevarlo è operazione abbastanza ovvia: il *fenomeno* chiesa è un segno storicamente visibile ed uno strumento storicamente efficace del mistero interiore della comunione dell'umanità con Dio e in Dio. Se dal piano generale si passa a campi specifici, prima di tutto ci si riferirà ai sacramenti rituali. Qui il rapporto fra il segno e la realtà invisibile è un dato creduto nella fede: *ex opere operato*. Ma questo rapporto, particolarmente segnato da una specie di ineluttabilità della grazia, che può essere solamente creduta, ovviamente non è trasferibile sic et simpliciter ad ogni altro settore dell'esperienza ecclesiale. Prendiamo per esempio quello della Parola. L'annuncio del vangelo è nella chiesa segno della fede, come incontro interiore di adesione a Cristo. Ma ci si domanda se lo schema sacramentale è in grado di fornire un qualche criterio garante di una corrispondenza fra l'autenticità dell'interiore e quella della parola esteriore. Pur pensando a questi rapporti in termini sacramentali non si ha nessun fondamento per dire che ad una confessione di fede corretta corrisponde senz'altro una fede autentica e viceversa, dandosi il caso che vera fede esista sotto proposizioni difettose od errate e viceversa. E ancora, l'annuncio è strumento perché in altri nasca la fede: ma il rapporto è sempre carico di ambiguità, perché non si può dire se è l'abilità del discorso, o la profondità della convinzione o la correttezza della proposizione o la coerenza della testimonianza a garantire l'efficacia della Parola o, assolutamente nessuno di questi, né di altri ipotizzabili elementi del visibile, bensì solo un'azione invisibile della grazia. Questo per dire che lo schema sacramentale in realtà stabilisce un nesso generico, fondato sull'economia dell'incarnazione o su basi antropologiche, tra il visibile e l'invisibile, capace sì di applicarsi a tutta la realtà ecclesiale, ma senza fornire alla riflessione su di

essa alcuna criteriologia, non un vero strumento di discernimento e quindi, tutto sommato, una scarsa intelligenza del dato. Sembra allora che la categoria del sacramento sia strumento utile per una ermeneutica finale del materiale ecclesiologico, quando questo è ormai criticamente indagato e sollecitato con altri strumenti. Cioè più un'ermeneutica catechistica e didattica che propriamente teologica.

L'ecclesiologia ha poi fra le mani varie categorie di origine sociologica per interpretare la chiesa: società, comunità, popolo. Con esse si coglie e si inquadra il fenomeno, sempre con la speranza di poter andare più in là e cogliere la dialettica interna che fa del fenomeno-chiesa un mistero. La categoria più pericolosamente sociologica sembra quella di società: la società infatti esiste solo come strumento per un fine e questo tende a portare il contenuto invisibile del fenomeno al di fuori del fenomeno stesso. Cioè, se la chiesa è una società nella quale i credenti convergono solo per raggiungere il fine della loro salvezza, la chiesa come tale non ha in sé niente di questa salvezza ma è puro strumento perché attraverso ad essa i credenti si salvino: è veramente il massimo grado di secolarizzazione che il «mistero» può sopportare. Così alla chiesa fu possibile porsi in parallelo con la società civile, e addirittura in concorrenza con essa, a titolo della superiorità del suo fine che è il fine ultimo e soprannaturale, superiore ed inclusivo del fine terreno perseguito dallo stato. Ora la categoria di «società» dice realmente alcuni aspetti della chiesa, ma è molto pericoloso farne lo strumento interpretativo principale: prima infatti sarà necessario intenderla come una comunione alla quale si partecipa per libertà e per grazia in forza di una vocazione suscitata dallo Spirito. Essa è già evento di salvezza per chi liberamente lo crede, e non un ulteriore modo di organizzarsi della società civile, intorno ad una superiore autorità, per raggiungere un fine superiore. L'idea di popolo di Dio sembra allora più adeguata ad esprimere la realtà sociale e storica della chiesa. Essa dice l'originalità di essere un popolo riunito non dalla contingenza geografica, né da valori culturali, linguistici o politici, né da programmi sociali o manifesti ideologici, ma da Dio il quale chiama gli uomini alla fede in Cristo e alla realizzazione di una nuova unità fraterna che realizzi e manifesti nella storia la salvezza portata da Cristo. La categoria di «popolo» mette bene in luce l'appartenenza della chiesa alla storia del mondo, attraverso l'aggancio a quello che fu il popolo di Dio prima della venuta di Cristo. Inoltre questo concetto esprime l'esigenza di una strutturazione sociale, indispensabile alla vita di un popolo. Ed ancora, esso non permette di ridurre la dimensione della chiesa a quella di una setta misterica o di limitarne la vocazione a gruppi elitari od a categorie sociali ristrette. Il popolo è una realtà essenzialmente varia, nella quale gli uomini confluiscono da tutte le diverse categorie che compongono la realtà umana. Inoltre il concetto di «popolo di Dio» coglie la chiesa ad un livello più profondo di quello della società, in quanto quest'ultima categoria esprime piuttosto l'insieme di rapporti riflessamente organizzati, che cercano di inquadrare giuridicamente una realtà umana comunitaria preesistente che quindi non è detto venga esaurita dalla sua forma sociale. Così la chiesa-popolo sembra avere confini meno rigorosi della chiesa-società e comprendere in sé anche comunità e singole coscienze che una rigida inquadratura sociale delle condizioni formali di appartenenza alla chiesa escluderebbe. Ciò nonostante il concetto di popolo di Dio, assai onorato dal Vaticano II e diffuso nella letteratura ecclesiologica postconciliare, non si è imposto come strumento ermeneutico principale per un'intelligenza globale della chiesa. Forse il motivo consiste nel fatto che l'idea oscilla un po' fra l'essere un'immagine, la suggestiva immagine del popolo in cammino nel deserto verso la terra promessa, e l'essere una precisa categoria sociologica. L'idea di popolo, formalizzata in maniera più precisa, tende a risolversi in quella di società; non formalizzata, tende a restare un'immagine che si pone accanto alle altre più proprie del linguaggio simbolico e con tutte le sue caratteristiche.

Sembra che l'ecclesiologia contemporanea, accanto alla categoria del sacramento, preferisca soprattutto quella di «comunità». Rispetto a «società», «comunità» dice di più un evento libero, una comunione di persone in una concreta rete di rapporti interpersonali, dice non solo una organizzazione strumentale per raggiungere insieme un fine estrinseco che i singoli da soli non sarebbero in grado di raggiungere, ma dice piuttosto un insieme di valori consistente già nel ritrovarsi i singoli insieme, nello scambio delle esperienze della fede e nella comune realizzazione di una vita nuova che è già di fronte al mondo segno ed attuazione della salvezza cristiana. Di fronte alla società civile la chiesa-comunità non si pone in parallelo, né in concorrenza, quasi che la sua struttura possa in qualche maniera sovrapporsi a

quella dello stato, ma piuttosto si pone come segno e come un fermento all'interno della società stessa per portarvi la lievitazione dell'originalità cristiana e la cooperazione ad ogni reale progresso della comunità umana. Si potrebbe attribuire a questo strumento ermeneutico dell'ecclesiologia lo stesso difetto che si attribuisce a quello di «società», cioè di essere una categoria sociologica, che quindi non coglie il mistero della chiesa, la sua realtà più profonda dell'incontro interiore con Cristo, della comunione con Dio e dell'evento della salvezza. Indubbiamente ci può essere una interpretazione siffatta della chiesa, secolarizzante quanto quella legata al concetto di società, che la vede come un incontro di cristiani che vivono insieme in forza di valori psicologici, affettivi od operativi più che della realtà misterica della salvezza. Però, mentre nel concetto di chiesa-società i due limiti invalicabili dell'estrinsecismo del fine e della necessità dell'adesione sociale, collegata alla necessità del fine ultimo, riducono necessariamente la chiesa ad una strumentazione, a livello sociale, di un'autorità, di un insieme di norme e di rapporti giuridici, di condizioni formali di appartenenza e di precetti di comportamento, l'idea di chiesa-comunione è capace di esplicitare al suo interno gli elementi tipici del mistero: la libera adesione della fede, la comunione dei credenti fra di loro e con Dio, la crescita della comunità, in forza dello Spirito, come realizzazione e segno dell'umanità nuova. Infatti il Nuovo Testamento ci presenta l'origine della chiesa come l'evento di una comunione suscitata dallo Spirito là dove l'annuncio del vangelo viene accolto nella fede: «Ciò che era fin dal principio, ciò che noi abbiamo sentito, ciò che abbiamo visto con i nostri occhi, ciò che abbiamo contemplato e le nostre mani hanno toccato del Verbo della vita... noi ve lo annunciamo, anche a voi, affinché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è comunione con il Padre e con il suo figlio Gesù Cristo» (1 Gv 1, 1-4). Quindi interpretare la chiesa fondamentalmente come la comunità della fede non significa calarla in una pura forma sociologica. Una comunità non si definisce dal fine a cui tende, ma dai valori che contiene, dal tipo di rapporti interpersonali di cui vive, dalla profondità di comunione che realizza. Così l'originalità della comunità ecclesiale non è data dal fine soprannaturale a cui è orientata, ma già dalla singolarità di quell'annuncio del risorto da cui nasce, dall'animazione dello Spirito che muove alla fede con cui l'annuncio è accolto, dalla dimensione trascendente della comunione che è comunione con Dio mentre è comunione fra uomini. L'idea è veramente così ricca di virtualità da poter costituire il punto di partenza per una scoperta della coerenza logica di tutte le componenti dogmatiche della chiesa. Se c'è un rischio dal quale realmente questa ecclesiologia ha bisogno di guardarsi, è quello di perdere, nell'accentuazione dell'interpersonalismo, il senso cattolico e cosmico del mistero della chiesa. Se però non si dimentica mai che la comunità esiste solo come una continua reciproca comunicazione del mistero di Cristo, si coglierà anche tutta l'ampiezza delle sue dimensioni, nella sua destinazione al mondo e al suo finale destino che è il regno.

In conclusione sembra di dover dire che qualsiasi strumento ermeneutico si adotti, si raggiunge una certa intelligenza di alcuni aspetti reali della chiesa: la letteratura ecclesiologica postconciliare è stata generosa di queste letture parziali. Più ambizioso sarebbe il progetto di reperire uno strumento che possa essere così ricco di virtualità, senza essere così generico da andar bene per qualsiasi contenuto, da potersi collocare al centro del discorso, come un *primum formale* dal quale emani un quadro logico comprensivo ed esplicativo di tutte le componenti essenziali della chiesa. Di simili progetti la letteratura ecclesiologica postconciliare è molto avara.

2/ Ecclesiologia fra apologetica ed ecumenismo

È noto che la tradizione manualistica aveva collocato il tema della chiesa tra quelli di una teologia fondamentale concepita soprattutto in funzione apologetica. Prima di iniziare un discorso teologico che voglia essere cattolico, si diceva, è indispensabile dimostrare, sulla base delle Scritture, che solo nel quadro di una chiesa visibile, strutturata come una società, dotata di organi gerarchici di governo e di un magistero infallibile culminante nel primato papale, si dà una fede vera e quindi è possibile una teologia autentica.

Questa maniera di impostare il discorso ecclesiologico urta oggi contro due serie difficoltà. Prima di tutto appare sempre più chiaro che non è possibile capire la chiesa partendo dal di fuori, dalle sue strutture sociali, senza tenere conto che esse hanno senso solo in rapporto al mistero interiore a cui servono. Per questo sembra impossibile costruire un'ecclesiologia che preceda in tutti i sensi ogni altra riflessione

teologica sul senso dell'incarnazione del Verbo, della salvezza, della prospettiva escatologica della storia. Invece che essere un discorso parziale, la riduzione apologetica dell'ecclesiologia corre il grave rischio di essere un discorso deformante. In secondo luogo, non si vede la legittimità di una riflessione teologica che voglia essere solo giustificativa e legittimante e non anche critica, sulla base dell'appello alle fonti della fede e del dialogo con le diverse esperienze ecclesiali di fatto esistenti, rispetto alle forme storiche che la chiesa cattolica lungo il tempo si è data. Una simile funzione critica, che sembra costituzionale ad ogni sana teologia, postula atteggiamenti e metodi diversi da quello apologetico.

Ciò non toglie che il problema a cui la manualistica intendeva rispondere esista effettivamente. Non si sfugge infatti all'esigenza di un confronto fra le tre grandi tradizioni teologiche confessionali, nel loro diverso modo di concepire la chiesa. Le differenze dogmatiche si riferiscono a diversi argomenti specifici, per esempio, alla dottrina del sacerdozio e dei sacramenti o a quella, ovviamente, del primato papale. Ma relativamente al quadro teologico globale, sembra di poter tracciare quasi tre disegni fondamentali, corrispondenti a tre modi diversi di teologizzare sulla chiesa, quello protestante, quello ortodosso e quello cattolico. Queste schematizzazioni sono solo parzialmente vere: ne va tenuto conto. Però esprimono, grosso modo, certe linee dominanti, che svelano costanti diversità di accento, tanto da poter parlare di vere e proprie tradizioni teologiche confessionali.

L'oriente ha vissuto la fase di formazione dell'unità cattolica fra le chiese locali in maniera assai diversa dall'occidente. La distanza da Roma e dal papato nel momento della sua più forte emergenza e la presenza dell'imperatore con il suo attivismo nella vita della chiesa furono fatti determinanti nello sviluppo della coscienza ecclesiale orientale. D'altra parte non è che l'imperatore svolgesse nella chiesa una funzione uguale a quella del papa, la cui influenza dottrinale si esercitò pur vivacemente anche su queste chiese. Essa piuttosto inseguiva interessi di natura politica e non poteva ignorare che la chiesa era una pedina importante sul suo scacchiere. In conseguenza di una guida papale più ridotta, di un potere imperiale reale, ma di natura secolare, ovviamente grande rilievo acquistò l'episcopato. Si aggiunga un altro elemento importante, di natura culturale: lo spirito contemplativo dell'oriente, l'atmosfera fortemente platonizzante della sua cultura, conducevano spontaneamente all'accentuazione nell'insieme dell'esperienza ecclesiale del ruolo della liturgia e quindi del sacerdozio, come icona della Gerusalemme celeste. Tutti questi elementi conducono pian piano le chiese orientali ad assumere un aspetto diverso da quelle occidentali: esse sono meno immerse, a titolo proprio, negli affari del mondo, e sono fortemente dipendenti, dapprima dall'imperatore, e poi dai diversi poteri locali delle società civili in cui vivono. Il loro ruolo nella società civile è quindi più decisamente caratterizzato dall'aspetto contemplativo della vita: la liturgia vi occupa un posto assolutamente preminente e nella concezione del ministero l'aspetto sacerdotale-cultuale è ancora più assorbente che in occidente. Ne deriva pian piano un modo di intendere la chiesa che la vede realizzata soprattutto e in maniera piena nella celebrazione eucaristica della singola chiesa locale, radunata intorno al suo vescovo. Il servizio della chiesa al Regno sta più nell'annunciarlo e nel significarlo attraverso la santa liturgia che attraverso l'operosità nel mondo. E di questo servizio e di questa significazione la chiesa locale radunata intorno al suo vescovo è realizzazione completa. Così la strutturazione sociale e la comunione gerarchica cattolica unificata sotto il primato del papa, nonché l'attivismo storico-mondano con tutti i suoi conflitti di potere e le disquisizioni teologico-giuridiche, che caratterizza in maniera così forte la storia dell'ecclesiologia occidentale, non determina in maniera rilevante quella orientale. La chiesa orientale si configura soprattutto come la chiesa del sacramento, chiesa locale, chiesa del vescovo, dove la capacità iconica di rendere presente nel mondo il regno di Dio è già completa e non ha bisogno di altri complementi.

All'attivismo politico *cattolico romano*, nelle sue più evidenti degenerazioni di un papato e di un episcopato più preoccupati del potere che del vangelo, reagirà a suo tempo la riforma protestante, ma dando origine ad un orientamento ecclesiologico profondamente diverso da quello orientale. Avrà in comune con esso l'insofferenza di qualsiasi organismo giuridico che pretenda esercitare un potere sulle chiese locali, ma si discosterà decisamente dalla forte coloritura sacramentale dell'ecclesiologia dell'Oriente. Anzi il concetto *cattolico* di sacramento, soprattutto in quel suo punto culminante che vede l'eucaristia come rinnovazione del sacrificio della croce, sarà uno dei punti cruciali della contestazione dei riformatori. Nei sa-

cramenti, si dirà, è ancora la chiesa del potere e della legge a manifestarsi nella sua presunzione di poter disporre di azioni, regolate appunto da norme del diritto, capaci di effetti salvifici, mentre la salvezza viene solo, sempre ed esclusivamente dal Cristo, attraverso il solo atto della fede con il quale il credente affida a lui solo tutto il suo destino. È da questa idea fondamentale che nasce la tradizione ecclesiologica protestante. Nel cuore del discorso è l'atto della fede e quindi il principe fra i dati visibili e storici del cristianesimo è la predicazione del vangelo, dalla quale appunto scaturisce la fede. La chiesa è la comunità che si forma intorno alla Parola, nell'accoglienza della Parola. Questa comunità, in obbedienza alla Parola, celebra i sacramenti che diventano così i segni di una fedeltà alla volontà di Cristo, per cui si può dire che esiste vera chiesa là dove la Parola è fedelmente predicata ed i sacramenti sono fedelmente celebrati. La completa e misteriosa realtà della chiesa è dentro il mistero delle coscienze, per cui si può parlare di una chiesa *abscondita*, e al di là della Parola e dei sacramenti nessuna altra struttura può pretendere di esprimere in maniera esclusiva e totalizzante questa realtà. Il colloquio della fede con Dio non tollera interposte mediazioni: esso chiede solamente di svolgersi normalmente nella comunità dove la Parola e i sacramenti svelano la comunione con Cristo. Prevale così una certa concezione attualistica della chiesa che è sommamente rispettosa della libertà della coscienza e dell'interiorità del mistero della fede, ma che allo stesso tempo rende difficile la realizzazione di quell'unità cattolica che deve essere per il mondo il segno della salvezza del Cristo, che ha le dimensioni della creazione. Della tradizione ecclesiologica cattolica si è parlato come di una «chiesa del diritto», in contrapposizione alla «chiesa del sacramento» e alla «chiesa della Parola». La formula è illegittima se vuol dire che l'ecclesiologia cattolica avrebbe ignorato il ruolo dei sacramenti o del vangelo nella costituzione della chiesa. Essa coglie nel segno se mette in luce il fatto che della fede stessa e della vita sacramentale e, in una parola, dell'esistenza della chiesa, la tradizione cattolica ha sviluppato tanto il discorso sulle condizioni formali della sua autenticità, dell'autenticità della Parola e del sacramento, sì da creare una tendenza formalistica, di tipo giuridico, che della chiesa metteva in luce più gli aspetti formali che quelli esistenziali. Questa preoccupazione di autenticità formale è strettamente legata al forte accento posto sulle esigenze dell'unità cattolica visibile della chiesa di fronte al mondo. Questo spiega il minore spazio che ha nell'ecclesiologia cattolica tradizionale la vita concreta della comunità locale rispetto alle strutture che la rendono parte dell'unità cattolica. Ecco allora la tipica preoccupazione cattolica di vedere l'unica fede interiore espressa in proposizioni autorevoli e definizioni dogmatiche, a cui si ricollega tutta la teologia dell'infallibilità e del magistero. Ecco, allora, proprio sulla linea di questa esigenza di corrispondenza dell'esteriore all'interiore, la forte accentuazione dell'efficacia *ex opere operato* dei sacramenti, connessa con il bisogno di definizioni precise delle condizioni di validità e di legittimità dei gesti sacramentali. Ed infine si spiega la grande preoccupazione di una strutturazione sociale delle singole comunità e dei loro rapporti cattolici, sì da garantire alla fine, attraverso le strutture esteriori, la formazione di una specie di unica grande chiesa visibile, sparsa per il mondo, unitariamente organizzata attorno al potere supremo del papa. È evidente che questa impostazione ecclesiologica, oltre a corrispondere a quell'aspetto cosmico della chiesa di cui si parla nel Nuovo Testamento, permette alla chiesa di realizzare una sua unità mondiale sul piano visibile, ed anche di calarsi nell'operare della storia con più efficienza e con maggiore libertà. È anche evidente che questa tradizione ecclesiologica ha fra i suoi tipici difetti quello del centralismo, mortificante il pluralismo e la libertà delle singole chiese, e il rischio di cadere in un formalismo giuridico che insegue più l'apparenza e gli schematismi delle condizioni formali che l'autenticità concreta dell'esistenza ecclesiale, nella fedeltà quotidiana dell'imitazione di Cristo.

Il movimento ecumenico oggi permette ed esige che ogni teologia confessionale porti nell'opera comune e difenda quelle proprie acquisizioni che nella sua coscienza sono imprescindibile atto di obbedienza alla Parola di Dio. Ma allo stesso tempo comporta una capacità nuova di ascolto, che si sostituisce all'antico atteggiamento polemico ed apologetico e crea possibilità di nuove sintesi, da cercare pazientemente e da implorare dallo Spirito.

3/ Il problema del futuro: chiesa e storia

Il senso del futuro e della missione della chiesa nei confronti del mondo e della storia può essere fortemente attenuato da due opposti atteggiamenti dello spirito. È possibile una certa concezione del regno di Dio, come di una

realtà che deve venire, che bisogna implorare dal Padre, per la quale bisogna essere preparati, la quale però non ha nulla a che fare con la storia e lo sviluppo di questo mondo. La chiesa allora testimonia questa sua attesa di un mondo nuovo in maniera così radicale da venire isolata e da isolarsi essa stessa dal consesso mondano e dagli sviluppi della vita civile. Oppure, al contrario, il regno di Dio è concepito come una realtà così presente nel mondo da coincidere praticamente con la struttura sociale della chiesa stessa, per cui l'affermazione della chiesa nel mondo, la capacità di ridurre il mondo a chiesa e di integrare le strutture civili in qualche maniera dentro le strutture ecclesiastiche sembra coincidere con la venuta del regno di Dio e la sua affermazione sul mondo. L'una e l'altra posizione si risolvono alla fine in una paradossale forma di assenza della chiesa dal cammino della storia. La prima per la sua fuga dal mondo, realizzata e teorizzata, la seconda per la riduzione della sua operosità ad un lavoro ecclesiocentrico e ad un atteggiamento fondamentalmente conservatore e reazionario, chiuso alle dimensioni future della storia.

È la *Gaudium et spes,* più che la *Lumen gentium,* ad aprire su questo problema veramente un nuovo capitolo dell'ecclesiologia. Il passo seguente mi sembra decisivo: «Nella sua risurrezione costituito signore, il Cristo cui è stato dato ogni potere in cielo e in terra già opera nel cuore degli uomini con la forza del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma allo stesso tempo anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra. Diversi poi sono i doni dello Spirito: mentre chiama alcuni a rendere manifesta testimonianza al desiderio della dimora celeste e così a conservarlo vivo nella famiglia umana, chiama altri a dedicarsi al servizio terreno degli uomini preparando con questo loro servizio la materia del regno celeste» (*Gaudium et spes,* 38). Secondo questo testo il regno di Dio, volutamente personificato nel Signore risorto, non è solamente una realtà da aspettare per la fine dei tempi. Il regno è all'opera nella storia. E questo non solo nella chiesa ma anche nel mondo: là dove gli uomini lavorano per il progresso tecnico e scientifico («sottomettere la terra») finalizzato all'autentico progresso sociale, cioè umano («rendere più umana la vita»). La chiesa poi, posta di fronte a questa emergenza del regno che avviene nel mondo stesso, ha un duplice compito che si incarna principalmente nei due diversi fondamentali carismi della vita contemplativa e della vita attiva. Alcuni nella chiesa hanno il dono di testimoniare soprattutto la dimensione trascendente del regno, altri quella più tipicamente terrena, e così la chiesa nel suo insieme persegue nella storia due prospettive, quella della confessione di fede nel Signore che verrà e quella della sua operante presenza dentro il cammino del progresso del mondo. Se però la chiesa sola conosce ed annuncia nella sua confessione di fede il fine trascendente ed ultimo, questo non la pone al di sopra della società civile quasi dotata del potere di dettarle le leggi del suo progresso. La chiesa infatti sa di non essere, lei stessa, in possesso della totalità del regno, di cui vive l'«attesa» e sa che il regno opera anche nel mondo. Da qui il riconoscimento che «le cose create ed anche la società hanno leggi e valori propri» (*Gaudium et spes,* 36), quindi la scelta della formula che parla di «compenetrazione di città terrena e città terrestre» e l'importante affermazione che questa compenetrazione può essere percepita solo nella fede (*Gaudium et spes,* 40), quindi l'esortazione ai laici, che nella chiesa hanno lo specifico carisma dell'attività secolare, a rispettare le leggi proprie della realtà terrena, a confidare sulla forza delle loro proprie competenze seriamente acquisite, a cooperare con quanti condividono il fine di rendere più umana la vita (*Gaudium et spes,* 43).

Da tutto ciò deriva la concezione di una presenza dinamica, libera ed aperta della chiesa nella storia, con l'aspirazione al superamento in prospettive nuove dell'antico contrasto tra chiesa e stato. Nuovi e gravi problemi insorgono piuttosto sul significato, i modi e gli strumenti con cui la chiesa, soprattutto attraverso l'opera dei laici, si inserisce nel cammino della società civile e il rapporto che il suo impegno secolare deve avere con la confessione della fede in Gesù, unico signore, e con l'attesa del suo ritorno per l'avvento definitivo del Regno. L'antico concetto della missione, come pura predicazione del vangelo in ordine al reclutamento di nuovi cristiani e l'allargamento della presenza della chiesa oggi si inserisce in un quadro più complesso, determinato dalle esigenze dell'ecumenismo, dalla coscienza che la chiesa deve servire l'unità della famiglia umana al di là delle diversità di fede e di religione e quindi dalle esigenze del dialogo con tutte le religioni, infine dal dovere di partecipare ad ogni movimento di progresso che, muovendo il

mondo verso una vita più umana, è autentico svelarsi del Regno. D'altra parte, questa partecipazione chiede di essere illuminata e accompagnata dalla fede in Cristo e dall'attesa del suo ritorno e allo stesso tempo esige dalla chiesa il rispetto dell'autonomia delle valutazioni dei criteri e degli strumenti propri di questo cammino del mondo. Questa esigenza rende sempre assai complessi i rapporti fra i cristiani impegnati nell'azione politica e sociale e i non credenti con cui essi cooperano e dall'altro lato con i pastori della chiesa. Infatti essi di fronte ai non credenti si presenteranno sempre con una riserva di giudizio in nome della fede e di fronte ai pastori della chiesa con una riserva di libertà in nome dell'autonomia della realtà terrena. Così la teologia politica e la teologia della liberazione premono anche sull'ecclesiologia domandando nuovi sviluppi intorno al tema della dimensione escatologica della chiesa, del suo impegno secolare e in esso della vocazione specifica del laicato.

BIBLIOGRAFIA

L'opera bibliografica principe, a carattere interconfessionale, è la seconda parte (210 pagine fittissime) del volume di U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, München 1962. Abbondante bibliografia più recente in J. FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, in: *Bilancio della teologia del XX secolo* (a cura di R. VANDER GUCHT e H. VORGRIMLER) vol. III, Roma 1972, pp. 240-262.

1/ Studi storici fondamentali

Per l'ecclesiologia del Nuovo Testamento R. SCHNACKENBURG, *La chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1968 presenta i temi fondamentali, mentre H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, in: *Mysterium salutis* (a cura di J. FEINER e M. LÖHRER) 7, Brescia 1972, pp. 115-265, espone in maniera rigorosamente analitica il pensiero dei singoli scritti neotestamentari.

La storia dell'ecclesiologia più completa, anche se ancora mancante della prima parte, si trova nell'*Histoire des dogmes*: Y. CONGAR, *L'église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970. Per l'ecclesiologia patristica non esistono opere sistematiche complete. Il lavoro più ricco di temi, che studia alcune delle più notevoli immagini della chiesa lungo tutto l'arco della patristica è H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri*, Roma 1971. Sugli sviluppi più recenti si veda M. NEDONCELLE, e altri, *L'ecclésiologie au XIX siècle*, Paris 1960 e S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957.

2/ Contributi significativi al dibattito recente

A proposito dell'ecclesiologia neotestamentaria la tendenza protestante più radicale verso una concezione puramente attualistica della chiesa è rappresentata soprattutto da E. KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: EvT 2, 1951-52, 201-217; *Unité et diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament*, in: ÉTReL 1966, 41, 253-258. A questo proposito vedi anche W. MARXEN, *Frühkatholizismus im Neuen Testament*, Neukirchen 1958. In campo cattolico si avvicina a queste tendenze G. HASENHÜTTL, *Carisma*. Principio fondamentale per l'ordinamento della chiesa, Bologna 1973. Per verificare invece un tipo di lettura del Nuovo Testamento, da parte di una esegeta di alto livello, opposto al precedente, vedi la raccolta di scritti di H.-SCHLIER, *Il tempo della chiesa*, Bologna 1965. Sull'ecclesiologia di Luca e di Matteo, come esempi tipici di una dimensione storica, invece che puramente attualistica, della chiesa vedi H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1960 e W. TRILLING, *Das wahre Israel*, München 1964.

All'attualizzazione del pensiero dei Padri hanno contribuito grandemente: H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla chiesa*, Alba 1965; J. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, Milano 1958; H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1969.

Per conoscere i principali termini dell'attuale dibattito ecumenico conviene leggere l'agile raccolta di scritti, curata da B. GHERARDINI, di K. BARTH, *La chiesa*, Roma 1971 e il rappresentativo volume di N. AFANASSIEF, *L'église du saint Esprit*, Paris 1975. Per certi aspetti di grande interesse del confronto fra ecclesiologia cattolica e protestante vedi H. KÜNG, *Strutture della chiesa*, Torino 1965. Storia e tematica molto dettagliata del confronto tra ecclesiologia cattolica controriformista ed ecclesiologia protestante è l'ampio materiale del volume di U. VALESKE citato all'inizio.

Nell'ambito della teologia sistematica, oltre alle opere che citerò nel prossimo paragrafo non possono essere ignorati i contributi di O. SEMMELROTH, *La chiesa come sacramento di salvezza*, in: *Mysterium salutis* (*o.c.*) 7, pp. 377-437, E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962, K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1965², ID., *Saggi sulla chiesa*, Roma 1966. Questi autori soprattutto hanno dato vita a discussioni e sviluppi sulla categoria di sacramento applicata alla chiesa. Colui che ha dedicato più di chiunque altro quasi tutte le sue ricerche all'ecclesiologia è indubbiamente Y. CONGAR di cui indichiamo *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1966³ e *Santa chiesa*. Saggi ecclesiologici, Brescia 1967. Una interessante ripresa del tema del «corpo mistico» in M. J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'église*. Théologie du mystère, Paris 1963. Per entrare poi nella discussione fra la concezione della chiesa-società e quella della chiesa-comunità è prezioso lo studio condotto sul tema del Vaticano II da A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, Bologna 1975. Una raccolta di articoli vari, sempre di serio valore, su diversi argomenti, si trova in J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971. Per le prospettive teologiche nuove intorno al problema dei rapporti della chiesa con il mondo

merita consultare i volumi del grande *Handbuch der Pastoraltheologie* edito a cura di F. X. ARNOLD e K. RAHNER, Freiburg i. Br. 1964 ss., di cui in particolare merita vedere, nella traduzione italiana K. RAHNER, *Fondamenti della teologia pastorale*, Roma-Brescia 1969; ID. ed altri, *La chiesa nella situazione d'oggi*, Roma-Brescia 1969; ID., *La salvezza nella chiesa*, Roma-Brescia 1968. Vedi infine il n. 6 di «Concilium» 1968 e l'ultimo libro di Y. CONGAR, *Un peuple messianique*. Salut et libération, Paris 1975.

3/ *Saggi di sintesi sistematica*

Forse la prima grande opera di sintesi ecclesiologica che prende il posto dei manuali tradizionali è CH. JOURNET, *L'église du Verbe incarné*, 3 voll., Bruges, 1941-1969. Nel 1953 esce il primo saggio che presenta sistematicamente la chiesa come sacramento, la cui traduzione italiana è assai più recente: O. SEMMELROTH, *La chiesa sacramento di salvezza*, Napoli 1965. Il concetto di comunione è posto al centro della sintesi da J. HAMER, *L'église est une communion*, Paris 1962. Il tema del corpo mistico torna a dar vita ad un'opera monumentale in H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, Roma 1969. Nel 1967 esce invece il tanto discusso volume di H. KÜNG, *La chiesa*, Brescia 1969[3]: l'attenzione al rapporto fra l'essenza della chiesa e le sue forme storiche e il programma di un'ecclesiologia ecumenica che attinga solo dalle fonti della Scrittura lo caratterizzano. Un'opera interessante che intende utilizzare tutti gli apporti del rinnovamento conciliare ma restando assai ancorata alla categoria della chiesa-società, costruendo la sua sintesi intorno al tema, il più giuridico fra quelli biblici, dell'alleanza è B. GHERARDINI, *La chiesa arca dell'alleanza*, Roma 1971. Quasi contemporaneamente esce anche L. BOUYER, *La chiesa di Dio*, Assisi 1971. Infine, nel mio volumetto S. DIANICH, *La chiesa mistero di comunione*, Torino 1975 ho tentato io stesso di costruire una sintesi, molto rapida, ma il più possibile rigorosa, ispirata al prologo della 1 Gv con quel suo rapporto dialettico «annuncio-comunione» indicato come scaturigine della chiesa.

ECONOMIA

ALDO ELLENA

I/ I SISTEMI ECONOMICI ATTUALI E LA LORO VALUTAZIONE MORALE. DISCUSSIONE METODOLOGICA DI QUESTO ASSUNTO. - II/ CRITERI PER UNA IMPOSTAZIONE DELLA ECONOMIA A SERVIZIO DELL'UOMO. - III/ FUNZIONALITÀ DELL'IMPEGNO POLITICO DELLE MICROUNITÀ ECONOMICHE: I GRUPPI FAMILIARI.

I/ I SISTEMI ECONOMICI ATTUALI E LA LORO VALUTAZIONE MORALE. DISCUSSIONE METODOLOGICA DI QUESTO ASSUNTO

1/

Quando si parla di sistemi economici, si fa riferimento, più o meno coscientemente, ad un complesso, anche disorganico, molto complicato di attività economiche, di settori economici, di organizzazioni di beni e di persone, di rapporti giuridici e politici, di forze sociali..., per cui non è possibile formulare un giudizio morale su un «sistema»: troppe infatti sono le variabili che occorrerebbe tenere simultaneamente presenti nella sintesi di una valutazione morale. Questo della valutazione morale dei sistemi economici mi pare veramente un discorso astratto sui «massimi sistemi» di nessuna utilità e scientificità. Ciò che importa invece è formulare una *valutazione politica* di un concreto sistema economico, per vedere in che misura esso riesca a salvaguardare le fondamentali libertà (non la «libertà» in astratto) nei rapporti tra uomini che acquisiscono sempre più coscienza della propria radicale uguaglianza. E' evidente che in questa valutazione politica affiora anche una sensibilità morale-culturale ai problemi dell'uomo: ma è tutt'altra cosa rispetto ad una presunta possibile valutazione morale.

2/

In teoria sono oggi distinguibili tre tipi di sistemi economici:

a) *i sistemi di economia mista*, nei quali la dinamica del mercato si coordina, almeno intenzionalmente, a quella della programmazione democratica. In realtà questo risulta attuabile, attraverso l'apporto di tutte le forze che si riconoscono in una determinata «formula» governativa od operanti all'opposizione, solo qualora si posseggano i «dati» fondamentali su cui operare con decisa volontà politica;

b) *i sistemi di economia socialista*, nei quali è prevalente il momento della pianificazione centralizzata;

c) *i sistemi economici dei paesi in via di sviluppo*,

molto diversificati, caratterizzati da una tragica situazione di dipendenza rispetto a paesi terzi ed esprimentisi in sistemi politici per lo più autoritari e militareschi.
Ora, di fronte ad un concreto sistema economico, compito del moralista non è tanto quello di tentare in proprio un giudizio morale sul sistema, quanto piuttosto quello di coordinarsi con altri esperti (storici, politologi, economisti, sociologi, psicologi, antropologi, ecc.) ed operatori sociali e politici per:
a) abbozzare ed aggiornare continuamente un'analisi della situazione politico-culturale, che consenta di individuare alcuni valori o disvalori maggiormente incidenti in un certo contesto; e
b) proporre e sostenere, per quello che gli è possibile e gli compete, un'azione educativa a medio e lungo termine ai fini della formazione di operatori responsabili, dotati di una profonda sensibilità al cambiamento e decisi a ribaltare, in termini politici, strutture e situazioni di ingiustizia, di sfruttamento, di subordinazione secolare.
Solo se si pone e si mantiene in stretto contatto con la realtà socioculturale del tempo e si coordina ad esperti ed operatori, il moralista può aspirare ad acquisire una mentalità teorico-pratica di valutazione politico-culturale di un mondo così complesso, senza cadere in grette pretese «casistiche» o in ingenuità storiche caratteristiche di tanti stitici cultori di diritto canonico.

3/

L'opportunità di abbandonare ogni velleità di valutazione morale e di preferire a questa, come maggiormente possibile e scientificamente apprezzabile, una valutazione di tipo politico-culturale, si fa più evidente se si considerano i *condizionamenti internazionali* che i rapporti economici tra i vari Paesi hanno subito in questi anni, sì da sconvolgere i criteri di analisi della tradizionale teoria economica.
Basti accennare:
a) *alla politica estera degli Stati Uniti*. Dall'agosto del 1971, quando Nixon, per rianimare l'economia americana in recessione, dichiarò la inconvertibilità del dollaro, restrinse del 10% le importazioni, bloccò prezzi e salari, il mondo libero non ha ancora ritrovato un suo equilibrio monetario, a motivo soprattutto dei notevoli movimenti speculativi, dell'inondazione dei dollari americani sui mercati europei, della mancata unità effettiva dell'Europa dei nove;
b) *alle multinazionali* e al loro potenziale economico che rende di fatto molto difficile, se non impossibile, la priorità del momento politico (momento di sintesi attiva) su quello economico;
c) *alla politica del cartello* (OPEC) *dei Paesi produttori di petrolio*, corretta in misura troppo ristretta dal riciclaggio dei «petrodollari» e peggiorata notevolmente dalla ricetta classica deflazionistica cui la «rozzezza culturale e politica» di molti imprenditori è ricorsa.
In mezzo a tutti questi condizionamenti, come può muoversi il moralista con un suo specifico giudizio? Chi lo pretendesse si coprirebbe di ridicolo e perpetuerebbe una tradizione di incompetenza e di arido legalismo. Al più, ripeto, il moralista può collegarsi ad altri esperti ed operatori per una riflessione comune, cui ci auguriamo sia però sottesa tanta fantasia e creatività.
Oggi non c'è nessuna scuola economica e nessuna ideologia politica che sia in grado di offrire una linea chiara, precisa ed organica di soluzione della crisi in atto. Se una «ricetta» ci fosse, tutti i Paesi si svestirebbero delle proprie incrostazioni ideologico-culturali, delle proprie tendenze conservatrici o prassi rivoluzionarie, per applicarla. Ma la ricetta non c'è. Dovrà essere scoperta pazientemente nel tempo, in mezzo al coacervo delle variabili economiche, psicologiche, psicoanalitiche, sociologiche e politiche, tra le quali ha sempre una posizione egemone l'imprevedibilità della variabile *indeterminatezza umana* (che non è ancora libertà). Probabilmente solo attraverso l'*umiliazione politica* di questa concreta incapacità, vissuta nello sfacelo della economia del benessere, gli uomini riusciranno a percepire che solo un coordinamento democratico e razionale di tutte le energie del mondo in una formula di federalismo politico mondiale consentirà di mediare le contraddizioni delle attuali variabili storiche; oggi ci troviamo purtroppo sulla «torre di Babele» dei linguaggi e delle teorie economiche, degli incontri a blocchi circoscritti se non contrapposti.

4/

Detto questo, non mi arrocco su posizioni rinunciatarie, ma tento di individuare alcune modeste *linee di politica economica e sociale*, che non avranno il sapore salino del rivoluzionario di professione, ma che, attuate, consentiranno di avviare quel moto di resipiscenza politica che oggi è quanto mai urgente.

II/ CRITERI PER UNA IMPOSTAZIONE DELLA ECONOMIA A SERVIZIO DELL'UOMO

Il quadro di riferimento dei problemi economici odierni di maggior rilievo parte dalla considerazione del *problema economico* per concludere alle dinamiche più ricorrenti della *politica economica*.
Questa impostazione è *diretta* da alcuni *presupposti culturali e politici* di fondo, che è opportuno evidenziare in rapida sequenza.

1/

La concezione dell'uomo e della società e la considerazione antropologica di sentimenti ed aspirazioni generalizzate.

2/

Come applicazione di questi rilievi storico-antropologici paiono preminenti i seguenti *criteri operativi*:
a) Il *radicale continuo recupero della persona umana* deve realizzarsi attraverso un rapporto interpersonale che si ispiri ad una concezione educativa non depositaria, non adattiva, ma critica ed evolutiva.
b) La *società che ipotizziamo* è una società di persone libere, capaci cioè di *auto*determinarsi, di *con*decidere, di innovare.
c) All'operatore economico e politico, che intende attivamente contribuire al *ribaltamento dell'attuale sistema* con una strategia del cambiamento che realizzi una rivoluzione personalistica e comunitaria di base occorrono:
idee chiare, energia psicologica, capacità di lavoro, distacco dagli ideologismi e dai fanatismi, resistenza al «quotidiano», massimo disinteresse, una pazienza infinita, un'attitudine all'osservazione e all'ascolto della realtà che cambia, fantasia creatrice, un cuore che non conosca grettezze e noia, un grande senso di umorismo.

3/

Una *strategia del cambiamento* non necessariamente deve esprimersi in termini di *rivoluzione violenta*, che per altro non escludiamo possibile e legittima in contesti diversi, specie in Paesi in via di sviluppo, ma che riteniamo semplicemente utopica nel contesto italiano, a motivo soprattutto della scalata consumistica del 97% degli italiani. Se una rivoluzione ci deve essere (e mi auguro che i gruppi ecclesiali *la tentino con continuità*, consci dei ritmi imposti dai radicali mutamenti di mentalità [metànoia, rivoluzione culturale]), questa deve esprimersi in termini di *rottura* di questa anticristiana mentalità consumistica.

4/

La strategia del cambiamento, nel nostro contesto, è realizzabile in termini di *modifica radicale del rapporto di potere* tra le diverse componenti del mondo produttivo: imprenditori, lavoratori in proprio, lavoratori dipendenti, comunità politica. In altre parole, tra le organizzazioni professionali (sindacati ed albi professionali) e l'ente pubblico (lo Stato, articolato nei tre poteri, le regioni, le province, i comuni, le unità locali territoriali).
Tale modifica radicale può effettuarsi, ad un primo livello, attraverso l'attuazione *immediata* dei progetti di riforma in corso.
Successivamente (in un arco di tempo non troppo ampio) attraverso la progettazione e realizzazione delle riforme strettamente collegate con le prime. *La dinamica delle riforme* esige infatti, per una funzionale ed efficace loro incidenza, che esse vengano articolate in un quadro unitario ed organico di natura politica e non solo sindacale, tenendo sempre presente che il momento formale della legge deve essere applicato con forte *volontà politica e reali capacità* dagli operatori politici.

5/

Le esigenze di *efficienza, di innovazione e di razionalizzazione dell'apparato e del processo produttivo* permangono pienamente valide nella misura in cui si armonizzano con le esigenze:
1) di garantire una effettiva *partecipazione della base* sindacale, per sfuggire ai rischi di nuovi verticismi elitari e massimalistici; e,
2) anche in ordine a questo obiettivo, la partecipazione deve porsi come *momento educativo-critico* delle persone e dei gruppi per un vigile, continuo superamento della massificazione di idee, atteggiamenti, comportamenti.

6/

Premesso questo, alcune osservazioni sul *ruolo attuale del sindacato*:
a) Il sindacato rappresenta sicuramente il fatto più significativo di partecipazione ad una moderna politica per le riforme.
b) Alla luce delle esperienze più recenti, possia-

mo affermare che la novità del sindacato *protagonista delle riforme* costituisce l'elemento caratterizzante della realtà politico-sociale italiana degli ultimi dieci anni.
c) Le fasi di maturazione delle responsabilità del sindacato rispetto ai problemi di politica economica sono state: la elaborazione di documenti, l'esposizione dei propri punti di vista ai responsabili di singoli dicasteri, gli incontri triangolari concepiti come approfondimento tecnico-culturale, la vera e propria contrattazione politica con il governo.
d) Il sindacato si è posto in una nuova prospettiva di responsabilità politico-sindacale di tipo extracontrattuale, costringendo se stesso ad elaborare strategie di breve, medio e lungo periodo.
e) Il sindacato va assumendo, pertanto, nel contesto politico-sociale, un ruolo nuovo, per cui sui problemi di politica economica esso tende a passare dalla fase di strumento di contestazione verso un sistema, a quella di strumento di responsabilità per la modificazione del sistema.
f) A questo processo non sempre la classe politica italiana ha reagito in modo adeguato.

7/

Gli interventi di politica economica a medio periodo, in funzione di una *migliore ridistribuzione del reddito*, vanno effettuati:
a) non solo in formula di ridistribuzione *monetaria* (lotte contrattuali, legge sulle pensioni, sgravio fiscale sui redditi da lavoro dipendente), ma anche
b) in formula di modifica delle strutture produttive del sistema, della struttura organizzativa dei servizi pubblici, per una ridistribuzione *reale* del reddito.
In concreto, le dislocazioni effettive di potere economico si possono avere attraverso:
a) un diretto impegno produttivo dello Stato e della collettività nella produzione diretta di beni destinati al consumo dell'intera collettività e
b) una funzionale utilizzazione del sistema fiscale, l'unico in grado ancora di garantire una disponibilità di risorse sufficienti a far fronte ad una accelerata produzione pubblica di beni sociali.

8/

Per quanto attiene al *sistema fiscale*, va rilevato che:
a) esso deve essere articolato con criteri di effettiva *progressività* (riduzione delle imposte indirette ed incremento di quelle dirette; modifica della struttura di queste, sì che risultino meno incidenti sui redditi di solo lavoro rispetto ai redditi di capitali e di libere professioni);
b) la sua riforma condiziona la realizzazione delle altre riforme. Occorre lavorare prevalentemente in due direzioni:
1) porre scadenze effettive al Governo per la riforma dell'amministrazione fiscale, la istituzione dell'anagrafe tributaria, la riforma del contenzioso e delle sanzioni, e controllare la realizzazione di questi impegni;
2) lavorare sul fronte più ampio della politica economica per realizzare le condizioni che renderanno possibili ulteriori progressi verso un sistema fiscale equo: affrontare quindi il tema degli strumenti contro la fuga dei capitali, che è il perenne ricatto contro ogni politica fiscale seria; intaccare l'eccessiva autonomia di cui godono le banche portandole ad una responsabilità verso gli organi della programmazione commisurata al loro potere monopolistico; opporsi ad ogni esenzione fiscale che non sia la detrazione per bassi redditi (quindi niente obbligazioni esenti da imposte, niente esenzione venticinquennale per le abitazioni, ecc.), perché la progressività si può realizzare solo quando tutto il reddito è tassato; assicurarsi una buona legge sulle società per azioni, che parallelamente regoli l'operato delle società straniere nel nostro Paese.

9/

Caratteristiche di una politica economica moderna sono:
1) a livello di *obiettivi*: priorità di una politica di piena occupazione;
2) a livello di *strumenti*: priorità della politica di piano.

10/

In ordine alla *politica di piena occupazione* si può osservare:
a) Una situazione congiunturale mediamente favorevole dal punto di vista occupazionale sembra avere oscurato per anni fatti strutturali che erano e permangono di eccezionale gravità.
b) Il nostro tasso di attività è il più basso tra tutti i grandi Paesi industriali; in particolare il tasso di attività per la mano d'opera femminile è di gran lunga più basso rispetto agli stessi Paesi.

c) Abbiamo un'occupazione nelle industrie manifatturiere percentualmente ancora molto ristretta.
d) Il calo dell'occupazione agricola infatti è stato in larghissima misura assorbito dall'occupazione nelle costruzioni e nel terziario. Di conseguenza abbiamo una struttura occupazionale complessivamente molto labile: un settore delle costruzioni in larga parte ancora di tipo preindustriale; un settore terziario oberato di personale in eccedenza soprattutto per ciò che concerne il settore commerciale e le funzioni classiche della burocrazia; con una struttura economica molto fragile.
e) In particolare, rispetto ad altri Paesi, rimane estremamente modesto tutto il settore metalmeccanico; il che significa scarso assorbimento di mano d'opera ad alta qualificazione, scarsa attività di ricerca e sviluppo; pochi elementi di autonoma evoluzione del nostro apparato industriale.
f) A tutto questo aggiungasi il noto squilibrio nord-sud per quanto riguarda sia i livelli dell'occupazione, sia anche la struttura occupazionale per settori e per professioni.
g) L'assenza infine di istanze efficienti di formazione e di riqualificazione professionale rende particolarmente elevato il costo umano e sociale della mobilità dei lavoratori.
h) Parlare di occupazione significa parlare dell'intera struttura produttiva del Paese.
L'azione di politica economica deve tradurre in concrete misure di intervento i seguenti punti nodali in ordine ad un programma-stralcio di una politica dell'occupazione del Paese:
1) revisione dell'attuale struttura di incentivi esistenti nel Paese;
2) predisporre piani settoriali per i settori ritenuti nodali sia per un accelerato assorbimento occupazionale sia per il loro contenuto tecnologico: in particolare i settori della meccanica strumentale, della chimica derivata e parachimica, dell'industria alimentare;
3) porre in atto un meccanismo pubblico di controllo degli insediamenti;
4) rivedere radicalmente gli attuali meccanismi di istruzione professionale e prevedere possibilità, oggi praticamente inesistenti, di qualificazione e riqualificazione permanente della mano d'opera.

11/

In ordine alla *politica di piano* va rilevato:
a) Non è possibile per alcuni anni ancora parlare *seriamente* di politica di piano, in quanto insufficiente risulta la rilevazione dei dati quantitativi occorrenti, scarsa l'effettiva volontà politica, scarsamente esistenti alcune condizioni preliminari: programmazione della spesa pubblica, controllo politico sulla Banca d'Italia e sulla politica comunitaria a livello di MEC, flessibilità, elasticità e progressività del prelievo fiscale...
b) Occorre pertanto approfondire il perché del fallimento del primo (1966-1970) e secondo (1971-1975) piano e trarne le debite conseguenze.
c) In ordine al livello degli investimenti sia produttivi che sociali, il piano deve definire linee che garantiscano una netta inversione di tendenza rispetto a quanto finora è avvenuto.
d) Il forte aumento del risparmio pubblico è l'unica seria garanzia sia per l'attuazione delle riforme sia per condurre contemporaneamente per mano pubblica un programma di più accelerato sviluppo economico di vaste aree del paese.

12/

Questo quadro di *obiettivi* (piena occupazione) e di *strumenti* di fondo (politica di piano) va integrato evidentemente con interventi di *politica congiunturale*, la cui razionalizzazione e conseguente legittimazione è per altro strettamente legata a quegli obiettivi e strumenti:
a) E' riflessione comune che due siano gli strumenti fondamentali di una politica congiunturale: la politica monetaria e la manovra della spesa pubblica.
b) La *politica monetaria* dovrebbe essere decisa dal governo ed in particolare dal Comitato interministeriale per il credito e il risparmio. Non è possibile parlare dell'operato della Banca d'Italia come di un dato oggettivo-esterno, quasi si trattasse di vicende estranee alla responsabilità del governo.
c) Per quanto concerne la *politica del bilancio*, dal punto di vista congiunturale, è importante sapere in quale modo il saldo tra entrate e spese effettive (di cassa) varia rispetto all'anno precedente. Attualmente le previsioni di cassa rimangono note a pochi intimi del ministero del tesoro, e forse del ministero del bilancio, quando invece, in uno Stato moderno, l'assunzione di responsabilità dell'esecutivo in tema di politica del bilancio è ritenuta un fondamentale atto pubblico.
d) I margini effettivi per una strategia di politica economica sono condizionati dalla politica congiunturale che si pone in atto.

Una *politica congiunturale* che ponga al centro dell'attenzione, come finora è avvenuto, l'equilibrio dei conti con l'estero (equilibrio concepito per giunta non in chiave dinamica, cioè come condizione per perseguire altri obiettivi, ma in chiave statica, cioè come obiettivo fine a se stesso), è una politica congiunturale che rischia ad ogni momento di far saltare programmi di lungo periodo che tendono a superare alcuni dei macroscopici problemi del Paese.
E' necessario che Parlamento e Paese possano prendere coscienza e discutere ogni anno due *documenti fondamentali*: uno è il bilancio preventivo di cassa dello Stato e della Pubblica Amministrazione; l'altro un documento programmatico del ministero del tesoro sulle linee, anche alternative, di politica monetaria che il governo intende perseguire.

13/

Riforme civili e pace sociale. Una strategia del cambiamento presuppone la realizzazione contestuale di un diverso modello delle interrelazioni sociali e un diverso riconoscimento della personalità e delle dignità del cittadino.
a) Vi sono aspetti di questo diverso rapporto che vanno regolati con appositi strumenti legislativi; ma vi sono anche aspetti, addirittura fondamentali, che non riguardano la norma giuridica ed investono invece un modo d'essere, un sistema permanente di vita, un metodo pratico di interrelazioni tra gruppi sociali e poteri istituzionali.
Questi nuovi rapporti devono fondarsi sul riconoscimento sostanziale di un articolato pluralismo di poteri rappresentativi, sia di quelli istituzionali, sia di quelli che spontaneamente e concretamente rappresentano condizioni umane e sociali.
Il libero gioco delle forze rappresentative operanti in un ruolo ben definito e con garantita autonomia, sarà l'elemento sicuro di uno sviluppo della democrazia politica.
I conflitti che si vanno registrando in questi ultimi tempi nella nostra società, scaturiscono proprio da una reazione negativa dei cittadini verso quel fenomeno degenerativo che è la *partitocrazia.*
Vi sono, poi, taluni aspetti che vanno affrontati in modo analitico e su cui sono possibili appropriati interventi di carattere specifico.
b) Un concreto programma di sviluppo economico deve poter contare su un *clima sociale ordinato e pacifico*, altrimenti si rischia di compromettere taluni ritmi di produttività del sistema, rendendo impossibile il raggiungimento totale degli obiettivi della programmazione.
c) Questo non significa però necessariamente introdurre alcuni condizionamenti alla libera iniziativa sindacale e tanto meno pervenire ad una attuazione legislativa degli articoli 39 e 40 della Costituzione. Il problema va piuttosto risolto attraverso una maggiore *autoresponsabilizzazione dei sindacati.*
d) Si deve tendere a dissipare definitivamente il sospetto della esistenza in Italia di uno Stato poliziesco, limitatore della libertà individuale e collettiva, generatore esso stesso di reazioni incomposte ed a volte violente.
L'azione svolta da molte forze politiche per conseguire la legge sulla amnistia e l'indulto per i presunti reati commessi durante le manifestazioni sindacali e studentesche, ha avuto proprio come finalità quella di impedire una radicalizzazione di un contrasto psicologico tra cittadini e forze dell'ordine. E' però indilazionabile un diverso modo di impiego delle forze dell'ordine, le quali dovrebbero essere tecnicamente più qualificate per le loro funzioni e comunque non dovrebbero essere dotate di armi da fuoco durante le manifestazioni di gruppi sociali.
e) Si rivela urgente una modificazione sostanziale dei codici per eliminare quelle norme che sono palesemente in contrasto con l'assetto democratico che il Paese ha realizzato dalla resistenza ad oggi.
f) A parte il problema di fondo di una riforma organica del *codice penale,* è urgente proporre al parlamento un adeguamento della norma giuridica a quella costituzionale per quanto riguarda i «*reati di opinione*».
g) Uno dei problemi fondamentali per una corretta e civile convivenza democratica è quello della obbiettività dell'informazione dell'opinione pubblica. A tale scopo si impone una maggiore democraticità, partecipazione, autonomia e una migliore gestione della RAI-TV.
h) Accanto al problema dell'informazione si pone il problema della *formazione dei cittadini.* Una riforma coraggiosa si impone con urgenza, imperniata su alcuni punti fondamentali:
1) estensione dell'obbligo scolastico totalmente gratuito fino al sedicesimo anno di età;
2) migliore articolazione delle scuole superiori, con un triennio qualificante e largamente polivalente in modo da facilitare la specializzazione professionale in rapporto alle effettive tendenze degli studenti ed alle mutevoli esigenze della società;

3) libero accesso ai corsi universitari e trasformazione degli atenei in vere e proprie scuole di specializzazione tecnico-culturale;
4) Scuola *aperta* a tutti i cittadini con concrete facilitazioni per gli alunni indigenti e partecipazione attiva di tutte le componenti alla vita dell'istituzione scolastica (Decreti Delegati).
Collateralmente, si pone il problema di una radicale riforma del settore della *formazione professionale*, a cui è strettamente legata l'evoluzione del grado di qualificazione tecnico-professionale.
I problemi di fondo a questo riguardo sembrano essere tre:
1) quello di una effettiva capacità dello Stato, attraverso gli strumenti conoscitivi della programmazione, di determinare le esigenze quantitative e qualitative della formazione professionale;
2) quello di un *concreto* decentramento di tutta la materia alla competenza delle Regioni, le quali potranno utilizzare una serie di strumenti operativi, moralizzando però l'intero settore ed eliminando quelle iniziative che risultassero dispersive e scarsamente qualificate allo scopo;
3) quella di una sufficiente dotazione finanziaria per realizzare i programmi prefissati.
i) Il discorso politico della formazione dei cittadini va integrato con quello di una politica per e della *famiglia* e di una politica per e della *gioventù*.
Proprio a questo livello merita particolare attenzione una *politica del tempo libero* che condiziona un armonioso svolgimento della vita familiare, lo sviluppo umano del cittadino lavoratore, la dinamica dei consumi e degli investimenti sociali.

14/

Ruolo delle Regioni. La Regione rappresenta in termini orizzontali il momento essenziale della partecipazione popolare nel processo di formazione di una sostanziale democrazia politica. La Regione deve tendere a rompere le vecchie incrostazioni, determinando un incontro più immediato e diretto tra problematica sociale e gestione politica. Occorre che i processi del decentramento incidano profondamente sulle competenze politico-legislative e amministrative di tutti i settori della vita pubblica, ad eccezione di quello della politica estera, della difesa, della giustizia, e dell'ordine pubblico. La Regione, per la immediatezza con la quale può recepire le esigenze delle singole comunità, dovrebbe influenzare in modo più diretto l'attenzione politica dei cittadini, portandoli a prendere coscienza dei problemi, delle difficoltà e delle possibilità di soluzione, avviando un dialettico confronto ed una civile verifica. Il momento partecipativo però deve essere caratterizzato da un ruolo preciso che deve essere riconosciuto alle componenti sociali organizzate, in modo che la gestione politica delle Regioni risulti sempre in sintonia con gli interessi più vitali della comunità regionale.
A questo riguardo, bisognerà prevedere appositi strumenti di consultazione con le forze sociali su tutti gli aspetti della gestione regionale.

III/ FUNZIONALITÀ DELL'IMPEGNO POLITICO DELLE MICROUNITÀ ECONOMICHE: I GRUPPI FAMILIARI

Sempre per non rischiare il bloccaggio nel discorso, già ripudiato, dei «massimi sistemi», vorrei concludere richiamandomi ad una tesi che ho avuto occasione di sostenere già in altre occasioni: la funzionalità dell'impegno politico dei gruppi familiari nella dinamica della partecipazione di base per la soluzione dei problemi di tutti i giorni, senza attendere dall'«alto» (politico) le miracolistiche (che non ci sono né mai ci saranno) soluzioni.
Le indicazioni che seguono partono dal presupposto che come la famiglia è stata radicalmente trasformata dalla rivoluzione industriale, così i gruppi familiari, specie i gruppi familiari più giovani, che si realizzano in un'ottica diversa di vita, hanno la possibilità di incidere sulla società globale per il fatto che, al loro interno, possono anticipare quella rottura di rapporti verticali che in genere la società organizzata ancora registra, con tanta resistenza al cambiamento; e possono quindi incidere, per la loro concreta esperienza di uguaglianza e di rapporti veramente democratici, sul complesso più vasto dell'organizzazione sociale, sia funzionale (scuola e azienda) che territoriale (quartiere e comunità ecclesiale).
Un secondo presupposto delle indicazioni che vengono offerte è l'esigenza per la quale, in quanto cittadini responsabili, non possiamo attenderci sempre, tutto e subito, dagli altri, dallo Stato. Lo Stato siamo noi e dobbiamo quindi lasciarci coinvolgere, anzi prendere l'iniziativa del coinvolgimento, nella soluzione diretta, partecipata dei problemi, anche economici, della nostra società.

1/

L'impegno politico del gruppo famiglia si può esprimere anzitutto a livello di ripensamento, con altre famiglie, dei *problemi incidenti sulla stessa struttura e dinamica interna del gruppo* (per esempio: divorzio, aborto, consumismo, manipolazione, strumentalizzazione, tempo libero...), allo scopo di maturare una forte coscienza critica e di assumere, in coerenza, una decisa linea operativa, specie nel momento in cui l'opinione pubblica viene sollecitata ad una presa di posizione della dialettica dei partiti e delle forze ad esse sottese.

2/

L'impegno politico del gruppo famiglia si può esprimere nella partecipazione diretta alla soluzione dei *problemi* nei quali le famiglie si trovano necessariamente coinvolte dalle *strutture civiche* a diversi titoli: di proprietà, di educazione, di impegno professionale... In particolare la partecipazione, cosciente e responsabile, alle assemblee di condominio, ai consigli dei genitori nella scuola (dalla scuola materna alla scuola media superiore), alle lotte sindacali.

3/

L'impegno politico del gruppo famiglia ha occasione di esprimersi nelle piccole cose, nell'affrontare i *problemi quotidiani*, per i quali un rinvio deresponsabilizzante all'Ente pubblico risulterebbe quanto mai meschino.
Vi sono situazioni talmente destrutturate, endemicamente patologiche, nelle quali la possibilità di venirne fuori si delinea solo nel momento in cui alcuni gruppi famiglia, non da soli, ma utilizzando i canali del sindacato e di altri gruppi di pressione, riescono a fermentare l'opinione pubblica tendenzialmente inerte, offrendo anche *concreti stimoli sperimentali* a conferma autorevole di una denuncia-stillicidio delle responsabilità della Pubblica Amministrazione.
Ripensiamo al «settembre colerico» 1973, con tutti i problemi strutturali e funzionali che esso ha riportato alla nostra coscienza. E' indiscutibile che tanti di essi potevano essere prevenuti, ed oggi efficacemente affrontati, nella misura in cui tutti noi, singoli e gruppi, avessimo assunto concrete iniziative di animazione sociale e politica.
E' vero: tanta gente, cui l'iniziativa è sempre stata tolta, non è in grado di assumerla in circostanze particolarmente critiche e di emergenza. Il circolo potrebbe allora parere vizioso. Però credo fermamente che questo cerchio di inerzia e di inettitudine possa essere rotto, anche se inizialmente saranno pochi «resistenti» a tentare l'esperimento. La mentalità di certi ambienti non deve costituire per noi, che abbiamo più chiara coscienza dei problemi, un *alibi* di disimpegno fatalistico. E se è vero che coloro che gestiscono la cosa pubblica sono un po' il risultato dell'ambiente che li ha delegati, è pur vero che nella misura in cui siamo presenti come animatori (*in primis* come gruppi ecclesiali) per *organizzare* la partecipazione, in quella misura potremo *costringere* i titolari del potere a mobilitarsi, almeno per il timore di venire rovesciati a breve scadenza. Teniamo presente che la partecipazione non è un fatto spontaneo. Essa esige sacrificio e non poco; esige soprattutto organizzazione. Ecco una prospettiva per il nostro impegno politico di credenti: *impedire che la gente dimentichi i propri problemi* e quelli della comunità, impedire che si creino vuoti sconcertanti.
Pulizia, alcuni aspetti del problema ecologico, la dinamica dei prezzi, l'autoriduzione: questi sono problemi alla cui soluzione i cittadini possono offrire in *proprio* un contributo di prevenzione e di soluzione.
Un po' di coraggio, un po' di fantasia, un po' di energia da parte di gruppi di cittadini, che inculchino un proporzionato timore nei sudicioni che inzaccherano tutto, ovunque passano; nei pubblici amministratori che tollerano l'inquinamento e sono conniventi con la speculazione edilizia; nei magistrati che si preoccupano dei meloni anziché della mafia; nei dipendenti che vivono alle spalle degli altri lavoratori...: questa è vera democrazia, vale a dire impegno, partecipazione di *molti* alla gestione concreta delle piccole cose, della vita comune di tutti i giorni. *Si vive politicamente in ogni istante* e non solo nelle drammatiche svolte di un «golpe». E perché questa insistenza non si riduca a mero atteggiamento moralistico, occorre vi sia chi si impegni ad *animare e organizzare anche professionalmente la partecipazione.* In caso contrario, nella società civile rappresenteremo sempre dei potenziali vibrioni colerici.

4/

L'impegno politico del gruppo famiglia, filtrato e reso più energetico nel «quotidiano», deve potersi esprimere anche a livello dei grandi *problemi culturali della nostra società*: riforma

urbanistica ed edilizia, riforma del sistema sanitario e mutualistico, riforma dell'amministrazione della giustizia e delle attuali istituzioni *ibernanti* (carceri e manicomi) ed *emarginanti* (istituzioni educative ed assistenziali). E' evidente che non è il singolo gruppo famiglia che può affrontare questi ed altri problemi precedentemente evidenziati.

Diventa però già politico il volere e il sapere collegarsi agli altri, il volere e il sapere organizzarsi, il vivere in modo organico alle situazioni.

E' assolutamente necessario immettersi nel circolo vitale *prassi-teoria-prassi*: urtare nella realtà (*prassi*); prendere coscienza delle dinamiche del reale (*teoria*); immergersi continuamente, con volontà innovativa, nella realtà (*prassi*)... e il ciclo riprende: la vita opera la sintesi (impegno, lotta).

5/

E con l'immersione nei problemi quotidiani e strutturali del Paese, prendere simultaneamente coscienza dei grandi *problemi internazionali*: fame, sete, povertà, sottosviluppo endemico, sfruttamento del capitalismo internazionale e della violenza di destra e di sinistra. Prendere coscienza è già muovere il primo passo per un impegno che la creatività personale e di gruppo cercherà di concretizzare ed organizzare. Potrebbe anche tornare utile esemplificare maggiormente. Il *cambiamento sociale* deve però impegnare più la nostra fantasia e creatività che stimolare la lettura di esperienze e modelli divenuti ormai statici.

E' assolutamente necessario uscire dalla pura analisi (che si suppone fatta, anche se in continua revisione), per *articolare una strategia politica di intervento* a livello dei piccoli e grandi problemi. Questa esigenza rimane tuttora insoddisfatta da parte dei cattolici, cui forse non fa difetto una dimensione, spesso astorica, a livello di principi, ma ai quali per lo più manca l'*istinto operativo* di tradurre principi e fini (a tempi medi e lunghi, con priorità e sequenze previste) in interventi organici alle situazioni per modificarle in modi funzionali e strutturali.

Un accenno conclusivo alla dinamica interiore dell'impegno politico. Chi è ricco non può fare la rivoluzione: sente meno, e prevalentemente in forme intellettualistiche, anche se si pone a sinistra, i problemi degli altri. Solo il povero è la speranza del cambiamento. Ma in una società del benessere come avverrà questo?

E' qui, in questa attuale o prospettica società del benessere, che il cristiano è chiamato ad esprimere tutta la propria originalità, ad essere coscienza critica del benessere, a vivere *povero*, cioè con significativa semplicità.

BIBLIOGRAFIA

P. A. SAMUELSON, *Economia*, Torino; R. **LIPSEY**, *Introduzione all'economia*, Milano 1968; F. **FORTE**, *Manuale di politica economica*, Torino 1970; M. D'**ANTONIO**, *Sviluppo e crisi del capitalismo italiano 1951-1972*, Bari 1973; AA. VV., *Messaggio cristiano ed economia*, Bologna 1974; in quest'opera collettiva ho compilato delle *schede di fenomenologia economica* (pp. 21-140). Sui problemi del lavoro precario vedasi il n. 14 (settembre 1974) di «Prospettive Sindacali». **ALDO ELLENA**, voce *Economia* in: DETM, Roma 1974³; **ID.**, *L'impegno politico del gruppo famiglia*, in: «Enciclopedia del matrimonio», Brescia 1975; **ID.**, *Problemi economici della famiglia italiana*, in: «La Famiglia» 50, marzo-aprile 1975; **ID.**, voce *Economia* in: «Dizionario di Sociologia» a cura di **FRANCO DEMARCHI** e di **ALDO ELLENA**, Roma 1976; N. J. **SMELSER**, *Sociologia della vita economica*, Bologna 1967; T. **TENTORI** (ed.), *Antropologia economica*, Milano.

ECUMENISMO

ADOLFO ASNAGHI

I/ LA PAROLA. - II/ LA REALTA'. - III/ LA VICENDA STORICA. - IV/ IL CONSIGLIO MONDIALE DELLE CHIESE. - V/ TEOLOGIA DEL CMC. - VI/ L'ECUMENISMO NELLA CHIESA CATTOLICA. - VII/ BASI TEOLOGICHE DELL'ECUMENISMO CATTOLICO. - VIII/ L'ECUMENISMO DOPO IL CONCILIO.

I/ LA PAROLA

Ecumenismo è movimento collegato con la ecumenicità, che a sua volta è caratteristica riferentesi alla terra abitata dall'uomo e a quei fenomeni che sorgono in questa terra abitata e ad essa si propagano in modo universale. Le realtà cui si rivolge l'ecumenismo non sono solo di tipo geografico e politico, ma anche culturale. L'espressione è stata molto usata nel-

l'antichità greco-romana e non solo in scrittori come Erodoto, Demostene ed Aristotele, ma anche nelle iscrizioni, nei papiri. Essa è attestata in formule fisse dello stile imperiale («A Nerone Claudio Augusto Germanico imperatore, salvatore e benefattore del mondo-*sotèri kai euergètei tes oikumènes*», «Marco Aurelio benefattore e salvatore di tutto il mondo-*tes holes oikumènes*»; cfr. G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, vol. VIII, c. 445) e ricorre anche in invocazioni magiche («Invoco te che illumini tutta la terra-*ten holen oikumènen*», *Ibidem*, c. 446).

L'*oikumène* o terra abitata dava l'idea della comunità umana, in particolare di quella conosciuta e abitata dai Greci prima, e poi dai Romani; comunità verso la quale ci si sentiva impegnati. Ecco perché nell'ecumenicità entravano a far parte con la politica e la religione e la filosofia. Nel tardo ellenismo sfocerà nel cosmopolitismo, radunando l'umanità generale sotto la categoria del razionale: l'*oikumène* sostituirà la *polis*. La cultura imperiale romana aggiungerà la sua concezione politico-giuridica, estendendo l'urbe all'orbe.

Il mondo biblico non è sfuggito al richiamo di questo vocabolo e di questo concetto, tanto più ch'esso usava in ebraico parole altrettanto pregne di significato come *'eres, heled, jāšab, tēbēl* che nei LXX corrispondono a *he oikumène ge*. Forse vi è data maggiore importanza all'abitazione umana, dato l'orientamento del messaggio divino verso l'uomo: così in Filone, in Giuseppe Flavio e nella letteratura rabbinica. Nel NT il termine non è raro. E se in Mt 24, 14 il tono solenne e liturgico rievoca il linguaggio ellenistico comune, in Lc 2, 1 il discorso sul censimento può forse echeggiare il senso imperiale romano. Luca predilige questo termine, usandolo nelle tentazioni messianiche (4, 5) e nelle tonalità apocalittiche (21, 26). Lo ritroviamo in At (11, 28; 17, 6; 17, 31; 19, 27; 24, 5) ove si ha la sensazione che il vocabolo sia preso direttamente dalla parlata corrente; in Ap (3, 10) accennando alla prova che sta per colpire la terra e nei passi 12, 9 e 16, 14 probabilmente come trasposizioni di antiche tradizioni di genere apocalittico nella parlata ellenistica comune. La quale *koinè* traspare in Eb 1, 6 e 2, 5 e una volta sola in Paolo con una citazione (Rm 10, 18). Per quanto ne sappiamo il termine continua ad essere usato nella chiesa primitiva e nella patristica col significato della parlata corrente e come sinonimo di *kosmos*, comprendendo innanzi tutto il mondo degli uomini e degli esseri animati, ma forse anche delle potenze angeliche e spirituali (1 *Clemente* 60, 1).

Nel campo biblico, ecclesiastico e patristico il vocabolo sta dunque a indicare il complesso mondo abitato dagli uomini, con tutti i loro problemi di ogni ordine, le loro ansie, i loro destini, le tragedie e le gioie e non presenta segni di uno scontro con la concezione politica romana dell'*oikumène*. Quindi si tratta d'un vocabolo e d'una concezione *irenici*, aperti a contenuti religiosi, filosofici, culturali, politici e giuridici.

II/ LA REALTÀ

Nella terra *oikumène*, vengono annunciate la signorìa e la salvezza di Gesù Cristo, operanti la redenzione e liberazione dell'uomo. Da quando Gesù ha iniziato questo annuncio c'è stata la preoccupazione che gli uditori accettanti stessero uniti come un gregge in un solo ovile (Gv 10, 16: *mia poimne, heis poimèn*); che gli annunciatori fossero dispensatori fedeli (1 Cor 4, 1: *pistòs*), non confondendo l'insegnamento personale con quello ricevuto dal Signore (1 Cor 7, 10: *uk egò, ho Kyrios*), cosicché annunciando un medesimo messaggio (1 Cor 15, 11: *eite un egò eite ekeìnoi, hutos keryssomen*) non sorgessero divisioni (1 Cor 3, 4 ss.) bensì si effettuasse come un'impronta modello di tradizione (Rm 6, 17: *eis hon paredòthete typon didachès*). Nella *oikumène* quindi esistono comunità riunite nella medesima via di fede, le quali cercano di custodire un deposito (1 Tm 6, 21: *ten parathèken fylaxon*) contro i tentativi di eterodidascalìa (1 Tm 1, 3: *me heterodidaskaleìn*) potendo così sentirsi fondate su di una speranza (Ef 4, 4-5: *en mià elpìdi tes kleseos hymòn*) e formanti tutte come una sola persona in Cristo Gesù (Gal 3, 27-28: *pantes gar hymeìs heis este en Christò Iesù*).

L'ecumenismo in questa epoca non solo tende a diffondere l'evangelo nel mondo abitato, ma a diffonderlo senza divisioni, anche se subito, con le dispute tra cristiani provenienti dalle varie forme d'ebraismo e cristiani provenienti dai vari tipi di paganesimo, nascono attriti, discussioni, scontri e alla fine, tristemente, delle divisioni. Diventa sempre attuale la preghiera ereditata dall'insegnamento di Gesù e che Giovanni ci tramanda (17, 21): *hina pantes hen osìn, kathòs sy, patèr, en emoì kagò en soi...* In seguito a poco, a poco la politica s'introduce nelle vicende della famiglia ecumenica cristiana e

l'impero prende le sue posizioni. Al concilio di Nicea del 325 Costantino viene salutato col titolo di vescovo esterno della chiesa e da quel momento la politica attiva si mescola sempre più all'azione cristiana, visto che il mondo abitato (ecumenico) cui si rivolgono è il medesimo. Il concilio Costantinopolitano I del 381 introduce nell'*oikumène*, essendo imperatore Teodosio, il termine di *orthodoxìa* (retta dottrina), a indicare l'esemplare della nuova religione di stato dell'impero, cui ci si deve attenere in tutto il territorio imperiale.
Il mescolarsi della politica governativa non favorisce l'unità nell'*oikumène* e, aggiungendosi alle spinte estremistiche interne della chiesa, aggrava i dissensi e le divisioni. I concilii ecumenici e particolari assumeranno come primo compito quello della difesa dell'ortodossia, chiarendo e approfondendo il deposito rivelato e vissuto, la prassi, spesso con l'aiuto di sistemi ideologici contemporanei. Le due diverse sensibilità dell'oriente e dell'occidente, per breve tempo ricomposte in Gesù e nella chiesa nascente e già moventesi, come in grembo, nella chiesa apostolica, insensibilmente, ma progressivamente, vengono alla luce e generano le divisioni, che verranno in seguito aggravate dalle ulteriori scissioni operantisi nell'interno e dell'oriente e dell'occidente. Così l'*oikumène* dei cristiani, la quale primitivamente dava la fisionomia d'una terra abitata chiamata ad unirsi attorno alla signorìa e alla salvezza di Gesù Cristo, finisce per presentarsi disunita e lacerata. Da quel momento l'ecumenismo assume, dapprima quasi inconsciamente, *il compito nuovo di riunire i rami staccati della vite piantata da Gesù.*

III/ LA VICENDA STORICA

1/

Innanzi tutto si hanno tentativi di riunione dell'oriente con l'occidente cristiani nel 1073, nel 1088 e a Bari nel 1098, dopo il subbuglio operatosi al tempo dell'eruditissimo Fozio e gli affrettati anatemi vicendevoli tra Roma e Bisanzio al tempo di Michele Cerulario (1054). Gregorio VII sognava la riunione delle due chiese, mandando legati all'imperatore Michele VI. Fece il medesimo Lucio III con l'imperatore Alessio I Commeno. Si progettava una crociata per aiutare Bisanzio ad allontanare il pericolo turco. Quando le crociate si effettuarono, non favorirono affatto l'unione tra greci e latini. Specialmente il saccheggio di Bisanzio nel 1204 e la creazione di un impero latino furono fatali. La causà unionistica affiorò di nuovo nel 1245 al concilio di Lione, ma a rappresentare l'oriente vi erano solo i vescovi latini imposti in quelle terre e non si giunse a nessun risultato. Ritentò la prova Gregorio X nel 1274 al secondo concilio di Lione e si ebbe una unione momentanea, infrantasi otto anni dopo quando l'influsso della politica angioina spinse il papa a scomunicare l'imperatore bizantino. Il concilio di Ferrara-Firenze vide decreti d'unione con i greci (1439), con gli armeni e con i giacobiti. In Italia venne per l'occasione una solenne delegazione da Bisanzio con l'imperatore Giovanni Paleologo e il patriarca Giuseppe.
Nonostante la bolla *Laetentur Caeli*, siccome i motivi erano soprattutto di indole politica, data la minaccia dei turchi su Costantinopoli, tutto svanì come una bolla di sapone, perché popolo e clero greci erano cordialmente avversi ai latini. Commenta il card. I. Schuster (*Roma e l'Oriente*, Milano 1940, p. 13): «Ancor oggi le porte di bronzo del Filarete nella basilica vaticana cantano quel poema di fede, come altra volta il cieco Omero cantò le diverse fortune della lotta tra greci ed asiatici intorno alle mura di Troia. Sfortunatamente il Filarete non potè prevedere l'epilogo di quell'atto di sottomissione al papa, imposto ai greci dalla politica del momento». Il Tridentino e il Vaticano I, se poterono avere velleità unionistiche, esse furono ben presto superate dall'intenzione di affermare con chiarezza estrema la dottrina cattolica e quelle persone che vi erano presenti con assilli ecumenici, dovettero ben presto abbandonare queste loro aspirazioni, fuori luogo nel clima che vi si era creato.

2/

Nel frattempo l'ecumenismo era andato affiorando anche in tentativi ed imprese quasi sempre individuali, pur riuscendo a volte a trascinare con sé porzioni di comunità cristiane. E' difficile poter dare giudizi obiettivi e approfonditi dei movimenti d'unione di frazioni anche importanti di cristiani dell'est europeo e del medio oriente, succedutisi dall'epoca delle crociate alla fine del secolo XIX, perché vi giocavano non pochi elementi estranei alla genuina ricerca guidata dalla fede e perché erano egemonizzati da capi delle gerarchie, che vi mescolavano i loro interessi giurisdizionali e politici (quindi anche economici), insieme al

desiderio di sfuggire a dure e penose situazioni nazionali e sociali in cui venivano gettati con le loro popolazioni dagli avvenimenti storici. Soltanto come esemplificazione, si possono citare le unioni di Brest-Litovsk, tra ruteni della metropolìa di Kiev e Roma (1595-1596), quando i loro territori fecevano parte dello stato lituano-polacco; di Alba Giulia (1697-1698) tra rumeni della Transilvania e Roma, quando l'imperatore Leopoldo ebbe eseguito la loro conquista. Entrambi questi atti ebbero una brusca rottura, imposta dalle nuove occupazioni sovietiche, rispettivamente nel 1946 e nel 1948.
Altre unioni si effettuarono nei territori dell'impero turco, a partire dal secolo XVI, dando origine a quelle chiese di vario rito, in comunione con Roma, che ancora oggi vi sussistono anche con una certa vivacità.

3/

Frattanto, in seguito alla riforma, placatesi le controversie e le posizioni di lotta aperta tra i cristiani, nell'Europa occidentale stava sviluppandosi un totale spirito d'immanenza, che da una parte progressivamente svuotava il cristianesimo d'ogni contenuto veramente rivelato e dall'altra convogliava le energie ad una vasta attività economica la quale, passando dal mercantilismo al capitalismo d'industria, sollevava nuove problematiche nelle lotte storiche, nuovi tipi di scontro tra gli uomini e una radicale, anche se ancora strisciante, secolarizzazione. Siccome il campo della cultura era il più sensibile a questi profondi mutamenti, qui si ebbero uomini, per lo più solitari, che tentarono una ripresa, una riviviscenza o addirittura una specie di rifondazione del cristianesimo che s'immaginavano genuino. Usarono ciascuno degli strumenti in cui si sentivano a loro agio e quasi spontaneamente si sentirono attratti su di un terreno ecumenico. Tornare al genuino, comportava l'assillo di seppellire ogni divisione. Alcuni nomi di questi solitari, mostreranno come si andasse lentamente formando un sottofondo culturale, sia pur di minoranza e forse ambiguo, favorevole poi, alla fine del secolo XIX e all'inizio del XX, all'erompere dell'attuale fenomeno dell'ecumenismo.
Juraj Krizhanić (1618-1683) fu letterato e missionario croato, appartenente al cattolicesimo romano, studente a Bologna e a Roma, propugnatore dell'unità religiosa-linguistica-politica di tutti gli slavi. Ardente nella fede e acceso nel panslavismo, considerava lo scisma esistente, opera solo dei greci; giudicava turchi e tedeschi nemici del suo progetto secondo il quale tutti gli slavi dovevano gravitare su Mosca e Mosca unirsi a Roma. A facilitare questa unione che doveva terminare nell'unica fede religiosa, si diede ad inventare una grammatica d'interlingua slava e a predicare le sue idee in Russia, dove preferirono relegarlo in Siberia e poi in un monastero nordico, prima di lasciarlo ritornare verso il centro Europa dove trovò la morte combattendo tra le truppe del Sobieski sotto le mura di Vienna, contro i turchi. Nonostante le pesanti strutture politiche e nazionalistiche, non si può disconoscere a Krizhanić un autentico afflato spirituale e per questo va giustamente ricordato.
Quasi contemporaneamente G. W. Leibniz (1646-1716) con una nuova filosofia unificante nel segno della monade, con iniziative per un linguaggio universale e con incontri, tra l'altro con Bossuet, a sfondo ecumenico, tentava una unione dell'Europa almeno occidentale, nella quale era imprescindibile la concordia tra protestantesimo e cattolicesimo. E non suscitava scandalo che J. S. Bach (1685-1750) con la celebre *Hohe Messe* in si minore, pur protestante, mettesse la sua sublime arte al servizio di una liturgia cattolica, anche se tra le sue mire non mancava certamente il desiderio di protezione da parte di un principe cattolico. La vita e il pensiero del luterano danese S. A. Kierkegaard (1813-1855), insieme alla rottura che rappresentavano verso l'immanenza hegeliana e la direzione opposta che prendevano in rapporto ai sorgenti materialismi dialettici e storici, avrebbero alla fine determinato anche un sommovimento all'interno del protestantesimo luterano, sprigionando energie capaci di aprire un discorso di autenticità davanti a Dio, che ineluttabilmente avrebbe portato anche ad una ricerca d'unità.
Ed infine il grande padre di molta parte dello spirito ecumenico contemporaneo, il russo Vladimir Sergièievič Soloviëv (1853-1900). Ragioni filosofiche e ragioni nazionali fecero del Soloviëv l'apostolo infaticabile dell'unione delle chiese, accanto, per un certo tempo, al vescovo cattolico di Zagabria, mons. Strossmayer. Quelle filosofiche nascevano da una visione gnostico-metafisica di una totalunità e unitotalità (*vseedinstvo*) la quale a diversi piani doveva appunto realizzarsi, riversando il groviglio della storia nel calmo e sereno compimento dell'*èschaton*, attraverso il servizio della

chiesa universale, d'una politica confluente nelle ragioni della fede e di una energia teandrica originante attraverso le mura della città terrestre quelle della celeste. Le ragioni nazionali sgorgavano in Soloviëv dalla profonda convinzione di una missione sovrannaturale affidata alla Russia da Dio, per la rinascita del senso religioso. Quando con la Russia gli slavi avessero costituito una massa compatta, nel mondo sarebbe sopravvenuta una grande testimonianza per Gesù Cristo. Ma le sorti della Russia e degli slavi dipendevano dall'unione delle chiese. Soltanto dall'ecumenismo la Russia avrebbe tratto la forza per uscire essa e tutti gli altri dalla condanna all'immobilismo cui la destinava il gretto nazionalismo. Secondo Soloviëv i cardini dell'unione sarebbero due: primo la distinzione tra opinioni particolari dei teologi e vera fede; secondo tra l'autorità del papa *pastor et magister infallibilis ecclesiae universalis* e il suo potere amministrativo come patriarca dell'occidente. Questa distinzione, insieme all'impegno a non soggiacere alla tentazione del papismo, salverebbe l'autonomia delle chiese e senza questa autonomia l'unione delle chiese sarebbe impossibile. Fece conoscere in occidente queste idee e le sviluppò l'agostiniano e fecondo ecumenista Aurelio Palmieri (1870-1926), pur con qualche stravaganza nelle sue vicende quotidiane.

4/

Segni sempre più frequenti stavano intanto dando la sensazione che le paludi dell'immobilismo ufficiale ecumenico erano in procinto d'increspersi e d'entrare nel vivo del dibattito. L'emigrazione di cattolici francesi in fuga, durante la rivoluzione dell'ottantanove, verso l'Inghilterra aveva contribuito a sgelare i rapporti tra anglicani e cattolici e verso gli anni trenta del secolo scorso era sorto il cosiddetto movimento di Oxford annoverante uomini come Pusey, Newman, Keble, Ward e più tardi Lee. Questo movimento intendeva far ricuperare all'anglicanesimo molti elementi dell'antica tradizione cattolica ed era riuscito a dare all'Inghilterra una scossa, al dire dello statista Disraeli, fremente.

In campo cattolico si muovevano uomini come il passionista italiano padre Domenico della Madre di Dio, Manning e Wiseman. Nel 1857 era stata fondata una associazione di preghiere per l'unione, da parte di anglicani, così come negli stessi anni in Francia aveva fatto in rapporto alla Russia il barnabita russo p. Agostino Sciuvàlov, accarezzando un sogno concepito nel noviziato di Monza e poi portato avanti dal più giovane confratello p. C. Tondini. Avendo aderito all'associazione parecchi cattolici, il S. Uffizio interveniva con una condanna per costoro (16-9-1864). Centonovantotto membri del clero anglicano si rivolgevano allora al card. Patrizi e questi rispondeva con una conferma, l'anno successivo. Alcuni anglicani si facevano ordinare da vescovi vecchi cattolici, mentre Leone XIII si dava da fare a raccomandare preghiere ecumeniche per la solennità di Pentecoste (1895), emanava un'enciclica sull'unità della chiesa, la *Satis Cognitum* (1896), prendeva posizione negativa sul valore delle ordinazioni anglicane (1896).

Tra alti e bassi, mentre Newman divenuto cattolico era stato creato cardinale, irrobustendo la gerarchia cattolica inglese ricostituita nel 1850 da Pio IX, nel 1890 il lazzarista francese p. M. Portal aveva allacciato rapporto di conversazioni ecumeniche con l'anglicano lord Halifax. Interrotte nel 1896, per varie opposizioni tra cui quella del cattolico card. Vaughan, ripresero dal 1922 al 1926 sotto l'egida del card. Mercier e presero il nome di conversazioni di Malines. Tutto il fronte era in movimento: la *Görres-Gesellschaft* in Germania, accanto al movimento dell'*Una Sancta* e alle iniziative del prof. F. Heiler; i fermenti nello svolgimento di varie conferenze di leghe mondiali delle chiese; il riconoscimento da parte del patriarcato di Costantinopoli della chiesa anglicana come chiesa sorella (1880); le conferenze anglicane di Lambeth le quali sempre più si aprono al soffio ecumenico; la fioritura di esperienze monacali in Inghilterra; varie iniziative sgorganti dall'alleanza evangelica che si fa risalire al pastore Thomas Chalmers, e così via.

Da ultimo un ministro episcopaliano (anglicani americani) Paolo Wattson aveva nel 1908 cominciato a promuovere un'ottava di preghiere per l'unità dei cristiani, dal 18 al 25 gennaio. Pio X benedì anche per i cattolici questa iniziativa che Benedetto XV approvò nel 1916 e che p. Couturier allargò e perfezionò, manifestandosi come uno dei più grandi ecumenisti cattolici di Francia e del mondo. A Roma il domenicano p. Vincenzo Vannutelli, il card. Nicola Marini (promotore della rivista *Bessarione*) e p. Aurelio Palmieri continuavano a tenere accesa la fiaccola dell'interesse per l'oriente cristiano.

5/

Ormai era maturata l'idea d'un movimento ecumenico che coinvolgesse non più i singoli o i gruppi, ma le chiese stesse. Le istanze provenivano dal mondo missionario, da un'esigenza della *praxis* cristiana e da un impegno di fede nella chiesa di fronte al mondo contemporaneo, in cui emigrazione, lotte di classe, mutamenti di ceti sotto la pressione industriale, colonialismo, non solo mescolavano le vecchie carte strutturali, ma addirittura stavano creando una nuova fisionomia per la storia del mondo. Due guerre mondiali, con masse di militari, di prigionieri e di deportati riuniti nella bufera, le daranno l'ultimo drammatico colpo, mettendo il cristianesimo disunito in stato d'accusa.

IV/ IL CONSIGLIO MONDIALE DELLE CHIESE

Anche in questa nuova epoca dell'ecumenismo, iniziatasi nel protestantesimo, non mancano certamente uomini di punta, quali Ch. H. Brent, N. Söderblom, J. Mott, R. Gardiner, G. Bell, W. A. Visser't Hooft; ma ora sono in movimento i grandi organismi e le chiese del mondo protestante. In seguito vi si aggiungeranno molte chiese orientali ed ortodosse dietro l'iniziativa di Costantinopoli che, con una coraggiosa enciclica del patriarca Joachim III del 12-6-1902, aveva proposto un'apertura ecumenica per approfondire la propria fede e per meglio capire gli altri «due grandi rami del cristianesimo». Questa apertura ortodossa si fondava sulla propria fede ecclesiale ortodossa quale norma assoluta; sulla partecipazione di tutti i cristiani veri alla fede in Cristo; sulla discussione circa le credenze particolari di ciascuna chiesa, facendo tuttavia un appello già sin d'ora unitario nel nome della carità.
Anche tra gli orientali l'ecumenismo era strettamente legato all'ecclesiologia, tenendo presente che accanto a motivazioni giuridiche, altre ve n'erano di più forti: la concezione delle chiese locali autonome, la visione pneumatologica e carismatica, la ideologia slavòfila, quella concordista (i tre rami staccati del cristianesimo devono riunirsi per ristabilire la chiesa una), le grandi tradizioni liturgiche.
Ed infine la chiesa cattolica, dopo alcune prese di posizione cortesi, ma negative, nel 1919 con Benedetto XV e nel 1928 con la *Mortalium animos* di Pio XI, emanerà il 20-12-1949, sotto Pio XII, un'istruzione del S. Uffizio che pur ordinando ai vescovi una prudente vigilanza, apre possibilità di iniziative e di contatti comuni. Sin dagli ultimi decenni del secolo XIX, il mondo missionario protestante aveva operato delle concentrazioni di confessioni, per ovviare allo scandalo delle divisioni di fronte al Terzo Mondo. Nel 1910 ad Edimburgo, in una grandiosa assemblea mondiale missionaria, prese il via il nuovo ecumenismo. L'ecumenismo missionario continuò ad adunarsi di decennio in decennio, mentre già dal 1921 aveva fondato un consiglio internazionale delle missioni.
Ma nel frattempo erano sorti due altri movimenti di chiese: *Life and Work* (vita e azione) con prospettive d'inserimento del cristianesimo unito nei problemi umani del momento; *Faith and Order* (fede e costituzione) con prospettive teologiche ed ecclesiostrutturali. Il primo tenne due assemblee a Stoccolma (1925) e ad Oxford (1937), il secondo a Losanna (1927) e ad Edimburgo (1937); finché nel 1938 si riunirono ad Utrecht, costituendo il Consiglio Mondiale (o ecumenico) delle chiese, che ha organizzato le grandi assisi dell'ecumenismo ad Amsterdam nel 1948 (2-8 - 4-9) da cui è uscita tutta l'attuale organizzazione: sede del consiglio a Ginevra, un comitato centrale, un segretariato, un servizio ecumenico di stampa e informazione (S.O.E.P.I.) con bollettino quindicinale, una rivista trimestrale: «The Ecumenical Review». Dopo Amsterdam si sono susseguite altre grandi assisi ad Evanston, Nuova Delhi, dove ci si ritrovò con l'ecumenismo missionario, Uppsàla, Nairobi. Il movimento ecumenico è dunque una realtà. Il protestantesimo ha il merito d'averlo tenuto a battesimo e d'averlo cresciuto con grande apertura, sino ad abbracciare l'ortodossia, l'oriente, il Terzo Mondo e ad arricchirsi di tutta una corrente di idee e di iniziative che hanno dato un segno cristiano alla nostra epoca secolarizzata.
È indubitabile il fermento di rinascita che l'ecumenismo ha dato a tutti i rami del protestantesimo, sino alla riscoperta in chiave attuale di spunti di prassi cristiana appartenenti alla tradizione antica, come la riproposta della vita comunitaria come testimonianza evangelica. Ecco ad esempio le sorelle di Maria di Darmstadt, i monaci di Taizé con tutta la scossa gettata in mezzo alle schiere dei giovani di tutto il mondo, la comunità di Grandchamp, le iniziative monastiche nella chiesa di Svezia. Ed ecco anche i gruppi interconfessionali par-

tecipanti attivamente alle lotte di liberazione del nostro secolo, con atteggiamenti spesso violentemente critici verso le strutture delle chiese.

V/ TEOLOGIA DEL CMC

Quasi tutti i migliori teologi protestanti e ortodossi del nostro secolo hanno portato il loro contributo all'elaborazione di un contenuto teologico del movimento ecumenico. Innanzi tutto l'ecumenismo si è fatto sentire nei vari settori: dommatico, morale, liturgico, biblico, e storico. Molte energie emerse nel modernismo, attraverso un periodo di crisi e di ripensamento, sono confluite nell'ecumenismo. L'ecumenismo ha creato una specie di atmosfera di ascolto e di dialogo che avvolge le varie ricerche teologiche.

Il punto centrale della teologia ecumenica è nostro Signore Gesù Cristo come Dio e Salvatore. Ciò comporta possibilità di approfondimento sia verso Dio e la Trinità che verso la salvezza nella storia con una presenza, ivi compresa la presenza ministeriale. Risulta dall'esegesi biblica che la disunione dei cristiani è contraria alla volontà di Cristo. E' compito perciò dei cristiani fedeli ritornare all'unità, riunendosi.

Le condizioni per questa riunione sono: 1) che tutte le chiese si pongano sul medesimo punto di partenza, riconoscendo la propria parte di colpa nella separazione; 2) che cessino le accuse vicendevoli: ciascuna ha la sua parte di verità e di carisma; nessuna ha il diritto di considerarsi l'unica vera chiesa, autoproclamandosi come normativa; 3) la vera chiesa esiste già, ma è realizzata solo imperfettamente da tutte le chiese esistenti ed attende di venire alla piena luce alla fine dell'opera ecumenica. Questo è il desiderio e la preghiera di Cristo. E questa opera sarà opera di Spirito santo, di carismi e di amore.

Conseguenze di questa impostazione sono: la riaffermazione della divinità di Gesù, la rivalutazione della sua croce e della sua risurrezione, l'attestazione di una comunità nuova inviata da Gesù nel mondo per testimoniare la sua salvezza, l'attesa del suo ritorno come giudice e signore onde portare tutte le realtà a compimento. Altre conseguenze: la Bibbia sentita come parola d'unità; ricerca d'unità e di pluralità nella chiesa; chiarificazione della professione di fede oggi, nel mezzo delle realtà terrestri in mutamento veloce; conciliazione tra ecumenismo e indentità confessionale con dialogo in prospettiva universale, con annuncio e catechesi ecumenica, con impegni spirituali e temporali manifestanti una testimonianza comune. Alcune questioni affiorano come urgenti: l'intercomunione, il significato dell'eucarestia come punto centrale d'incontro ecclesiologico di tutti i cristiani, i matrimoni interconfessionali, la liberazione nella storia, l'azione e la vera portata dei ministeri.

VI/ L'ECUMENISMO NELLA CHIESA CATTOLICA

1/

Nell'assemblea di Evanston del 1954 il teologo russo G. Florovskij e quello greco B. Joannides avevano dichiarato che ogni riunione ecumenica, la quale non tenesse conto della chiesa cattolico-romana, si sarebbe risolta in buco nell'acqua. D'altra parte il movimento ecumenico, ampliandosi nelle sue componenti, non poteva non stimolare la chiesa cattolica, se non altro a prendere delle posizioni. Nessuna confessione cristiana poteva nella pratica restringersi ai confini dei propri problemi interni. E teoricamente diveniva sempre più valida la proposta dell'unione, in un mondo secolarizzato in cui il filo della testimonianza cristiana si estenuava sempre più.

Anche i cattolici, indipendentemente dalle posizioni ufficiali, si sentivano sociopsicologicamente in stato di colpa di fronte alla separazione. Storicamente poi, l'indagine sui documenti mostrava una grande deficienza di collaborazione e di fratellanza in tutti i rami cristiani, lungo i tempi. Escatologicamente infine il regno di Dio in costruzione nel cantiere della storia esigeva nella prospettiva finale la completezza e la compattezza di tutti i credenti e salvati, con Cristo di fronte a Dio; completezza che andava preparata, perché potesse realizzarsi almeno nell'ultimo giorno. Nasceva anche tra i cattolici l'esigenza del dialogo interconfessionale e di un ripensamento critico di tutto l'insieme delle relazioni interconfessionali.

L'azione di Giovanni XXIII, tutta l'atmosfera e le proposte del concilio Vaticano II, il nuovo segretariato per l'unione dei cristiani, determinarono un ecumenismo cattolico nuovo, preceduto del resto dall'opera di pionieri, a volte isolati e combattuti; da una associazione internazionale *Unitas* fondata il 18-6-1945; da ini-

ziative particolari come la periodica conferenza tra teologi cattolici sui problemi ecumenici, avente a segretario mons. Willebrands; da iniziative come il monastero ecumenico belga di Chevetogne con la sua rivista *Irénikon* o come il centro *Istina* di Parigi. Movimenti giovanili, come quelli scautistici o come quelli sociali, a loro modo e secondo la loro prassi, avevano iniziato un loro ecumenismo, così come era avvenuto tra i redattori e i lettori della rivista *Esprit* di Mounier.

2/

Quando il 25-1-1959 Giovanni XXIII annunciò la sua intenzione di convocare un concilio ecumenico suscitò nel mondo cattolico e intero una inesprimibile speranza. Il dr. C. Malik, greco-ortodosso del Libano e presidente dell'assemblea dell'ONU dichiarò che il concilio avrebbe potuto essere l'avvenimento più importante del secolo XX ed anche di più secoli. Il concilio trattando il 26-11-1962 dell'unità della chiesa prese coscienza dello stretto legame dell'ecumenismo con la ecclesiologia e decise di accantonare la trattazione, accomunandola in un documento unico sull'ecumenismo. Il segretariato per l'unità dei cristiani preparò un primo schema nella primavera del 1963, di cui, secondo i voti dei padri, risultati dalla discussione, fece una seconda redazione per il 27-4-1964. Dopo molte discussioni, varianti, modifiche, ricorsi, la votazione finale si ebbe il 19-11-1964, col nuovo papa Paolo VI. Su 2129 padri votanti, la grande maggioranza 2054, furono favorevoli, 64 contrari, i voti non validi 11.

3/

Il decreto emanato il 21-11-1964 è composto di tre grandi parti: primo i principii cattolici dell'ecumenismo; secondo, l'esercizio dell'ecumenismo; terzo le considerazioni sulle posizioni delle chiese e comunità ecclesiali separate in oriente e in occidente dalla sede apostolica romana. Su questo decreto si fonda l'ecumenismo cattolico, anche se qua e là alcune sue punte sono andate più avanti soprattutto a contatto con le istanze dell'ecumenismo non cattolico, quali le proposte d'una teologia delle *vestigia ecclesiae*, secondo le quali ogni chiesa ha elementi o tracce della vera chiesa, come: la predicazione della Parola, l'insegnamento fondato sulla Bibbia, l'amministrazione di sacramenti, la coscienza nei cristiani della redenzione e della fraternità, il servizio di un solo Signore. O come il discorso sull'unità istituzionale e in particolare sul papato, sull'infallibilità oppure sull'unità pneumatica.
Il decreto è una franca e forte dichiarazione unanime sulla nuova fisionomia della chiesa cattolica rispetto all'ecumenismo. La promozione dell'unità, essendo stata una delle mète del concilio, rimane un compito di tutta l'attività ecclesiale. Si prende fenomenologicamente constatazione che tutti i cristiani si professano discepoli del Signore, ma nel loro pensiero divergono tra loro. Questa scissione è in contraddizione con la volontà di Cristo, procura scandalo al mondo, danneggia la predicazione dell'evangelo. E' un punto di partenza abbastanza in comune col punto di partenza dell'ecumenismo acattolico.
Il movimento ecumenico in genere è attribuito all'azione dello Spirito Santo: *ad omnium christianorum unitatem restaurandam*. Dissensi sono sempre esistiti sin dall'inizio, però una certa unità globale li superava, almeno sino al secolo XI. Dopo, le scissioni si sono fatte più estese e più profonde. Non si tratta di ritornare a restaurare una situazione storica ormai passata, ma di trovare un nuovo cammino della *storia della salvezza* e della crescita della chiesa. Il decreto poi pone a suo fondamento la costituzione dommatica sulla chiesa, stabilendo una osmosi tra decreto ecumenico e costituzione ecclesiale. Inoltre chiarisce di rivolgersi ai cattolici con scopi soprattutto pastorali, per cui i cattolici possano prendere parte al movimento ecumenico universale.

VII/ BASI TEOLOGICHE DELL'ECUMENISMO CATTOLICO

1/

L'unità ed unicità della chiesa sgorgano dall'eucarestia, segno e principio operativo d'unità, e dalla presenza dello Spirito Santo (aspetto pneumatologico caro soprattutto all'oriente). Stabilita la fonte escatologica, si spiega che per un compito storico di testimonianza a questa realtà escatologica già operante, Cristo affidò al collegio dei dodici l'ufficio d'insegnare, reggere e santificare e tra loro scelse Pietro sul quale edificare la sua chiesa, rimanendo sempre Cristo in eterno la pietra angolare e il pastore delle nostre persone.

2/

La chiesa così costituita, risulta di strutture interne quali l'annuncio del vangelo, l'amministrazione dei sacramenti e la guida nella carità; e di strutture esterne quali l'unica professione di fede, la comune celebrazione liturgica e la concordia fraterna: tutte, interne ed esterne, in movimento attorno a Cristo per mezzo degli apostoli e loro successori cioè i vescovi con a capo il successore di Pietro. Ne risulta una famiglia di Dio (locuzione e concetto desiderato soprattutto dai padri africani del concilio), unico gregge di Dio, segno levato tra le nazioni (quindi visibile e riconoscibile), schiera pellegrinante nella speranza verso il regno dei cieli, servendo a tutta l'umanità l'annuncio evangelico di pace.

3/

Il modello e principio di tutto è il mistero della Trinità, così come era stato riconosciuto anche dall'assemblea di Nuova Delhi (1961) del Consiglio mondiale delle chiese e come era stato approfondito, anni prima, dal teologo russo dell'emigrazione V. N. Losskij, sulle orme lasciate da V. S. Soloviëv.

4/

Conseguentemente vi è piena comunione quando non ci sono scissioni ed invece non piena comunione quando le scissioni operano le separazioni. Queste avvengono talora per colpa di uomini di entrambe le parti. Tutti coloro che credono in Cristo e sono validamente battezzati sono in comunione reale, anche se non piena. Il discorso non verte sugli elementi oggettivi contenuti nelle chiese (*vestigia ecclesiae*), ma sull'aspetto soggettivo, sia pur convalidato da forme esterne, del rapporto con Cristo nella comunità. Il movimento ecumenico deve superare le cause profonde della separazione tra i cristiani, cioè tra i giustificati nel battesimo dalla fede, incorporati quindi a Cristo.

5/

Elementi edificanti la chiesa possono esistere anche fuori dai confini visibili della chiesa cattolica e sono elementi agenti in vista della salvezza e della loro confluenza verso la organicità, nonostante che su tutti i cristiani di ogni confessione ci siano sempre minacce di debolezza, di tentazione e di peccato. Questa confluenza organica fa sì che questi elementi appartengano oggettivamente alla chiesa cattolica. È questo uno dei punti di maggiore differenziazione dalle basi teologiche dell'ecumenismo acattolico.

6/

Per la pienezza d'unità voluta da Cristo, tutti i fedeli cattolici, riconoscendo i segni dei tempi, sono invitati a partecipare con solerzia all'azione ecumenica, eliminando ogni pregiudizio, facendo opera di comprensione e avviando un dialogo anche con incontri debitamente preparati, oltre che prendendo parte ad opere richieste dal bene comune, insieme alle altre *communiones*. Questo termine, a indicare tutte le comunità ecclesiali cristiane, fu già impiegato da S. Agostino per indicare chiese cattoliche e donatiste ed era stato patrocinato anche da p. Y. M.-J. Congar. Non viene usata la espressione *fratres separati*, che potrebbe esprimere un giudizio di svalutazione, ma *fratres seiuncti* che esprime la semplice realtà della separazione. La cosa può indicare un progresso nelle relazioni ecumeniche da parte del cattolicesimo, ma innegabilmente non riesce a nascondere dietro le formule il divario profondo, su questo punto, tra i due ecumenismi.

7/

L'opera ecumenica in comune è opera di rinnovamento e di riforma, di prudenza e di pazienza, di concordia coi propri pastori; diversa per natura (anche se non opposta) dal fatto che i singoli cristiani desiderino la piena comunione cattolica. Viene escluso dall'ecumenismo ogni proselitismo. L'opera ecumenica esige inoltre il rinnovamento vitale del cuore dei singoli nella cattolicità e apostolicità, nella libertà e nella carità, nella preghiera in comune con tutti i cristiani, nella conoscenza reciproca, nello studio ecumenico.

VIII/ L'ECUMENISMO DOPO IL CONCILIO

Sia con Giovanni XXIII che con Paolo VI si attuarono fatti che confermarono il succo ecumenico del concilio e il culmine fu l'incontro del 6-1-1964 a Gerusalemme tra Paolo VI e il patriarca ecumenico Athenagoras di Costantinopoli, seguito il 7-12-1965 dall'abolizione

vicendevole delle celebri scomuniche del lontano 1054. Precedettero e seguirono altri incontri con i rappresentanti dell'anglicanesimo, del protestantesimo e delle chiese orientali e con i teologi delle varie confessioni. Alla base di tutto il nuovo ecumenismo cattolico, che ha alcuni punti d'incontro con l'ecumenismo del consiglio mondiale delle chiese, vi è l'affermazione centrale della *communio* e perciò una qualifica pneumatologica. Un supremo dinamismo anima la *plebs adunata de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti,* afferma l'art. 4 della costituzione sulla chiesa, e dell'unità ricercata dall'ecumenismo il *supremum exemplar* è *in Trinitate personarum unitas unius Dei Patris ed Filii in Spiritu Sancto* (art. 2 del decreto sull'ecumenismo). Ma proprio questa concezione teologica della *communio*, così antica e così aperta, diventa alla fine l'ostacolo più difficile nel dialogo tra i due grandi movimenti ecumenici. Rimane dunque al fondo d'ogni incontro ecumenico la domanda: è possibile la formazione d'un ecumenismo unico ? E' ciò possibile pastoralmente, se non lo è teologicamente? All'entusiasmo sono subentrate le crisi di stanchezza; gli ostacoli insuperabili, il rigetto psicologico e sociologico hanno recato la loro parte d'intralcio.

Si sono susseguiti alti e bassi, come al letto di un paziente difficile. Alcuni, troppo dominati dall'aspetto storico, hanno preferito passare oltre e, attraverso il secolarismo, sono approdati ad una estenuazione e scomparsa del cristianesimo nelle lotte politiche della storia, trovando nella socialità e nelle sue lotte un ecumenismo politico. Altri, nella riflessione escatologica, si sono convinti che il frutto finale dell'ecumenismo e l'incontro totale sarà soltanto alla fine della storia, nel compimento del regno di Dio. Per ora vive e soffre, in molto silenzio, un ecumenismo dell'èsodo: come di carovane cioè aggirantisi nel deserto alla ricerca della terra promessa ecumenica. Altri finalmente pensa ad una analogia con la storia della salvezza, come s'avverò nell'antica alleanza, con un momento unico iniziale e poi con epoche alterne, con una divisione tra Giuda col Tempio e Israele con i vari Garizim; divisione che sarebbe stata cancellabile, sotto il tallone della dominazione imperialistica del mondo, solo che i riuniti nel servaggio politico avessero riconosciuto Gesù in una professione di fede in spirito e verità. Forse finora, per l'ecumenismo d'ogni provenienza, è stato solo tempo di preistoria e sta per giungere, sia pure nel dolore, la storia sfociante nell'*èschaton*. Come per le tribù raccolte attorno a Giosuè, quando, passato il Giordano, giunsero sotto Gerico e ne videro cadere le mura antiche e gigantesche, mentre un filo rosso da una casa additava la speranza.

BIBLIOGRAFIA

Dato che in questo ultimo decennio si sono moltiplicati ovunque gli incontri, le conversazioni, i seminari di studio, le comuni elaborazioni di documenti su questioni particolari tra i rappresentanti dei due grandi ecumenismi acattolico e cattolico, la bibliografia al riguardo si è andata estendendo in modo colossale e tutte le riviste teologiche o trattanti comunque argomenti religiosi contengono articoli e relazioni di attualità ecumenica. Tra le riviste specializzate o che costantemente dedicano l'attenzione all'ecumenismo si indicano le seguenti: «Catholica» Münster: «Civiltà Cattolica» Roma; «Irénikon» Chevetogne; «Istina» Paris; «La Missione» Milano (ora estinta); «Le monde non chrétien» Paris; «Oriente cristiano» Palermo; «Russia cristiana» Seriate (Bergamo); «Scuola cattolica» Venegono (Varese); «Soepi» Ginevra; «The ecumenical review» Ginevra; «The international review of missions» Edimburgo; «Una sancta» Meitingen (Germania); «Unitas» Roma; «Verbum caro» (ora «Communion») Taizé.

Tra le opere che possono illustrare e approfondire le idee trattate nell'articolo: C. ALGERMISSEN, *La chiesa e le chiese*, trad. it. Brescia 1944; P. ARMINJON, *Le mouvement oecuménique*, Paris 1955; A. ASNAGHI, *La chiesa patriarcale russa ed il movimento ecumenico attuale*, in «La Missione» 20, 1956, 26-33; ID., *L'unità della chiesa nei teologi ortodossi*, in: ScuolC 5, 1963, 373-379; ID., *Storia ed escatologia del pensiero russo*, Genova 1973, pp. 155-204; R. AUBERT, *Problèmes de l'unité chrétienne*, Chevetogne 1953; ID., *Le saint-Siège et l'union des églises*, Paris 1947; AA. VV., *Chiese cristiane e concilio*, Firenze 1962; ID., *Il concilio ecumenico*, Milano 1960; ID., *Le concile oecuménique*, Tournai 1959; ID., *L'unità della chiesa*, Milano 1962; ID., *New directions in Faith and Order*, Bristol 1967; M. BARONCHELLI, *Ecumenismo cattolico*, Brescia 1947; G. BAUM, *That they may be one*, London 1958; A. BEA, *Die Einheit der Christen*, Freiburg-Basel-Wien 1963; ID., *Unity in Freedom*, New York 1964; trad. it. *Unità nella libertà*, Brescia 1965; ID., *Il decreto de oecumenismo*, Roma 1965; L. BEAUDUIN, *1054-1954, l'église et les églises*, Chevetogne 1954; E. BEAUDUIN, *Le cardinal Mercier*, Paris 1966; J. BIVORT DE LA SAUDÉE, *Anglicani e cattolici: il problema dell'unione anglo-romana (1833-1933)*, trad. it. Milano 1956; M. BOEGNER, *Le problème de l'unité chrétienne*, Paris 1946; J. BOSC-J. GUITTON-J. DANIELOU, *Le dialogue catholique-protestant*, Paris 1960; trad. it. *Il dialogo tra cattolici e protestanti*, Brescia 1961; L. BOUYER, *Dom Lambert Beauduin homme d'église*, Paris 1964; C.

BOYER-D. BELLUCCI, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, Roma 1963; C. BOYER, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, Roma 1955; H. R. T. BRANDRETH, *Unity and reunion*, London 1948; R. M. BROWN-D. H. SCOTT, *The challenge to reunion*, New York 1963; A. BRUNELLO, Le chiese orientali e l'unione, Milano 1966; E. CHAVAZ, *Ecumenismo di compromesso ed ecumenismo di convergenza*, in: «La Missione» 22, 1957, 7-15; ID., *Catholicisme romain et protestantisme*, Tournai 1958; Y. M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis-Principes d'un oecuménisme catholique*, Paris 1950; ID., *Neufcents ans après*, Chevetogne 1954; ID., *Ökumenische Bewegung*, in: LThK Freiburg i. Br. 1962, coll. 1128-1137; Y. CONGAR-H. KÜNG-D. O'HANLON, *Konzilsreden*, Einsiedeln 1964; G. CORTI, *L'assemblea di Amsterdam*, in: ScuolC 77, 1949, 265-285; C. COUTURIER-J. DANIÉLOU, *Unione e divisione dei cristiani in missione*, in «La Missione» 22, 1957, 16-20; C. CRIVELLI, *Protestanti e cristiani orientali*, Roma 1944; ID., *Sguardi sul mondo protestante*, Roma 1949; DIOCESE DE THEBES, *A propos du concile oecuménique vatican II*, Sohag (Egitto) 1962; F. DVORNIK, *Le schisme de Photius*, Paris 1950; C.-J. DUMONT, *Les voies de l'unité chretienne*, Paris 1954; R. N. FLEW-R. E. DAVIES, *The catholicity of protestantism*, London 1950; E. L. B. FRY-A. H. ARMSTRONG, *Rediscovering Eastern christendom*, London 1963; N. GOODALL, *The Ecumenical movement*, London 1961; J. CHR. HAMPE, *Ende der Gegenreformation?* Das Konzil und Deutung, Stuttgart-Berlin-Mainz 1964; ED. F. HANAHDE, *Catholic ecumenism*, Washington 1953; G. L. HERTLING, *Communio, chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961; L. HODGSON, *The Ecumenical movement*, Sewanee (Tennessee) 1951; L. JAEGER, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo*, Brescia 1965; M. JUGIE, *Où se trouve le christianisme integral?*, Paris 1947; ID., *Le schisme byzantin*, Paris 1941; B. LEEMING, *The churches and the church*, London 1963²; LESOURD-RAMIZ, *Le pape et le patriarche*, Paris 1964; C. LOVERA DI CASTIGLIONE, *Il movimento di Oxford*, Brescia 1935; E. C. MESSENGER, *Rome and reunion*, London 1934; J.P. MICHEL, *Christen suchen eine Kirche*, Freiburg i. Br. 1958; trad. it. *Cristiani alla ricerca dell'unità*, Brescia 1961; E. MOLLAND, *Christendom. The Christian churches throughout the world: their doctrine, constitutional forms and ways of worship*, London 1959; J. E. LESLIE NEWBIGIN, *Is Christ divided?*, Grand Rapids (Michigan) 1961; S. L. OLLARD, A short history of the Oxford movement, London 1895; R. ROUSE-S. CHARLES NEILL, *A history of the Ecumenical movement. 1517-1948*, London 1954; H. SCHMIDT, *Brückenschlag zwischen den Konfessionen*, Paderborn 1951; A. I. SCHUSTER, *Roma e l'oriente*, Milano 1940; ŠMURLO, *J. Križanić missionario o panslavista?*, Roma 1926; V. S. SOLOVIËV, *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Torino 1976; H. ST. JOHN, *Essays in Christian unity*, London 1955; G. TAVARD, *L'angoisse de l'unité*, Paris 1952; G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Louvain 1955; A. D. TOLEDANO, *Les chrétiens seront-ils un jour tous réunis?*, Paris 1955; O. TOMKINS, *History of the Ecumenical movement*, London 1954; VATICANO II, *Costituzioni e decreti del concilio ecumenico*, Milano 1965; M. VILLAIN-J. DE BACIOCCHI, *La vocation de l'église*, Paris 1954; M. VILLAIN, *Introduction à l'oecuménisme*, Paris 1964⁴; S. VIRGULIN, *L'ecumenismo del concilio*, Milano 1965; ID., *Monachesimo ed ecumenismo*, Roma 1967; P. DUPREY, *Aspects of Ecumenism*, in «One in Christ» 9, 1973, 319-336; ID., *Tomos Agapis-Vatican-Phanar (1958-1970)*, Roma-Istanbul 1971; W. A. VISSER'T HOOFT, *Le temps du rassemblement*, Paris 1975, trad. fr.

EPIKEIA

FRANCESCO D'AGOSTINO

I/ L'EPIKEIA NELLA LETTERATURA TEOLOGICA: NORMA MORALE E SITUAZIONE. - II/ LA STRUTTURA DELLA LEGGE E LA STRUTTURA DELL'EPIKEIA: UNIFORMITA E DIFFERENZA. - III/ RICOSTRUZIONE TEMATICA DELL'EPIKEIA. IL VERSANTE FILOSOFICO: L'ETICA ARISTOTELICA. - IV/ RICOSTRUZIONE TEMATICA DELL'EPIKEIA. IL VERSANTE TEOLOGICO: L'EPIKEIA NELLA SCRITTURA. - V/ CONCLUSIONE: EPIKEIA, LEGGE E LIBERTA.

I/ L'EPIKEIA NELLA LETTERATURA TEOLOGICA: NORMA MORALE E SITUAZIONE

Nella tradizione plurisecolare della teologia morale, l'*epikeia* ha sempre svolto una funzione caratteristica, che si potrebbe definire simile — per usare un termine provocatorio del linguaggio bonhoefferiano — a quella di un tappabuchi. I moralisti, infatti, sono sempre stati inclini a far intervenire l'*epikeia* in tutti i casi in cui si ritenesse che una legge, pur valida, non potesse obbligare moralmente e non fosse possibile far intervenire una delle classiche cause di *liberatio ab observantia legis* quali la dispensa, il privilegio, la desuetudine o la stessa *cessatio legis ob revocationem*. La legge umana — si scriveva — subordinata come è al diritto naturale e alla volontà divina rivelata, è statuita solo per i casi ordinari, non per quelli contraddistinti

da tali peculiarità da poter essere ritenuti eccezionali; per questi casi appunto, ove non sia possibile risolvere altrimenti la questione, può farsi intervenire l'*epikeia*, che rende così lecito il non attenersi alla (parola della) legge per perseguire la giustizia del caso singolo.

Sulla scia della dottrina del Suárez, la manualistica aveva stabilito, in modo sufficientemente omogeneo (anche se con le inevitabili differenze dovute ai princìpi delle singole scuole) i casi di possibile uso dell'*epikeia*. Li possiamo riassumere seguendo la limpida sintesi che ne ha fatto EDOUARD HAMEL (cfr. *La vertu d'épikie*, in: ScE 13, 1961, 35-56, ora anche in *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges 1964, 79-106) in tre ipotesi fondamentali: a) quando le prescrizioni della legge positiva entrano in conflitto con una legge di ordine superiore, che impone la salvaguardia di interessi più rilevanti di quelli che sono invece tutelati dalla legge da applicare in *epikeia*; b) quando a causa di circostanze eccezionali e imprevedibili, la sottomissione alla legge positiva causerebbe sacrifici maggiori del bene che dovrebbe conseguire dalla sua ottemperanza; c) quando l'applicazione della legge entrerebbe in conflitto con circostanze particolari che ne renderebbero l'applicazione più gravosa di quanto non fosse stato previsto dal legislatore nel promulgare la legge. Come si vede, anche se solo l'ipotesi sub b) parla esplicitamente di «circostanze eccezionali», non c'è dubbio che pure le altre si riferiscano a casi fuori dell'ordinario. In tutti e tre i casi, comunque, l'intenzione del moralista, nel proporre l'intervento dell'*epikeia*, era evidente: si trattava di avere una giusta considerazione per le singolarità dei casi concreti, quando assurgono a casi limite.

Se la *funzione* dell'*epikeia* nella manualistica era abbastanza chiara e indiscussa, la sua definizione concettuale era invece irta di difficoltà; definirla in un modo piuttosto che in un altro comportava conseguenze di grande rilievo in ordine non solo al suo uso, ma soprattutto ai suoi *limiti*. I moralisti, tradizionalmente portati al tuziorismo, hanno, almeno da Gerson in poi (su cui cfr. il mio *Contributo alla storia dell'idea di equità*: *Jean de Gerson e la lotta per il Concilio*, in: Ang 48, 1971, 448-489) sempre più posto l'accento sui *rischi* cui l'*epikeia* potrebbe condurre se usata indiscriminatamente; di qui una tendenza definitoria, che sempre più chiaramente ha portato a riferire l'*epikeia* non tanto alle esigenze «autonormative» (per dir così) del caso concreto, quanto alla volontà (implicita o presunta) del legislatore. Così in S. Alfonso abbiamo una limpida definizione del nostro concetto come «exceptio casus ob circumstantias ex quibus certo vel saltem probabiliter indicatur legislatorem noluisse illum casum sub lege comprehendi» (*Theol. Mor.*, 1.1, trac. 2, n. 201, ed. Gaudé, Romae 1905, 182). Il RILEY, in un'ampia ricerca che è rimasta a tutt'oggi la più vasta in argomento (*The History, Nature and Use of Epikeia in Moral Theology*, Washington 1948), e che in qualche modo può essere veramente considerata conclusiva di un'epoca ed emblematica di una mentalità che oggi non trova quasi più rappresentanti, ha seguito la minuziosa storia delle definizioni date all'*epikeia*, mostrando appunto la costanza con cui i moralisti hanno fatto di essa un *lawful institute*, riportandola sempre e comunque nel rassicurante alveo della dottrina della legge. Lo stesso Riley, dopo aver notato come i teologi abbiano sempre tenuto fondamentalmente un atteggiamento insicuro (*elusive*) nel definire l'*epikeia*, propone a sua volta una definizione che mostra invece come pur tra tanti dubbi l'*epikeia* appaia essenzialmente come «correzione o emendamento di una legge che è deficiente nella sua espressione letterale a motivo della formulazione di carattere universale del precetto, correzione fatta da un soggetto che si allontana dalle chiare parole della legge, basando la sua azione sulla presunzione, almeno probabile, che il legislatore non avrebbe inteso includere il caso in questione nella legge da lui promulgata». Stabilita questa definizione di carattere generale, Riley procede poi ad una serie di particolari precisazioni: l'*epikeia* non ha spazio in relazione alle leggi civili, per ciò che attiene al foro esterno; nel foro interno è applicabile a precetti negativi e positivi, ma a questi ultimi ben di rado, perché essi, obbligando *semper*, ma non *pro semper*, sono suscettibili più di interpretazione che di *epikeia*; l'*epikeia* non può essere applicata al diritto naturale né alla legge divina positiva; può essere usata non solo per difendere il bene comune, ma anche quando è in giuoco l'interesse di un singolo. Per ciò che riguarda l'intenzione del legislatore il discorso del Riley diviene quasi casistico: questa, egli afferma, non può essere stabilita arbitrariamente dal soggetto; la liceità dell'uso dell'*epikeia* deve fondarsi quindi su un'intenzione non interpretativa, ma reale, anche se solo implicita; nell'ipotesi in cui l'intenzione del legislatore sia nota con sicurezza, il ricorso al superiore non deve ritenersi indispensabile; se invece il soggetto può con una sufficiente sicurezza giudicare che le circostan-

ze del caso particolare in questione sono tali che il legislatore non voleva includerlo nella legge da lui emanata, egli può non attenersi alle parole di questa, in base alla presunta intenzione del legislatore stesso, ma solo quando il ricorso al parere di un superiore sia impossibile o quando non ci sia comunque il tempo sufficiente per averne una risposta.

Contro le farraginosità cui un simile modo di impostare il problema dell'*epikeia* necessariamente conduceva e contro lo spirito fortemente tuzioristico che inevitabilmente lo ispirava, si levò negli anni di guerra la voce di RICHARD EGENTER, in un saggio intitolato *Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben* (*L'importanza dell'epikeia nella vita etica*, in: PhJ 53, 1940, 115-127), divenuto però famoso — per ovvi motivi — solo alcuni anni più tardi. Lo studioso tedesco, riallacciandosi alla tradizione aristotelico-tomistica che vedeva nell'*epikeia* una *virtù*, criticava tutte le dottrine manualistiche che, in diversi modi, la «devirtualizzavano», riducendola a una mera regola interpretativa o di condotta, passibile in qualche modo di concreta *verifica* sotto il profilo della *legittimità* dell'uso. Ora, per Egenter, è possibile verificare la correttezza di un'interpretazione, ma non è possibile fare altrettanto a proposito di una virtù: la virtù non è aprioristicamente «misurabile». Secondo Egenter l'*epikeia* è virtù perché induce il soggetto a modellare la sua condotta sulle esigenze reali di giustizia che sono immanenti in ogni caso singolo e a preporre quindi la giustizia naturale a quella legale. Lungi pertanto dall'essere una mitigazione della durezza della legge, un principio interpretativo guidato da convenienza o da opportunità, l'*epikeia* si pone come la *superior regula humanorum actuum* (secondo la nota espressione di S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, II-II, 120, 2, c), che al limite può rendere non solo più mite, ma anche più gravosa l'applicazione al concreto della legge, quando ciò risponda alle esigenze del diritto naturale. La conseguenza più rilevante del riaffermato carattere *virtuoso* dell'*epikeia* è che essa assurge a virtù quotidiana, non solo propria quindi dei casi eccezionali; virtù di ogni uomo, quando deve dare un orientamento al suo comportamento concreto in una dialettica che investe da una parte le leggi, dall'altra le ineliminabili specificità del reale.

Sulla via aperta da Egenter si sono successivamente posti numerosi studiosi, tra i quali dobbiamo ricordare principalmente J. FUCHS (in particolare il saggio *Situation und Entscheidung*, Frankfurt a.M. 1952, pp. 47-68, J. GIERS, *Epikie und Sittlichkeit*, in: *Festgabe Müncker*, Düsseldorf 1958, pp. 51-67, B. HÄRING: si veda in particolare il saggio sull'*epikeia* compreso nella raccolta *Problemi attuali di teologia morale e pastorale*, Roma 1965, 279-290 e soprattutto E. HAMEL in diversi scritti: su questi cfr. la mia rassegna in: RTM, 1969, 143-160). Ognuno di questi autori ha ampliato e approfondito il discorso di Egenter; si è parlato così dell'*epikeia* come della virtù della responsabilità umana (Giers), della libertà della coscienza (Häring), della virtù più necessaria al nostro tempo, in cui le leggi si moltiplicano freneticamente (Hamel).

Sono ormai passati più di trentacinque anni da quando Egenter pubblicò il suo saggio. Possiamo quindi legittimamente chiederci — dopo averne riconosciuto il grande rilievo culturale — quanto del discorso di Egenter resti a tutt'oggi significativo. Non è certo contestabile ciò che ci dicono Valsecchi e Rossi, secondo i quali «esistono due modi diversi di considerare l'*epikeia*; il primo la presenta in maniera tradizionale, conservatrice, diplomatica, un po' legalista e volontarista; il secondo invece in maniera classica, innovatrice, scientifica, evangelica e naturalista» (*La norma morale*, Bologna 1971, p. 105). Tra questi due modi la linea di displuvio è stata indubbiamente segnata da Egenter. Ma, per i problemi del presente, il punto fondamentale — bisogna riconoscerlo — non è più questo. Certamente Egenter ha portato una ventata d'aria fresca in uno degli ambiti più chiusi della teologia morale; ma bisogna pur dire che anche la sua concezione dell'*epikeia* è rimasta, in un aspetto fondamentale, in perfetta linea con la tradizione, che ha sempre inteso questa virtù come *mediazione tra legge e circostanze concrete*. Non ha quindi affatto torto HAMEL (*La vertu d'épikie*, in: ScE 13, 1961, 35-36) quando sostiene che alla fin fine l'intervento di Egenter altro non ha fatto che ridar consapevolezza e coraggio ad una ben confermata *traditio*, quella che faceva dell'*epikeia* una virtù guidata dalla prudenza e avente per oggetto la giustizia legale, *traditio* in realtà mai negata dalla manualistica, ma che soltanto veniva «più affermata che dimostrata».

È necessario insistere su questo punto, che è quello decisivo. Anche i sostenitori della maniera «classico-innovatrice» (nel senso di Rossi e Valsecchi) di leggere l'*epikeia* non possono infatti sottrarsi alle grandi difficoltà che avevano incontrato i loro predecessori. Sostituire alla volontà presunta del legislatore l'appello alla legge naturale, come fa Egenter, o parlare,

ancora più genericamente, di un'*epikeia* che procede «non secundum sola verba legis, sed secundum eius verum sensum, relate ad realitatem casus concreti» (come fa il FUCHS nella sua *Theologia moralis generalis*, Roma 1963, p. 137) aiuta certamente ad eliminare una vera e propria *probatio diabolica*, ma non chiarifica ulteriormente i termini del problema, nei limiti in cui il concetto di legge naturale o quello di *sensus legis* mantengono tutte le formalità proprie della legge. Il discorso sull'*epikeia* rischia quindi di diventare (ma di fatto è già diventato: si pensi, per fare un solo esempio, a BÖCKLE, *I concetti fondamentali della morale*, trad. it., Brescia 1968, p. 71) un discorso sulla legge naturale, come modello e criterio di orientamento dei precetti della legge positiva, e sulla maggiore o minore dinamicità che in essa si riscontra. Ad una visione fissista della *lex naturae* corrisponderà quindi una visione fissista dell'*epikeia*; quanto più, invece, si avrà una visione dinamica della prima, tanto più se ne avrà una dinamica della seconda. In sostanza: la strada aperta da Egenter conduce in definitiva anche essa, a suo modo, a fare dell'*epikeia una funzione della legge*, a mantenerla nella sua qualità di «tappabuchi» per salvare la presenza della legge nell'universo morale. Tutta l'innovatività delle nuove concezioni dell'*epikeia* conclude quindi a ben vedere nel riferire l'*epikeia* alla legge naturale. Ma per quanto dinamica possa essere la visione che si ha di questa legge, non c'è teologo che non si renda però conto che un *limite* all'uso dell'*epikeia* va pur posto; di qui la perduranza delle esortazioni alla moderazione: l'*epikeia* — si ripete — è contro il legalismo, ma non è nemmeno per il disprezzo della legge. Giunti a questo punto (e praticamente non c'è teologo che non vi arrivi, spinto dalla stessa impostazione data al problema) non c'è altro modo di procedere che quello di prendere di petto l'eterna domanda del tuziorismo: ma, se c'è un limite all'uso dell'*epikeia*, come stabilirlo? Come riconoscerlo? Pochi, oggi, rispondono a questa domanda, perché, consapevolmente o no, vogliono evitare questioni casistiche; ma bisogna essere abbastanza sinceri da ammettere che questa domanda costituisce un esito obbligato, una volta poste quelle premesse che sopra sono state accennate. La dottrina teologica dell'*epikeia* si rivela così per quello che è: un serpente che si morde la coda. Tutte le vantate innovazioni in materia restano alla fin fine chiuse nei tre termini eterni del problema: legge, soggetto, caso concreto; muta l'inessenziale, resta identico il nocciolo della dottrina: la legge va «di norma» ubbidita; ciò che richiede giustificazione non è l'ubbidienza alla legge, ma il discostarsi dai suoi precetti. *È ben concepibile una legge senza epikeia*; non avrebbe senso — nelle prospettive finora studiate — *un'epikeia senza legge*.

II/ LA STRUTTURA DELLA LEGGE E LA STRUTTURA DELL'EPIKEIA: UNIFORMITÀ E DIFFERENZA

A ben vedere, quindi, le difficoltà in ordine alla tematizzazione dell'*epikeia* nascono tutte dal voler fare di questa virtù (ammettendo che tale l'*epikeia* sia) una *funzione della legge*. A mio avviso è proprio a questo livello che è necessario rimeditare il nostro tema, verificando la correttezza di questa premessa che non può, come si è visto, non risultare condizionante tutto l'ulteriore svolgersi dell'analisi e che con troppa facilità è stata data per scontata anche dai teologi più acuti ed aggiornati. Si noti subito, del resto, un fatto indicativo (sul quale torneremo meglio più avanti): nel primo teorizzatore dell'*epikeia*, Aristotele, questa non appare *mai* riferita alla legge *tout court*, ma solo alla giustizia (e sia pure alla giustizia legale). Questo fatto, a mio avviso, è estremamente significativo e ci può aiutare a dare una nuova impostazione al nostro problema.

È possibile «svincolare» l'*epikeia* dalla legge? Più che possibile, a me sembra indispensabile: si tratta, in fondo, di riconoscerere che legge ed *epikeia* seguono *due logiche diverse*, in certi casi addirittura divergenti (se non opposte), e che rispondono comunque ad esigenze strutturali reciprocamente non assimilabili e che tutti i tentativi dei moralisti per far convergere legge ed *epikeia* in quell'unità che sarebbe la «giustizia del caso concreto» sono destinati a priori al fallimento in quanto non sono mossi dalla lucida consapevolezza dei limiti oggettivi degli strumenti adoperati (così come restano destinati al fallimento tutti i tentativi operati dai giuristi di integrare l'equità nel diritto).

Legge ed *epikeia* rispondono a due logiche diverse. La prima, per chi sappia coglierla nella sua purezza fenomenologico-strutturale, persegue la parità, l'eguaglianza, al limite l'identità tra i soggetti a cui si riferisce. La legge viene riconosciuta tale proprio perché si indirizza ad una molteplicità di individui e tanto più un precetto assume la dignità di legge, quanto più universale è il suo ambito operativo. Gli anti-

chi romani avevano così chiara l'idea della struttura paritaria e generalizzante della legge da statuire nelle XII tavole il famoso precetto: *privilegia ne inroganto*, il divieto cioè non tanto di stabilire privilegi, come una frettolosa traduzione potrebbe far pensare, ma di legiferare (non importa se a favore o contro) su di un cittadino come *singolo*. Quella che sulle prime potrebbe apparire quindi una caratteristica meramente strutturale della legge, nelle XII tavole assurgeva a criterio di *giustizia*: solo se subordinati a leggi generali gli uomini possono avere la garanzia di essere considerati reciprocamente uguali e conseguentemente di essere trattati da uguali.

La logica strutturale dell'*epikeia* sta invece esattamente nell'opposto. Per l'*epikeia* ogni caso concreto da normare è talmente individuale e singolare da far ritenere ingiusta la sua sottomissione a una legge generalizzante. Per l'*epikeia* ciò che accomuna gli uomini non è mai così forte, da far ritenere non prevalenti le *differenze*. Ogni uomo, ogni situazione vitale sono un caso a sé; la legge dalla sua generalità dovrebbe discendere fino alla singolarità ed adattarsi a tutte le esigenze del caso (e dato che la legge a tanto non può giungere restando se stessa, ecco che deve essere soppiantata dall'*epikeia*). Un discorso simile concerne l'attitudine dell'uomo nei confronti della legge nella prospettiva dell'*epikeia*; anziché sottomettersi alla prima, riconoscendo in questa sottomissione il primato della eguaglianza sulla differenza, il singolo, nel perseguire la seconda, privilegia la differenza sull'eguaglianza, afferma di voler rispettare la legge, ma nei fatti ne contraddice le esigenze strutturali.

È ormai chiaro perché la legge e l'*epikeia* rispondano — se considerate nella loro purezza strutturale — a due logiche profondamente diverse. Per la legge è quella della parità, per l'*epikeia* quella della diversità. Per la prima ciò che conta è la simmetria nei rapporti intersoggettivi (*pacta sunt servanda*!), per la seconda non c'è mai nel concreto una simmetria reale, che vada quindi difesa, ma solo una differenza di situazione che va presa in considerazione. Spingiamo le due logiche fino all'estremo: per la legge quella degli uomini è una società di *identici*; per l'*epikeia* è talmente composto di *diversi* il consorzio umano, che forse potrebbe essere addirittura posta in dubbio la possibilità stessa di costruire una società.

Ma — si potrebbe obiettare — tutto ciò vale solo a livello di paradosso. L'*epikeia* non vuole affatto negare la legge e la sua logica; essa pretende solo, in certi casi, di correggerla, di attenuarla, per renderne maggiormente giusta l'applicazione al caso particolare. Ma è proprio questo che la logica della legge non può tollerare, che sia cioè resa giustizia concreta per altra via che non sia quella della legge stessa. Nella logica della legge si può indubbiamente ritenere giusto che un caso — contrassegnato da tali particolarità da sfuggire alle previsioni del legislatore — venga regolato in concreto diversamente rispetto alla generale previsione normativa, *ma a patto che tutti i casi analoghi vengano poi a godere dello stesso beneficio*, a patto che stabilito quindi un precedente questo venga poi esteso e acquisti validità generale. Nulla di più estraneo, per la logica della legge, del suo incontro con l'*epikeia una tantum*; il caso così regolato verrebbe ad acquistare i caratteri del *privilegium*, rispetto almeno a tutti i casi futuri dalle stesse caratteristiche. E se, per evitare il privilegio, si estende l'*epikeia* a tutti i casi analoghi, ebbene si esce così dalla logica della diversità e si rientra pienamente in quella della legge, cioè dell'uniformità (sia pur limitatamente alla categoria di casi «eccezionali» in questione). In altre parole, facendo dell'*epikeia* una funzione della legge si finisce per negare la logica della prima a favore della logica della seconda: il pensiero giuridico più conseguente ha riconosciuto questa verità, sia pur implicitamente, quando ha ridotto l'equità a criterio di eterointegrazione del sistema giuridico (Kelsen) o quando ne ha fatto né più né meno che un momento della logica interna della normatività. Nell'uno e nell'altro caso la struttura propria dell'equità (e dell'*epikeia*) scompare, sopraffatta da quella della legge, e la dialettica che nel segno dell'*epikeia* si dovrebbe istituire tra legge e caso concreto si riduce a dialettica interna alla normatività. Nessuno, più di A. E. Cammarata, ha saputo esprimere, con tanta lucidità e rigore, l'impossibilità di far convivere due logiche contraddittorie e la necessaria prevalenza che, quando sono messe a contatto, una deve acquistare sull'altra.

«Ogni precetto — scrive Cammarata — per la stessa generalità o genericità che si dica, implica *eo ipso* la *uniformità*, ossia l'eguaglianza di tutta una serie di situazioni che in realtà sono sempre individuali, ciascuna cioè identica soltanto a sé medesima e differente da tutte le altre; sicché la sussunzione di ciascuna nell'orbita di efficacia del precetto è ottenuta attraverso una elisione di differenze, che è una riduzione all'identità. Ma il momento della differenza non viene mai eliminato dal campo delle leggi,

perché la loro stessa molteplicità introduce nuovamente le differenze: che non sono, però, differenze reali, ma *differenze tipiche*.
È chiaro, allora, il conflitto che viene a delinearsi tra la realtà e l'astrazione, tra la percezione, si potrebbe dire, dell'individuale e la sua riduzione ad esempio di tipo prestabilito, riduzione cui, d'altra parte, l'intelletto, per la sua stessa costituzione, non può sottrarsi. Ed il conflitto scoppia e la legge vien detta ingiusta quando abbia sacrificato uguaglianze sentite dalla coscienza (sacrificio, quindi, dell'identità alla differenza); e vien detta iniqua, allorché si verifichi l'opposto di quanto detto or ora: quando, cioè, le differenze vengono sopraffatte dall'identità. Ma, al solito, anche nel caso in cui si invochi l'equità, non si fuoriesce dal campo normativo, perché le differenze non sono concrete, ma tipiche: alla norma, all'identità o uniformità che si dica, l'intelletto deve sempre tornare» (*Giusnaturalismo e critica delle leggi in rapporto alla distinzione tra giustizia ed equità*, in: «Bollettino dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma» 2, 1941, pp. 16-17 dell'estratto).
Poste dunque l'una di fronte all'altra legge ed *epikeia*, ogni tentativo di conciliare le loro logiche, facendo dell'*epikeia* una funzione della legge è destinato a risolversi di fatto a tutto vantaggio della seconda. È ciò del resto che si è verificato (sia pure con alterne vicende) nella teologia morale dell'epoca moderna, che ha potuto tranquillamente proporre quella che in definitiva era un'*etica dell'obbligazione*, in quanto garantita contro gli eccessi del legalismo da questa valvola di sicurezza che era l'*epikeia*.
Ogni tentativo di superare l'aspetto obbligazionistico dell'etica non potrà pertanto sperare di aver successo se non si rinnoverà in modo deciso la dottrina dell'*epikeia* e se non si prenderà atto che il legalismo non lo si sconfigge mitigandolo, ma rifiutandolo. Il rinnovamento della morale passa quindi *anche* attraverso il rinnovamento della dottrina dell'*epikeia*, attraverso la riconquista da parte di questa di un'identità propria, attraverso l'esatta individuazione delle sue radici bibliche.

III/ RICOSTRUZIONE TEMATICA DELL'EPIKEIA. IL VERSANTE FILOSOFICO: L'ETICA ARISTOTELICA

Per attuare un'adeguata ricostruzione tematica dell'epikeia procederemo lungo due versanti, quello filosofico e quello teologico. In entrambi i casi cercheremo di dimostrare che l'*epikeia* deve essere intesa non come funzione della legge, ma come valore (o, se si preferisce, come virtù) a sé stante, direttamente da rapportare alla vita etica *tout court* (versante filosofico) o alla grazia (versante teologico). I criteri di orientamento in questa ricostruzione tematica dell'*epikeia* ci saranno forniti nel versante teologico dall'emergenza biblica del nostro concetto e in quello filosofico dalla tradizione etica meno infettata dal legalismo: quella aristotelica. Personalmente sono convinto che il discorso aristotelico trovi ulteriore verità nel pensiero di S. Tommaso e che sarebbe certamente più utile prendere come esemplare la dottrina tomista a preferenza di quella aristotelica. A ciò si oppone però una difficoltà non indifferente: nella *Summa Theologiae* S. TOMMASO elabora un'ampia teoria della legge — che in Aristotele manca — usando questa categoria in una prospettiva che è estranea alla cultura moderna e che comunque non corrisponde a quella da me adottata fin qui (che corrisponde più a un modello logico-fenomenologico che etico-metafisico). Per evitare quindi una lunga serie di precisazioni storiche ed ermeneutiche prenderemo come punto di riferimento la dottrina aristotelica: sarà lo stesso lettore, se crede, a verificare se il nostro discorso, indubbiamente polemico nei confronti della dottrina manualistica dell'*epikeia*, contraddica o non piuttosto sia in piena armonia con la concezione tomista.
Aristotele, come è noto, ha fondato l'etica come disciplina autonoma rispetto alla metafisica, sostituendo all'idea platonica del bene, come universalità vuota, il problema concreto del *bene umano*, del bene che ha senso perché frutto dell'agire dell'uomo. Non è questo il luogo per un'esauriente illustrazione di questa tesi (che del resto ha trovato in Gadamer e in tutta la sua scuola ermeneutica significativi sostenitori); basterà portare direttamente l'accento sulla tematica concreta dell'*epikeia*: questa, nel discorso dello Stagirita, trova la sua ragion d'essere non in quanto funzione della legge, ma in quanto *criterio di orientamento sapienziale nella prassi* (cfr. *Etica Nicomachea*, V, 14, 1137a-1138a).
L'attualità ermeneutica di Aristotele sta quindi nell'aver ribadito che il mondo del sapere morale non può essere assimilato a quello del sapere tecnico. Una tecnica si impara e si può quindi anche disimparare, ad es. per mancanza di esercizio. Il sapere etico invece non può es-

sere imparato (né insegnato), né a maggior ragione può essere disimparato. Perciò è improprio nell'ambito del discorso etico parlare di applicazione di una legge ad un caso concreto. Si può senza dubbio applicare una tecnica che già si possiede e proprio perché già la si possiede; ma il sapere morale è qualcosa che non si può «applicare», perché di per sé nessuno può dire di possederlo «a priori», prima cioè della sua esperienza concreta. Certamente nell'etica esistono, così come nella tecnica, delle «immagini guida», dei progetti, dei modelli; ma, mentre la tecnica ha di mira la loro riproduzione quanto più fedele possibile, l'etica sa che il modello vale solo come criterio orientativo e deve essere comunque inverato nella situazione concreta. Tutta la teoria aristotelica della sapienza, della *phronesis*, vuole appunto mettere in rilievo come l'etica, a differenza della *techne*, che si applica alla materia bruta, non abbia per oggetto altri che l'uomo e che quindi più che un *sapere* essa consiste in un *sapersi*, in un *sapere-per-sé*.

Nel pensiero aristotelico (come poi del resto in quello tomista) l'*epikeia* è direttamente collegata alla *phronesis* come momento operativo di questa, tramite la mediazione della *gnome*, quella speciale prudenza, cioè, che opera nel mondo del diritto e nei rapporti di giustizia (per alcuni approfondimenti, mi permetto di rinviare al mio volume *Epieikeia*. Il tema dell'equità nell'antichità greca, Milano 1973, pp. 65 ss.). In quanto momento operativo della *phronesis*, l'*epikeia* non può essere concepita sul modello di una *techne*, come cioè applicazione di una legge al concreto. Certamente, l'operatore dell'*epikeia* non ignora l'esistenza della legge e la pretesa di questa di modellare il concreto, ma sa anche che la forma che il concreto deve recepire — se vuole essere regolamentato in giustizia — non può derivare altrimenti che dall'emergenza stessa della sua particolarità. La funzione dell'*epikeia* è quindi non quella di correggere o emendare la legge, ma di rappresentarne l'istanza critica, di impedire il sopravvento della *techne* sulla *phronesis*, del sapere scientifico su quello etico.

Aristotele, come è noto, non fonda — almeno nell'*Etica Nicomachea* — la legittimità dell'uso dell'*epikeia* con il ricorso al diritto naturale. E in effetti, nella sua prospettiva, l'appello alla legge non scritta è *inessenziale*. Questa legge, infatti, non consiste per lo Stagirita in un codice di principi eterni, criterio di giustizia e di validità delle leggi positive; un diritto naturale — se esiste — vale per Aristotele solo per gli dèi, non certo per gli uomini, la cui natura non può dirsi immutabile (si rammenti il famoso esempio: la mano destra è per natura più forte della sinistra, ma nulla vieta che con l'esercizio il rapporto possa essere invertito). Quando parla di legge naturale, Aristotele lo fa riferendosi alla natura concreta delle cose, che hanno la loro verità non perché corrispondono platonicamente ad un modello ideale, ma perché possiedono un'intima coerenza che viene percepita e tutelata dal soggetto agente nel momento stesso della sua azione.

L'attualità dell'insegnamento aristotelico sta dunque nel fatto che egli ha concepito l'*epikeia* non come un *posterius* rispetto alla legge, ma come un *prius*. Ciò può destare diffidenza solo in chi identifichi la legge con un precetto di carattere tecnico/scientifico, di cui sia possibile cioè ottenere un'applicazione concreta. La legge morale, però, e più in generale qualunque legge che sia diretta alla realizzazione della giustizia, non ha questo carattere; anzi più propriamente la morale non conosce leggi riducibili a norme specifiche, perché nella prassi la ragione etica assume un rilievo così grande da rendere inconcepibile la sua subordinazione ad un principio esteriore di condotta. Nella ragione etica il sapere non è separabile dall'agire, ma questo e quello costituiscono un'unità ermeneutica. L'*epikeia* indica la particolare prassi etica che nella ricerca del giusto sa tutelare l'autonomia personale del soggetto agente nei confronti di quei modelli aurorali di azione che sono rappresentati dall'universo delle norme. Il carattere di priorità che l'*epikeia* aristotelica ha nei confronti della legge non va comunque inteso nel senso più volgare, quasi cioè che l'*epikeia affranchi* il singolo da ogni limite e lo affidi al suo mero arbitrio. In realtà, solo una concezione giuridicizzante dell'*epikeia* può giungere a questi esiti. Se infatti si intende l'*epikeia* come potere di sottrarsi all'applicazione della legge (e quindi come un *posterius* rispetto a questa) ne segue che chi usa l'*epikeia* assurge ad una posizione di assoluta sovranità, se è vero che «sovrano è colui che decide sullo stato di eccezione» (Schmitt), colui cioè che al posto della legge pone — in casi estremi, o comunque di necessità — se stesso. Nella concezione aristotelica è impossibile impostare il problema in questi termini, poiché nella vita etica descritta dal filosofo non c'è potere né sovranità: l'*epikeia* non è una forma di *dominio*, ma una forma di *servizio* (come ha notato benissimo Gadamer), un servizio reso alla giustizia, alla verità del caso, all'*ethos*.

IV/ RICOSTRUZIONE TEMATICA DELL'EPIKEIA. IL VERSANTE TEOLOGICO: L'EPIKEIA NELLA SCRITTURA

Poste le basi di una ricostruzione tematica dell'*epikeia* in prospettiva filosofica, è necessario ora esaminarne le possibilità di fondazione teologica. Ora, anche per quanto concerne la dottrina specificamente teologica dell'*epikeia*, ci troviamo di fronte ad una tradizione ben consolidata, che risale a colui che ha introdotto il termine e la stessa problematica nella scolastica: Alberto Magno. Per il maestro dell'Aquinate il conflitto che oppone Gesù ai Farisei va letto alla luce dell'*epikeia*, come un conflitto tra una mentalità legalista che antepone la legge all'uomo ed una mentalità per la quale invece il valore primario è quello umano, al quale ogni altro va subordinato. Tra i moderni è stato Hamel a riprendere entusiasticamente questo suggerimento. «C'est surtout à propos du Sabbat que Jésus enseigne le primat de l'esprit sur la lettre et reconnaît par le fait même la valeur morale de cette justice supérieure que constitue l'épikie» (*La vertu d'épikie*, in: ScE 13, 1961, 52-53).

Una simile impostazione del problema teologico dell'*epikeia* fa sorgere gravi perplessità, di diverso ordine. Da una parte, infatti, la critica moderna non può ignorare (come indubbiamente era invece il caso di Alberto) quanto sia inappropriato parlare *tout court* di legalismo a proposito dell'atteggiamento ebraico nei confronti della legge. La tematica del *midrash*, vera e propria forma di equità nell'applicazione della parola di Dio, ci dovrebbe rendere molto cauti nell'attribuire il carattere di giuridicismo etico all'esperienza veterotestamentaria (si veda il non molto noto, ma utile studio di BOAZ COHEN, *Letter and Spirit in jewish and roman Law*, in: *Mordekai Kaplan Jubilee Volume*, New York 1953, pp. 109-135). D'altro lato, se filologicamente il legalismo ebraico è difficilmente sostenibile, lo è ancor di più teologicamente. E questo non tanto perché — come voleva Bonhoeffer — la colpa del fariseo è la subordinazione della vita più che al legalismo alla pretesa della «conoscenza del bene e del male» («il fariseo che pensava di poter anticipare e preparare il giudizio finale con una seria e obiettiva autocritica, trovava necessariamente incomprensibile e riprovevole il messaggio secondo cui l'uomo riceverà la ricompensa soltanto dalle mani di Gesù che conosce e giudica» *Etica*, trad. it., Milano 1969, p. 29), quanto perché fare dell'atteggiamento di Gesù un mero esempio di *epikeia* significa operare una vera e propria *riduzione* del *novum* evangelico, farne quasi una funzione della *lex vetus*. Il mutamento epocale introdotto dal Cristo appare singolarmente rimpicciolito quando lo si commisura sul metro dell'*epikeia*; nei confronti dei farisei Gesù non rivendica semplicemente l'ossequio allo spirito più che alla lettera della legge (quante volte questa esortazione a superare il legalismo è riscontrabile del resto nella letteratura greca e romana!), ma quella libertà dalla legge che è frutto dell'abbandono allo Spirito, che è generata dalla grazia. Su questo punto torneremo più avanti: per adesso è essenziale stabilire, concludendo, che la mentalità farisaica e quella di Gesù *non si pongono sul medesimo piano* e che pertanto non possono essere ricondotte ad una (sia pur dialettica) unità col ricorso al tema dell'*epikeia*.

A più fruttuose considerazioni ci può portare una diversa indagine biblica sull'*epikeia*: quella che prende in esame il momento di emergenza tematica del termine nella scrittura (è il metodo seguito da A. DI MARINO nel saggio *L'epikeia cristiana*, in: DThP 29, 1952, 396-424, con risultati suggestivi: lungi dall'apparire riferita alla legge, l'*epikeia* appare, in specie nel NT, come una delle modalità di autocomprensione dell'uomo). Qui basterà sintetizzare i risultati di una ricerca da me altrove condotta (cfr. *Il tema dell'epikeia nella S. Scrittura*, in: RTM 19, 1973, 385-406). Nella versione dei LXX il tema dell'*epikeia* non è frequente, ma sufficientemente univoco: l'*epikeia* è un attributo della sovranità che si esplicita nella moderazione. In particolare nel libro della *Sapienza* (12, 16-18) l'*epikeia* è riferita a Dio non solo in quanto sovrano, ma soprattutto in quanto sovrano onnipotente. Il nesso potenza-sovranità-*epikeia* trova la sua realtà solo in Dio e nei suoi figli, perché dalla potenza terrena che non è illuminata dal timor di Dio non potrà sgorgare mai, per l'autore del libro sacro, *epikeia*, ma solo dominio.

Nel NT il brano più significativo in cui emerga il tema dell'*epikeia* è indubbiamente 2 Cor 10, 1, dalla critica moderna correlato a Mt 11, 29: in entrambi i passi emerge infatti un *topos* letterario, un nesso endiadico tra *epieikeia/prautes/tapeinophrosyne*, equità, dolcezza, umiltà, (*topos* in Mt 11, 29 per la verità mutilo, ma facilmente integrabile, come ha mostrato il Resch). Harnack ha dimostrato che in questa triade ogni termine può essere considerato equivalente degli altri due e che nella sua

globalità essa possiede per la coscienza *morale* del primo cristianesimo una rilevanza pari a quella che a livello di *fede* è posseduta dalla triade fede/speranza/carità. Come Gesù è mite e umile di cuore, così dobbiamo essere noi suoi seguaci. Per Harnack oltre che nell'imitazione di Cristo lo spirito di mitezza (*epikeia*) si radica nella consapevolezza che l'uomo non può non possedere del proprio stato di peccato; nel riconoscimento della necessità di rinuncia o meglio di non possesso di alcun diritto (*Rechtslosigkeit*), sia di fronte a Dio che di fronte agli uomini.

Se Cristo si autoattribuisce l'*epikeia* (Mt 11, 29), ciò non può essere inteso *tout court* nel senso in cui il libro della *Sapienza* attribuisce l'*epikeia* a Dio. Nell'AT la sovranità di Dio, quella sovranità che è esercitata in *epikeia*, si manifesta in onnipotenza; in Cristo nella debolezza e nella croce. L'*epikeia* neotestamentaria non è quindi un modo di esercizio (mite) del potere sovrano di cui Dio dispone e che nella fede si comunica ai suoi figli, non è una modalità di applicazione indulgente di un *nomos* (sia pur divino); interpretarla così sarebbe restar confinati in una mentalità precristiana, nella quale è la legge e solo la legge a costituire l'orizzonte ontologico di comprensione. Al contrario, l'*epikeia* rappresenta (e ben lo indica il suo collegamento con la *prautes* — la dolcezza — e con la *tapeionophrosyne* — l'umiltà —, due virtù di «scandalo» e di «follia» per il mondo) negativamente il segno della liberazione che Cristo ha donato al mondo e positivamente il segno del *prius* che rispetto alla legge tocca all'*agape*. La *Rechtslosigkeit* del cristiano, sulla quale Harnack ha tanto posto l'accento, non ha dunque il senso che lo studioso tedesco vuol darle, cioè della nudità dell'uomo di fronte a Dio, cagionata dal suo essere un peccatore (del resto, se così fosse, come potrebbe il Cristo qualificarsi *epieikés?*), ma l'altra ben più significativa di indicazione per l'uomo di porsi al di fuori dell'orizzonte cosmocentrico e apersonale della legge (quell'orizzonte nel quale l'uomo è qualificato e valutato in quanto portatore di potere su altri uomini), per accedere al nuovo orizzonte salvifico — dischiuso dal Cristo — in cui l'uomo realizza se stesso non mediante il potere *sugli* altri, ma nella vita umile, mite, fraterna *con* gli altri.

Questa ermeneutica non trova difficoltà, ma significative conferme se applicata agli altri passi neotestamentari in cui si fa riferimento all'*epikeia*. Invece che virtù dei potenti verso i loro soggetti, essa appare virtù dell'incontro fraterno, che antepone al momento dell'estrinsecismo giuridico quello infinitamente più caldo e ricco di immediatezza della donazione di sé. Ecco quindi che l'*epikeia* non indica la superiorità (sia pur mite) del vescovo sul suo gregge (1 Tm 3, 3), ma il suo atteggiamento di *diakonia*; ecco che non indica (come vorrebbe Harnack) lo stato — sia pur escatologico — di signoria dei cristiani (Fil 4, 5), ma la loro apertura fiduciosa verso il prossimo, anche se persecutore; ecco soprattutto che l'*epikeia* del padrone non va intesa come mitezza verso il servo, mitezza che si situerebbe pur sempre in un orizzonte mondano, al limite stoico (1 Pt 2, 18), ma realmente come l'anteposizione al rapporto giuridico del rapporto in Cristo, che non annulla la dipendenza mondana, ma la situa dopo la fratellanza in Dio. In breve: nella tematizzazione neotestamentaria dell'*epikeia* possiamo accorgerci finalmente del vero senso vitale di questa virtù, segno della grazia che precede la legge, dell'amore di Dio che copre l'opera dell'uomo.

V/ CONCLUSIONE: EPIKEIA, LEGGE E LIBERTÀ

Riassumiamo gli elementi tematici emersi finora in questa indagine, ponendo l'accento su quattro punti specifici:

a) la dottrina teologico-morale, sia quella di ispirazione tradizionale, che quella di più chiara impronta progressista, ci ha fino ad ora dato una tematizzazione inaccettabile dell'*epikeia*, facendone (in diverse guise) una *funzione della legge*;

b) a ciò si oppone l'analisi fenomenologica, che indica come legge ed *epikeia* rispondano a due logiche diverse e non conciliabili, quella dell'uniformità/generalità e quella della differenza/particolarità;

c) una corretta impostazione del problema dell'*epikeia* a livello filosofico non può che rifarsi alla genuina lezione aristotelica, secondo la quale l'*epikeia* altro non è che un criterio di orientamento sapienziale (o, se si vuole, ermeneutico) nella prassi;

d) teologicamente (ma in simmetria con le acquisizioni del discorso filosofico) l'*epikeia* non ci rapporta semplicemente al primato dello spirito sulla lettera della legge, ma molto più radicalmente alla «follia» del cristianesimo, al primato cioè dell'*agape* sul *nomos*.

La concezione dell'*epikeia* che intendo proporre è quindi chiaramente inconciliabile con tutte

le dottrine che sostenendo una «trascendenza» della norma etica sull'azione pongono il criterio ultimo per giudicare la moralità di un atto al di fuori dell'atto stesso. In questa prospettiva, come ormai ho detto più volte, l'*epikeia* ha una sola funzione: operare da raccordo tra il mondo della legge e il mondo delle azioni, tra loro così nettamente e irrevocabilmente separati.

Se invece, in base agli elementi sopra raccolti e esposti, si rinuncia a costringere l'*epikeia* in questa funzione (che essa del resto ha semprè esercitato goffamente, come ben dimostra oltre tutto la profonda diffidenza che ha in genere suscitato nei moralisti, tranne che in questi ultimi anni), sarà possibile, grazie ad essa, aprirsi ad una concezione dell'etica più autenticamente vicina all'ispirazione evangelica. Riconoscere che l'*epikeia* non deve più porsi al servizio della legge non comporta in alcun modo una rinuncia alla legge stessa: questa viene totalmente conservata (come categoria etica), ma in una prospettiva nuova, che le dà un carattere profondamente diverso da quello messo in luce sopra. Ciò che invece bisogna abbandonare — ed è sempre l'*epikeia* a convincerci della necessità di procedere in questa direzione — è la teoria della trascendenza della norma sull'azione.

Nella nuova prospettiva proposta, la legge non ha più quel carattere generalizzante e imperativo attraverso il quale essa viene comunemente identificata categorialmente, almeno dalle origini dell'epoca moderna. Più che un comando, la legge torna ad assumere il senso di *ordine*, di *armonia* che è l'aspetto più genialmente messo in luce da S. TOMMASO nel trattato *De lege* della *Summa*. L'ordine di cui parlo non ha nulla ovviamente di estrinseco, di imposto autoritativamente; si tratta dell'ordine stesso che è intrinseco alla realtà ordinata o verso il quale la realtà «ordinanda» tende in virtù della necessità stessa di acquisire un'interiore coerenza.

Se il nostro linguaggio deve restare aderente all'uso comune, bisognerebbe a questo punto rinunciare ad usare il termine «legge», tanto esso è ormai lontano dall'accezione che abbiamo or ora riferito, e dovremmo sostituirlo con altri termini, quali ispirazione, fedeltà, sequela (anche essi, peraltro, non privi di ambiguità). Ma poiché tutta la tradizione cristiana parlando di legge ha sempre corso il rischio di una confusione di significati tra «legge antica» e «legge nuova», lo correremo anche noi. Del resto, lo stesso amore ci è stato comunicato da Cristo come *legge*. Ma proprio qui si svela il *proprium* dell'*epikeia*: la legge dell'amore non può mai farsi realtà senza la mediazione del soggetto, senza la sua *metanoia*, in breve senza *epikeia*; il comandamento di amarci l'un l'altro non può restare al di fuori delle coscienze, deve diventare immanente a queste, proprio se vuol restare un comandamento autentico e autenticamente ubbidito. Qui si pone la differenza radicale tra la concezione teologica dell'*epikeia* e qualsiasi concezione giuridica dell'equità: all'equità poco interessa che la legge sia trascendente rispetto all'azione, che il soggetto ubbidisca solo per timore e senza partecipazione vera; all'equità interessa solo che il caso normato sia reso oggettivamente giusto. Per l'*epikeia*, invece, non c'è possibilità che il caso normato sia giusto se non è giusto il soggetto che agisce; ma perché il soggetto che agisce sia giusto è indispensabile che *faccia sua la legge*, che le dia forma concreta, che la faccia passare, nella sua azione, dal livello di assoluto da realizzare a quello di assoluto individuato e realizzato.

L'*epikeia* quindi, nella prospettiva qui proposta, non annulla l'oggettività della legge. Questa non corre il minimo rischio di divenire un prodotto della coscienza o peggio dell'arbitrio del soggetto agente. Ma senza l'*epikeia* la legge resterebbe lettera morta, una caricatura di se stessa, perché non avrebbe possibilità alcuna di acquistare sangue e corpo nell'azione. Anzi, tanto poco la legge corre il rischio di essere così ridotta al mero portato della soggettività, che è proprio grazie all'*epikeia* che diviene evidente come in singole azioni umane possa rifulgere la vera libertà, quella dell'assoluto, quella che l'uomo da solo non potrà mai attingere: e sia questa libertà incarnata in azioni appariscenti come il baciar le piaghe dei malati da parte di S. Caterina o monotonamente grigie come la sorveglianza della porta del convento da parte di S. Alfonso Rodriguez.

Ma se l'*epikeia* non va più intesa come una funzione della legge — si potrebbe obiettare — quale sarà allora il suo fondamento? Non si corre forse il rischio, una volta ammesso che la legge è nello stesso tempo obiettiva e immanente nell'azione e che quest'immanenza è proprio il frutto dell'intervento dell'*epikeia*, di non saper né poter giustificare in che modo l'*epikeia* intervenga, da quale fonte promani?

Per quanto grave sia questa domanda, penso che essa sia mal posta se si vuole aderire alla prospettiva qui adottata. È chiaro che facendo dell'*epikeia* una funzione della legge, il fonda-

mento di quella si troverà né più né meno che in questa: e infatti, generalmente, i moralisti concordano nell'affermare che la radice dell'*epikeia* sta nella legge naturale (ed è proprio in base a questo ragionamento che nella manualistica si eccettua questa legge dall'area di intervento dell'*epikeia*). Ma se si pone l'*epikeia* come un *prius* e non più come un *posterius* rispetto alla legge (secondo la prospettiva qui adottata) bisogna concludere che è del tutto improprio ricercarne la fonte a meno che non si voglia ricadere nella concezione che abbiamo criticato. L'*epikeia* è infatti il momento di emergenza della libertà etica (secondo l'insegnamento aristotelico) o ancor più della libertà cristiana (secondo quanto abbiamo appreso dall'ermeneutica biblica): ora, è vano voler trovare un fondamento alla libertà, che ce ne *garantisca* il possesso. Lo specifico della libertà è infatti non tanto quello di non avere fondamento, ma di non averne secondo la concezione comune, un fondamento cioè che sia possibile da parte dell'uomo gestire a suo piacimento, stimolare secondo i suoi desideri, in modo da produrre (quasi meccanicamente) un risultato di libertà (si vedano le preziose osservazioni di V. MATHIEU, *La dialettica della libertà*, in: «Filosofia» 1961, 471-481, ora anche nell'omonimo volume, Napoli 1975). Non esiste *tecnica* per la libertà così come non esiste un principio, un criterio, una norma, seguendo la quale, si possa esser certi del risultato, quello cioè di rendersi liberi. In questo senso la libertà non ha alcun fondamento: essa è (a parte il gioco di parole) libera. Ma in senso più ampio la libertà ha certamente un fondamento, un fondamento però che l'uomo non può padroneggiare: è quello che in prospettiva filosofica si potrebbe chiamare l'*invenzione morale*, e in prospettiva teologica la *grazia*. Come — secondo l'insegnamento aristotelico — non c'è tecnica che ci possa garantire l'essere buoni, così non c'è tecnica che ci possa garantire l'essere in grazia di Dio. L'*epikeia*, come criterio di orientamento nella prassi morale e come punto di emergenza della libertà cristiana, non ha un fondamento che sia per noi oggettivabile, è libera, come è libera la grazia. Tanto maggiore la responsabilità di chi la tradisce, di chi non ne ascolta l'appello: commetterà un peccato non contro la legge, ma contro lo Spirito.

BIBLIOGRAFIA

I titoli dei lavori più rilevanti in tema di *epikeia* sono già stati citati nel testo. Qui ci limiteremo a mettere in evidenza gli studi principali in materia.

1/

Per la storia del concetto: M. RADIN, *Early Greek Concepts of Equity*, in: *Mnemosyna Pappoulia*, Athenai 1934, pp. 213-220; F. D'AGOSTINO, *Epieikeia*. Il tema dell'equità nell'antichità greca, Milano 1973; ID., *Il tema dell'epicheia nella S. Scrittura*, in: RTM 1973, 385-406; ID., *La tradizione dell'epieikeia nel Medioevo latino*, Milano 1976; C. SPICQ, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence*, in: RB 54, 1947, 321-339; A. VON HARNACK, «*Sanftmut, Huld und Demut*» *in der alten Kirche*, in *Festgabe für J. Kaftan*, Tübingen 1920, pp. 113-129 (fondamentale); L. J. RILEY, *The history, nature and use of Epikeia in moral Theology*, Washington 1948 (con ampia bibliografia).

2/

Per la teoria dell'*epikeia*: fondamentale R. EGENTER, *Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben*, in: PhJ 53, 1940, 115-127, le cui tesi sono state riprese da J. GIERS, *Epikie und Sittlichkeit*. Gestalt und Gestaltwandel einer Tugend, in: *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe Müncker*, Düsseldorf 1958, pp. 51-67, da J. FUCHS, *Situation und Entscheidung*, Frankfurt a. M. 1952, pp. 47-68 e da E. HAMEL in diversi saggi, riassunti da ultimo nella voce *Epicheia* in: DETM Roma 1974³, pp. 357-365 (con accurata bibliografia). Sui saggi di Hamel si veda la rassegna di F. D'AGOSTINO, *La dottrina dell'epicheia nel pensiero di E. Hamel*, in: RTM 1969, 143-163. La dottrina italiana ha dato un buon contributo al tema con A. DI MARINO, *L'epikeia cristiana*, in: DThP 29, 1952, 396-424.

3/

Sui rapporti tra l'*epikeia* e l'*aequitas canonica* basti il rinvio a E. WOHLHAUPTER, *Aequitas canonica*, Paderborn 1931 (fondamentale), a C. J. HERING, *Die Billigkeit im kanonischen Recht*, in: *Aequitas und Toleranz*. Gesammelte Schriften, Bonn 1971, pp. 68-83 ed a C. LEFEBVRE, *Equity in Canon Law*, in: *Equity in the World's Legal Systems*. A comparative Study, ed. R. A. Newman, Bruxelles 1973, pp. 93-110.

4/

Sui rapporti tra l'*epikeia* e l'equità: E. HAMEL, *La vertu d'épikie*, in: *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges 1964, pp. 79-106; F. D'AGOSTINO, *L'equità come limite trascendentale del diritto*, in: RIFD 51, 1974, 413-433.

5/

Particolarmente utili ai fini della divulgazione e volgarizzazione del tema: P. HAYOIT, *L'usage de l'épikie*, in: «Rev. dioc. Tournai» 10, 1955, 515-518; P. HINNEBUSH, *The Signs of Times and Epikeia*, in: «Review for Religious» 26, 1967, 231-242; B. HAERING, *Problemi attuali di teologia morale e pastorale*, Roma 1965, pp. 279-290; W. SCHOLLGEN, *Die Lehrpunkte von der Epikie und vom kleineren Übel auf dem Hintergrund der Klugheit als einer sittlichen Tugend*, in: «Anima» 15, 1960, 42-51.

ERMENEUTICA E FILOSOFIA

PIER ANGELO SEQUERI

Premessa. - I/ ERMENEUTICA E FILOSOFIA: 1/ F. Schleiermacher e W. Dilthey: ermeneutica e ragione storica. 2/ M. Heidegger: l'ermeneutica dall'analitica esistenziale all'ontologia del linguaggio. 3/ H. G. Gadamer e la polemica sulla « criticità » dell'ermeneutica. 4/ P. Ricœur: ermeneutica, psicanalisi, strutturalismo. - II/ ERMENEUTICA E TEOLOGIA: 1/ R. Bultmann: ermeneutica biblica e (pre)-comprensione esistenziale. 2/ E. Fuchs e G. Ebeling: la teologia come ermeneutica della tradizione linguistica della fede. 3/ W. Pannenberg: ermeneutica teologica, ragione storica e ontologia escatologica. 4/ I problemi attuali dell'ermeneutica.

Premessa

Il generico riconoscimento dell'*interpretare* come momento essenziale del *conoscere* — e anzi dell'*esperienza* umana in quanto tale — si è affermato come una delle acquisizioni tipiche dell'odierno contesto filosofico e culturale.

Nell'ambito di tale diffusa acquisizione vengono per altro fatte confluire ricerche compiute in direzioni anche molto diverse (se non opposte) rispetto a quelle che hanno alimentato originariamente il grande filone ermeneutico dello storicismo tedesco e poi dell'esistenzialismo ontologico. Gli sviluppi della filosofia anglosassone dell'analisi linguistica, le nuove aperture della fenomenologia, della psicanalisi, della sociologia del conoscere e della critica dell'ideologia, fino ai recenti sviluppi dell'antropologia culturale, dell'epistemologia della scienza, della logica, della semiologia e della semantica, sono altrettanti luoghi di riflessione e di discussione intorno al plesso epistemologico di conoscere-comprendere-interpretare. L'evoluzione recente del dibattito, insieme ad una contrapposizione conflittuale delle « ermeneutiche » (nel senso di punti di vista sistematicamente delimitati dell'interpretare), ha ormai prodotto anche una situazione di « crisi » della figura che l'ermeneutica ha assunto e consolidato nella prima metà di questo secolo. È il caso ad esempio, di certi sviluppi della filosofia neorazionalistica della scienza applicata anche nella varie forme del sapere storico-sociale, e in genere, della tendenza globalmente soggiacente all'estendersi del punto di vista strutturalistico.

È vero d'altra parte che una definizione precisa del tema « ermeneutico » è tutt'oggi lontana dalla possibilità di registrare un consenso pacifico: e la ricostruzione organica e complessiva della sua evoluzione storico-dottrinale è ancora tutta da fare. Ciò dipende essenzialmente dal fatto che l'interesse per una considerazione riflessa e sistematica del fatto ermeneutico è un avvenimento abbastanza recente sotto il profilo filosofico-culturale. Fino a Schleiermacher infatti — secondo la tesi storiografica inaugurata da Dilthey e tutt'ora accolta — l'ermeneutica è praticamente identificata con l'arte (e le relative tecniche) dell'interpretazione di un testo (antico e/o autorevole). Nel suo aspetto formale e riflesso l'ermeneutica identificava in effetti la formulazione metodica delle regole di svolgimento del lavoro interpretativo. Schleiermacher appunto, approfondendo il nesso dell'interpretare e del comprendere dal punto di vista delle sue condizioni trascendentali, pone le premesse per la costituzione dell'ermeneutica come ambito filosofico di una teoria del conoscere storico.

Il nesso ermeneutica-religione è forse il luogo originario e privilegiato della consapevolezza — ormai largamente acquisita — che il problema dell'interpretare non riguarda esclusivamente l'accertamento della corrispondenza tra certi segni e certi significati, ma investe necessariamente l'atteggiamento dell'interprete di fronte al problema del senso e della verità di ciò che viene alla luce nell'interpretazione. Certo è un fatto che l'esegesi del testo sacro rappresenta un momento peculiare per la storia generale del formarsi di una « coscienza ermeneutica »: e la sua strutturale connessione con lo sviluppo di una prospettiva totalizzante ed esistenzialmente rilevante del sapere — quella appunto della teologia — può essere indicata come figura paradigmatica di una relazione che successivamente verrà colta nella sua generalità e formalizzata dal punto di vista filosofico-epistemologico. L'istituzione filosofica riflessa del tema ermeneutico, soprattutto a partire dalla impostazione che esso riceve nella filosofia di Heidegger, ha posto comunque in termini sostanzialmente nuovi anche la problematica dell'interpretazione teologica delle scritture sacre. Dell'esigenza di tale nuova apertura si è fatto promotore il teologo protestante Rudolf Bultmann, con il quale la moderna questione ermeneutica si pone al centro del problema teologico.

La filosofia della religione e la teologia fondamentale (e quindi non solo l'esegesi biblica e la storia del dogma) appaiono ormai direttamente impegnate con la problematica sollevata dalla nuova ermeneutica: sia dal punto di vista dei contenuti che definiscono il loro specifico interesse tematico, sia in ordine all'orizzonte formale della loro autodeterminazione epistemologica. La trattazione del problema ermeneutico come problema generale di una *semantica del linguaggio teologico* è svolta nella sezione apposita.
In questa sede delineeremo i momenti essenziali della evoluzione filosofica e teologica del tema attraverso l'esposizione sintetica degli autori ai quali si devono i contributi decisivi in ordine allo sviluppo e alla discussione della sua impostazione globale.

I/ ERMENEUTICA E FILOSOFIA

1/ F. Schleiermacher e W. Dilthey: ermeneutica e ragione storica

La dottrina ermeneutica di F. Schleiermacher (1768-1834) scaturisce in primo luogo ed essenzialmente dalla confluenza tra le questioni sollevate dalla pratica dell'interpretazione — condotta nel solco dell'interesse romantico per le grandi produzioni storiche dello «spirito» (arte, filosofia, religione, e simili) — e l'istanza metodologica della filosofia trascendentale, orientata alla identificazione delle condizioni «oggettive» dell'attività dello spirito attraverso l'analisi strutturale della coscienza «soggettiva». L'intuizione di Schleiermacher è che non si può realmente esibire la «spiegazione» (*Auslegung*) di un prodotto dell'attività creativa dello spirito umano senza fare riferimento ad una comprensione (*Verständnis*) del processo creativo che l'ha generato. E una tale comprensione dipende a sua volta dalla capacità di ricostruire (*Nachkonstruieren*) e di riprodurre (*Nachbilden*) nell'interprete medesimo il processo di formazione del testo dato. L'interpretazione, così intesa, assume pertanto una figura «circolare»: la misura della sua riuscita è direttamente proporzionale al grado di identificazione dell'atto interpretante con l'atto creativo. Questa figura «divinatoria» della comprensione ermeneutica solleva obiettivamente un duplice problema. In che modo può essere fondata la comunicabilità intersoggettiva di una data espressione del soggetto umano (cioè la sua «universalità») senza sopprimere la sua specifica determinatezza (e cioè la sua irriducibile «singolarità»)? E in secondo luogo: qual è il carattere specifico dell'atto interpretativo rispetto a quello creatore, e pertanto il senso della ripresa ermeneutica del significato? La risposta di Schleiermacher a questo duplice interrogativo risulta dalla confluenza di due ambiti distinti, ma complementari della sua riflessione, e orienta alla formulazione esplicita del «nuovo» orizzonte assegnato all'ermeneutica. Da un lato troviamo la dottrina idealistico-trascendentale della intrinseca universalità della ragione presente nel pensare del singolo, necessariamente mediata, nell'esercizio effettivo della comunicazione, delle strutture linguistiche dell'orizzonte storico-sociale. E ciò comporta appunto che l'espressione individuale del pensiero, in quanto atto particolare di significazione che aspira per sua natura a valere universalmente, si presenti come un «uscire» dalla soggettività che provoca e consente al tempo stesso — attraverso il linguaggio — la «riproduzione» nell'altro della validità extrasoggettiva del significato inteso. Dall'altro lato troviamo l'elaborazione teorica del rapporto tra la dimensione «soggettiva» e quella «oggettiva» dell'interpretare, intese come distinte e complementari. La seconda rappresenta il limite «grammaticale» della ricostruzione ermeneutica, fissato dalla strutture della lingua e dalle leggi del suo funzionamento. La prima integra l'ambito analitico e comparativo, esplorato al livello «oggettivo», nell'unità superiore del livello intenzionale e comunicativo che presiede alla formazione del testo come espressione della «soggettività» creativa. Tale integrazione implica l'istituzione di un rapporto organico e dialettico tra il dato particolare e una determinata precomprensione della totalità. E ciò a un duplice livello: quello della totalità del testo rispetto alle sue parti, e quello della totalità storico-ideale in cui il testo si inserisce come «dato» particolare. L'istituzione di tali relazioni — con lo sviluppo dialettico dei rimandi e dei nessi che essa comporta — dà ragione del carattere necessariamente costruttivo del comprendere ermeneutico, nonché della strutturale apertura di tale comprendere a sempre ulteriori approfondimenti.
La prospettiva ermeneutica di Schleiermacher infine, attraverso il rilevamento della strutturale linguisticità dell'attività storica dello spirito umano e la chiarificazione del rimando all'intero ideale quale condizione trascendentale dell'atto interpretativo, guadagna obiettivamente

anche la concezione dell'interpretare come condizione storica della mediazione tra il comprendere e il pensare. L'interpretare è strutturalmente radicato nel pensare: ma appare anche, con progressiva chiarezza, che il pensare è storicamente radicato nella vicenda stessa dell'interpretare.

La ripresa critica e l'incremento sistematico dell'orizzonte aperto da Schleiermacher si compiono in W. Dilthey (1833-1911) nella linea di una valorizzazione epistemologica del comprendere ermeneutico, inteso come modo specifico del sapere e dotato di una sua propria validità «scientifica». Il metodo ermeneutico è visto da Dilthey come modo peculiare di quella conoscenza che è propria alle «scienze dello spirito», che studiano appunto le produzioni storico-culturali dell'essere umano. A differenza delle «scienze della natura» infatti, la cui validità cognitiva è raggiunta attraverso la «spiegazione» (*Erklärung*) dei fenomeni in termini rigidamente «causali», le scienze dello spirito devono penetrare l'intima natura spirituale delle produzioni storiche e afferrare la singolarità di un «significato» irriducibile alla fattualità dell'evento e alla esteriorità della sua documentazione (il «testo»). La conoscenza delle produzioni spirituali, nella loro singolarità storica e nella loro irriducibile interiorità, può dunque avvenire soltanto nella forma della «comprensione» (*Verständnis*) del significato espresso, raggiunta attraverso l'interpretazione del dato come prodotto dello spirito umano. Le condizioni di possibilità e di validità della conoscenza raggiunta attraverso la comprensione ermeneutica erano fondate da Schleiermacher nella universalità della ragione all'interno della quale si concretano l'attività formativa e quella interpretativa dello spirito. Dilthey ricorre invece al postulato non razionalistico della equivalenza tra produzioni spirituali ed estrinsecazioni della vita vissuta (*Lebensäusserungen*), che possono essere appunto comprese attraverso l'immedesimazione psichica con il «vissuto» (*Erlebnis*) che esse suppongono. La certezza immediata che connota l'*Erlebnis* è appunto il fondamento della comprensione e il criterio di «riuscita» del lavoro interpretativo che la rende possibile e comunicabile. Nell'interpretazione infatti è «la vita che comprende la vita».

L'ermeneutica è dunque per Dilthey la modalità specifica della conoscenza storica, in quanto capace di garantire una comprensione intersoggettivamente valida delle espressioni vitali durevolmente fissate nella parola scritta attraverso l'appropriazione del loro significato «spirituale». Dilthey integra in tal modo le acquisizioni ermeneutiche di Schleiermacher circa la linguisticità del dato storico e la necessaria precomprensione dell'intero: la precomprensione però non viene ultimamente ricondotta all'intero «ideale» e alla struttura universale della ragione, bensì alla integralità del «vissuto» psichico e alla fondamentale identità del sostrato vitale dell'esperienza storica.

2/ M. Heidegger: l'ermeneutica dall'analitica esistenziale all'ontologia del linguaggio

La valorizzazione critica della radicale «esistenzialità» assegnata da Dilthey alla struttura del comprendere ermeneutico svolge un ruolo determinante nella prospettiva aperta da M. HEIDEGGER (1889-1976) con la sua opera *Sein und Zeit* (1927). Il comprendere viene qui inteso come struttura originaria dell'essere-nel-mondo che è costitutivo dell'esser-ci (*Dasein*) umano: l'uomo infatti *comprende* il proprio aver a che fare con l'essere *istituendo* di fatto questa relazione mediante un atto ermeneutico. L'esistere stesso ha dunque una struttura ermeneutica: e in tal modo l'orizzonte ermeneutico viene a coincidere, nella prospettiva heideggeriana dell'analitica esistenziale formulata in *Sein und Zeit*, con l'orizzonte stesso di una ontologia fondamentale della storicità. La figura della precomprensione di «ciò che» deve essere compreso rimane, e anzi viene esplicitamente formalizzata l'immagine del «circolo ermeneutico»: la precomprensione si salda però sempre anche con un progettare rivolto al futuro, e quindi con una carica di «invenzione» che rende ancora più evidente il carattere ermeneutico del comprendere (il significato esistenziale non è mai semplicemente «dato») e pertanto la sua intrinseca connessione con la radicale apertura dell'esistere storico dell'uomo.

La struttura dell'ermeneutica raggiunge così in Heidegger una figura radicalmente coestensiva a quella dell'esistenza storica, dove essere e comprendere costituiscono quell'unità originaria e insieme non-ancora-data di cui l'interpretare è funzione costitutiva. Una tale maturazione si può certo comprendere come l'esito maturo di virtualità già presenti nell'apertura dell'orizzonte ermeneutico già operata da Schleiermacher e soprattutto da Dilthey. Tuttavia l'impostazione heideggeriana, oltre che

portare un incremento decisivo alla totale radicazione storica e ontologica dell'atto ermeneutico, ha la sua novità maggiore nella attribuzione di un ruolo decisivo alla connessione dell'interpretare con il progettare: e quindi con le categorie del *futuro* e della *decisione*. In questa prospettiva l'interpretare non coincide semplicemente con il «ricupero» di un significato «espresso» nel passato, ma viene strutturalmente a configurarsi come «anticipazione» esistenziale di un significato «voluto»: l'*attualizzazione* ermeneutica del significato è pertanto simultaneamente ricupero e anticipazione.

Il «circolo ermeneutico» è intrascendibile: l'interpretare infatti ha una sua specificità funzionale rispetto al comprendere, ma non rappresenta qualcosa di diverso dal comprendere considerato nella sua concretezza esistenziale. La ipotizzabile aporia inerente alla «circolarità» del comprendere ermeneutico viene per altro rimossa secondo Heidegger, nella misura in cui l'interpretazione si mantenga rigorosamente fedele al principio fenomenologico intrinsecamente richiesto dalla sua specifica funzione (quella appunto di «comprendere» un «dato»). La fedeltà a tale principio comporta infatti che la stessa precomprensione operante nell'atto dell'interpretare non sia legata ad una mera situazione di fatto o accolta sul fondamento dell'opinione comune, ma che sia fatta emergere dal «dato» stesso e articolata in modo giustificabile con esso.

Negli scritti di Heidegger posteriori a *Sein und Zeit*, e in particolare quelli dell'ultimo periodo (v. soprattutto *Unterwegs zur Sprache*, del 1959), l'intepretazione non viene più collocata sotto il segno dell'analitica esistenziale, ma sotto quello dell'ontologia del «linguaggio». Lo stesso termine di «ermeneutica» viene per altro scomparendo come indicazione di un ambito decisivo dell'ontologia fondamentale, diventando semplicemente il semantema del fatto interpretativo in generale. Nel tardo Heidegger in effetti, non è più in primo piano il fatto che l'uomo dà forma riflessa alla propria esistenza mediante il linguaggio, onde il movimento del comprendere è volto a cogliere, nella interpretazione, l'atteggiamento esistenziale oggettivato nella espressione linguistica. In rilievo emerge piuttosto il fatto di una «parola» più originaria di quella in cui l'uomo si esprime: la «muta voce dell'essere» che risuona nel fatto stesso del linguaggio e sollecita l'uomo ad una risposta. L'essenza autentica dell'uomo è là dove l'istanza dell'Essere, che nel linguaggio originariamente si rivela, viene accolta, ascoltata e corrisposta: e tale corrispondenza è ciò che propriamente deve essere inteso come il realizzarsi del *pensare* nel suo senso autentico. Il linguaggio è dunque un «modo di esprimersi» dell'uomo soltanto in senso derivato e relativo, poiché in realtà il parlare dell'uomo è già sempre un modo di reagire all'interpellanza originaria del linguaggio stesso in quanto voce dell'essere. Per quanto riguarda l'ermeneutica, la conseguenza decisiva di questo rovesciamento di prospettiva è data nella tesi che l'essenza della lingua non è ancora compresa allorché la si considera come un «segno» o come un «significato», ma piuttosto nel momento in cui essa è considerata come «la presenza — rischiaratrice e occultatrice insieme — dello stesso essere». La lingua è il «fenomeno» dell'essere che al tempo stesso ne occulta e ne rivela la presenza: l'interpretazione è appunto il modo in cui questa manifestazione è accolta e custodita attraverso il «pensare».

Il senso esatto di questa «nuova» impostazione del tema ermeneutico deve ancora essere calibrato attraverso l'articolata esplorazione del significato da attribuire alla «svolta» ontologica del pensiero di Heidegger, che è tutt'ora oggetto, com'è noto, di approfondite ricerche e di ampia discussione. Di fatto comunque, il primato assegnato alla «lingua» nei confronti del «soggetto» interpretante (che deve prima di tutto considerarsi «interpretato» dalla lingua medesima) e la nuova figura del comprendere che ne deriva (la forma originaria del «comprendere» è il «pensare» autentico in cui l'essere si manifesta) rappresentano i temi di fondo di una «nuova ermeneutica» in qualche modo ispirata al tardo pensiero di Heidegger. Nella originale versione filosofica di Gadamer in particolare, l'esplorazione del fatto ermeneutico, in connessione con l'ontologia semantica dell'ultimo Heidegger, dà luogo ad una figura della filosofia interamente coestensiva — e fungibile — rispetto a quella di una teoria del comprendere ermeneutico.

3/ H. G. Gadamer e la polemica sulla «criticità» dell'ermeneutica

Il modello descrittivo al quale H. G. Gadamer (n. 1900) fa ricorso per la chiarificazione teorica dell'atto ermeneutico è quello del «dialogo»: l'interprete e il testo sono visti cioè come due interlocutori che attraverso l'articolarsi dialettico di domande e risposte reciprocamente connesse mirano al raggiungimento dell'in-

tesa necessaria alla comunicazione di «qualcosa». Il dialogo ermeneutico, cioè l'interrogazione metodica del testo sempre nuovamente approfondita a partire dalla «risposta» che il testo fa emergere sollecitato dalla precedente «domanda» tende a modificare l'orizzonte della comprensione proprio dell'interprete medesimo, evidenziandone i limiti e sollecitandone nuove aperture. In tal modo il processo dell'interpretazione orienta la comunicazione tra l'interprete e il testo nella direzione di una sempre maggiore «fusione» dei rispettivi punti di vista (*Horizontverschmelzung*). La fusione degli orizzonti genera a sua volta una figura inedita dell'orizzonte attuale della comprensione, determinando nuove possibilità di totalizzazione storica del senso. Poiché d'altra parte l'orizzonte storico del conoscere umano è intrascendibilmente segnato dalla finitezza, il dialogo ermeneutico è un processo sempre aperto e sempre suscettibile di ulteriore ripresa: l'interrogazione del «già detto» suscita continuamente nuove possibilità di portare alla luce, nel linguaggio, dimensioni inedite del senso (il «non-ancora-detto»). L'esperienza storica della realtà viene così integrata — attraverso la mediazione universale e assoluta del linguaggio — in un processo di «tradizione del comprendere» sempre nuovamente determinato dall'accumulo e dalla condensazione linguistica delle operazioni ermeneutiche che lo costituiscono.

La concezione del linguaggio come «mediazione totale» dell'esperienza umana dell'essere, e la conseguente identificazione di evento storico ed evento linguistico, consentono a Gadamer di risolvere l'accesso alla realtà del processo storico nell'ermeneutica della tradizione linguistica. Di qui la designazione dell'atto ermeneutico quale fondamento originario del conoscere storico e modello teorico dell'approccio alla «verità» dell'esperienza umana, irriducibile alle coordinate dell'oggettività «naturalistica» entro le quali viene «metodicamente» ridotta l'esperienza della realtà sul cui fondamento si edifica il moderno sapere «scientifico». Non per questo tuttavia, sostiene Gadamer, la radicazione ermeneutica del conoscere comporta la sua consegna al relativismo insuperabile di una comprensione del tutto soggettiva e impossibilitata ad esibire un reale valore cognitivo. Il conoscere ermeneutico non manca infatti di una sua «oggettività», e consente l'apprezzamento intersoggettivo della sua «verità». Il fondamento di tale «oggettività» — che Dilthey non era riuscito ad istituire adeguatamente, rimanendo epistemologicamente indeterminata la relazione tra *Erlebnis* soggettiva e condizioni storiche dell'espressione, e pertanto infondata l'identità ermeneutica dell'*Erlebnis* nella differenza storica dei dati linguistici e degli orizzonti semantici — risiede appunto nella originaria densità ontologica del linguaggio teorizzata dall'ultimo Heidegger. L'esperienza della realtà, in altri termini, non va concepita come un dato extra — o prelinguistico, per il quale vengono trovate successivamente (attraverso un atto di riflessione) le parole adeguate alla sua espressione cognitiva. Al contrario l'esperienza — come il pensiero stesso, e conseguentemente l'espressione, la comprensione e l'applicazione attuale del significato — sono dimensioni *originariamente* emergenti nella forma del linguaggio. Formulando asserti sull'esperienza si utilizzano infatti «parole» che appartengono *costitutivamente* al modo in cui il «dato» al quale ci si riferisce si rende manifesto al soggetto. Il linguaggio, dimensione storico-sociale della comunicazione intersoggettiva, è nella sua essenza il modo in cui il «mondo» — inteso come il «luogo comune» dell'esperienza vissuta — si fa manifesto e viene percepito dall'uomo. Ciò che viene alla luce nel linguaggio non è dunque prima di tutto un *insieme di segni* a disposizione del soggetto e della sua indiscriminata volontà di significare, ma piuttosto un *insieme di dati* che rendono il mondo storico accessibile alla comprensione.

In conclusione, una determinata conoscenza (storica) della realtà non può darsi che nella forma di una determinata interpretazione (storica) del linguaggio. La teoria dell'ermeneutica ha per appunto come obiettivo la chiarificazione metodica e riflessa di tale «universale» struttura interpretativa del conoscere umano. Nella impostazione storicistica e ontologica dell'ermeneutica sviluppata da Gadamer acquista pertanto un ruolo determinante la dimensione cognitiva della *tradizione*: sia nella linea di una rivalutazione anti-illuministica della figura del *pre-giudizio*, inteso come emergenza del carattere storicamente situato e situante dell'approccio ermeneutico, sia in quella del ricupero di una topica dei luoghi decisivi della tradizione linguistica (le *auctoritates* della tradizione medioevale) come indice selettivo del valore ermeneutico di determinati pre-giudizi orientativi per poter giungere alla conoscenza della realtà.

La filosofia ermeneutica di Gadamer si muove in sostanza nella direzione di un duplice obiet-

tivo. Da un lato quello di restituire all'ermeneutica tutta la sua densità storica e ontologica, superando il modello ancora prevalentemente «psicologico» e «autobiografico» che caratterizza lo sfondo dell'impostazione di Schleiermacher e dello stesso Dilthey. Dall'altro quello di legittimare epistemologicamente (e filosoficamente) tutta quella dimensione «cognitiva» della realtà che non è integrabile nel modello riduttivo delle scienze «naturali», ma che nondimeno rappresenta il luogo proprio dell'esperienza umana della realtà e dell'approccio alla «verità» dell'essere storico. La «svolta ontologica» dell'ermeneutica verso il linguaggio come mediazione totale dell'essere storico (cfr. *Wahrheit und Methode*, pp. 361-465) rappresenta così, ad un tempo, l'ambito fondativo del conoscere ermeneutico e la fine dell'ermeneutica come ambito metodologico particolare rispetto alla problematica filosofica generale della conoscenza e della verità.

La prospettiva globale, non meno che le implicanze epistemologiche e metodologiche della filosofia ermeneutica di Gadamer, sono oggetto di vivaci dibattiti e di puntuali contestazioni critiche.

E. Betti, storico del diritto e precursore, in Italia, dell'interesse sistematico per il moderno problema ermeneutico, rimprovera all'impostazione di Gadamer la «perdita dell'oggettività» alla quale il comprendere necessariamente aspira in quanto impresa cognitiva. A giudizio di Betti infatti, Gadamer non distingue a sufficienza, sul piano epistemologico, tra le condizioni contestuali dell'atto ermeneutico e il contenuto oggettivo dell'interpretazione stessa: e tale insufficienza dipende, a sua volta, dall'aver assorbito nell'identico atto ermeneutico l'accertamento del «significato» immanente al testo e l'esplicazione della sua «significatività» attuale, in termini funzionali all'autoedificazione dell'interprete. L'istanza critica avanzata da Betti si traduce concretamente nella teorizzazione di un *duplice senso* dell'ermeneutica: da un lato quello propriamente *cognitivo*, dove l'interpretazione è orientata all'approdo di una obiettiva conoscenza storica, e dall'altro quello specificamente *normativo*, dove l'interpretazione è formalmente rivolta all'applicazione della conoscenza acquisita, ossia alla valorizzazione attuale di ciò che è stato compreso. Gadamer invece, a giudizio di Betti, identifica l'ermeneutica cognitiva con quella applicativa con evidente pregiudizio di entrambe.

Più recentemente J. Habermas, filosofo e sociologo collegato alla tradizione hegeliano-marxista della cosiddetta «scuola di Francoforte», ha elevato nei confronti della risoluzione ermeneutica del sapere sociale progettata da Gadamer la denuncia di incapacità a dare fondamento teorico (e operativo) all'istanza *critica* (ed emancipatoria) necessariamente inerente a un tale sapere. Da un lato infatti l'impostazione ermeneutica teorizzata da Gadamer collocherebbe praticamente il riferimento al dato linguistico — e cioè alla tradizione — nella posizione di istanza decisiva e risolutiva del sapere storico-sociale: chiudendo pertanto ogni spazio per una «conoscenza» della realtà storico-sociale capace di istituire un «giudizio» critico *sulla tradizione* medesima. Dall'altro, l'assolutizzazione del linguaggio come dimensione costitutiva del nesso storico-sociale (la tradizione appunto) trascurerebbe la dimensione irriducibilmente fattuale e pratica della vicenda storico-sociale medesima, che non può essere ridotta a vicenda linguistica. Di qui — da quello cioè che Habermas identifica come il presupposto «idealistico» e «totalitario» della filosofia della storia soggiacente all'ermeneutica di Gadamer — l'impossibilità di attribuire alla prospettiva ermeneutica come tale lo statuto epistemologico di un sapere criticamente fondato. L'ermeneutica per altro può — e anzi secondo Habermas deve — trovare una collocazione specifica entro l'ambito del sapere: ma ciò può avvenire soltanto se l'ermeneutica, rinunciando al presupposto idealistico e alla prospettiva totalizzante, si trasforma in «critica dell'ideologia», ossia in una tecnica demistificatoria della tradizione linguistica, che ne smaschera appunto la pretesa di valere come pura manifestazione del «dato» (cioè del «mondo» storico-sociale di fatto esistente).

La critica alla «ragione percipiente di carattere quasi-teologico, frutto degli indirizzi di pensiero sviluppatisi sotto l'influsso dell'idealismo tedesco post-kantiano» accomuna invece, nella prospettiva del «razionalismo critico» propugnato dall'epistemologo H. Albert, ogni possibile legittimazione cognitiva del comprendere ermeneutico. La sostanza della critica di Albert è rivolta al «positivismo» acritico e alla inconsistenza «scientifica» delle asserzioni ermeneutiche. Da un lato infatti, il legame con un ideale cognitivo fondato sulla «rivelazione» dell'essere attraverso il linguaggio riproduce paradossalmente, nell'ambito delle cosiddette «scienze dello spirito» il modello epistemologico del vecchio materialismo positivisti-

co, fondato appunto sull'idea dell'esperienza fenomenica (in quel caso sensoriale) come manifestazione della realtà in se stessa. Dall'altro le proposizioni ermeneutiche, secondo Albert, non consentono in alcun modo l'esercizio di un controllo critico-razionale della loro validità cognitiva. L'origine di ogni conoscenza «scientifica» è certo contrassegnata — sotto il profilo psicologico, storico e culturale — da un inizio «pregiudiziale», fatto appunto di teorie e di credenze acquisite per tradizione. In questo senso una moderna epistemologia critico-razionale (come quella che Albert propugna nella scia di K. R. Popper) non può condividere l'ingenuità epistemologica del positivismo classico e del neo-positivismo logico a proposito delle condizioni storiche e culturali della mediazione dell'esperienza e della ricerca scientifica. Ma deve nondimeno rimanere fermo un presupposto decisivo per l'epistemologia della scienza: la soglia del sapere scientifico (anche per quanto riguarda le cosiddette scienze umane o sociali) è varcata unicamente quando una determinata proposizione è suscettibile di convalida teorica nei termini del *principio di falsificazione*. Il principio (la cui formulazione si deve appunto a K. R. Popper) stabilisce come requisito indispensabile per l'apprezzamento scientifico (non per l'accertamento della verità o della falsità in concreto) di una qualsiasi teoria (asserto o sistema di asserti) la sua capacità di indicare le condizioni fattuali della propria falsificabilità. Il principio ermeneutico al contrario, fondato sul presupposto che il linguaggio dice sempre «qualcosa», riconosce ad ogni proposizione una sua «verità» che appunto va compresa mediante l'interpretazione. In tal senso le stesse proposizioni ermeneutiche sono a priori non falsificabili: e dunque, per un'epistemologia critico-razionale, non suscettibili di permettere una legittimazione scientifica (cioè cognitivamente irrilevanti).

4/ P. Ricoeur: ermeneutica, psicanalisi, strutturalismo

La sociologia critica e il razionalismo critico non costituiscono l'unica sorgente di contestazione nei confronti della filosofia ermeneutica e della sua pretesa totalizzante. I recenti sviluppi della «teoria» psicanalitica e le nuove prospettive aperte dalla linguistica strutturale alimentano, dal loro specifico punto di vista, analoga contestazione. E ciò appunto, sia nel senso di dirottare il problema dell'interpretazione nella linea di un incremento degli strumenti di demistificazione del linguaggio e della cultura (psicanalisi), sia nel senso di sottrarre definitivamente il fatto linguistico al campo ermeneutico della *intenzionalità* e della *storicità*, riportandolo all'orizzonte *strutturale* e *sincronico* delle relazioni calcolabili tra i segni (strutturalismo).

Nell'orizzonte di questo duplice e decisivo confronto si colloca in modo originale l'evoluzione della teoria ermeneutica di P. Ricoeur (n. 1913), filosofo francese di ispirazione fenomenologica. La sua riflessione ermeneutica mira appunto alla integrazione critica dell'ermeneutica «demistificatrice» (soprattutto quella psicoanalitica) nell'ambito più comprensivo di un'ermeneutica «restauratrice» del senso, e analogamente, alla integrazione dell'analisi strutturale del linguaggio all'interno di un'ermeneutica intenzionale e storica del discorso.

L'autocomprensione dell'uomo, problema fondamentale della filosofia, è anche per Ricoeur il luogo in cui si radica la necessità dell'interpretare quale condizione del comprendere. La motivazione di tale necessaria mediazione ermeneutica è duplice. Da un lato — è il senso in cui va attualmente sfruttata la lezione della fenomenologia — è possibile afferrare riflessamente l'atto di esistere soltanto nei «segni» («dati») dell'universo culturale in sui si esprime l'intenzionalità della coscienza rivolta al «senso» dell'esistere storico. Dall'altro, appare ormai altrettanto chiaro che il luogo *reale* dell'autocoscienza si può attingere soltanto attraverso la critica delle sue inevitabili deformazioni storico-culturali: tutti quei falsi «cogito» cioè che mascherano a noi stessi la verità di quello che siamo. E questa è la lezione — tipicamente «contemporanea» — di quei pensatori emblematici che Ricoeur ha indicati, con espressione fortunata, come i «maestri del sospetto»: Marx, Freud e Nietzsche.

La connessione *diretta* tra il *radicamento esistenziale* dell'ermeneutica e lo sviluppo di una *ontologia semantica* del comprendere (la prospettiva heideggeriana) sembra comunque a Ricoeur una via troppo «breve»: e ultimamente decettiva nei confronti dell'effettivo problema ermeneutico ove non passi anzitutto attraverso un'analisi articolata dell'ambito originario della questione, che concerne anzitutto l'*epistemologia dell'interpretare*. Il punto di riferimento basilare per la circoscrizione del «campo» ermeneutico va cercato in primo luogo al livello elementare di quel problema semantico

che è oggetto di studio delle scienze del linguaggio (e non investe direttamente la questione dell'ontologia). A questo livello elementare l'istanza ermeneutica si presenta nel momento in cui il linguaggio assume una dimensione *simbolica*: e cioè, nella terminologia di Ricoeur, una struttura di significato nella quale «un senso diretto, primario, letterale, indica per sovrabbondanza un altro senso indiretto, secondario, figurato, che non può essere colto se non attraverso il primo». Questa circoscrizione delle espressioni a «doppio senso» costituisce lo specifico radicamento semantico del problema ermeneutico. L'interpretazione può così essere definita — da questo punto di vista — il «lavoro del pensiero che tende a decifrare il senso nascosto nel senso apparente ed a manifestare i livelli di senso implicati nel significato letterale». A questo livello pertanto, una teoria ermeneutica generale è impegnata soprattutto nella catalogazione e nell'analisi strutturale delle forme simboliche del linguaggio, nonché nello sviluppo di una criteriologia delle forme di interpretazione possibili in relazione alle diverse configurazioni teoriche dei «sistemi» ermeneutici in cui si articola l'approccio interpretativo delle espressioni «simboliche» (per es.: fenomenologia della religione, psicanalisi, critica dell'ideologia...). A questo stesso livello va collocato, tra l'altro, lo studio analitico del problema del *testo* (scritto) nella sua relazione con il *discorso* (parlato). La «lettura» di un testo comporta infatti un peculiare movimento di interazione dialettica tra il profilo della *spiegazione* morfologica (analisi strutturale delle relazioni interne al testo) e l'*interpretazione* semantica (rilevamento dei sensi e dei significati del «discorso» che caratterizza il testo nella sua relazione con il circuito intenzionale della comunicazione storica). Il primo atteggiamento metodologico, che implica la «sospensione» del duplice riferimento al mondo storico e all'intenzionalità del soggetto, è quello promosso dal moderno strutturalismo linguistico. Secondo Ricoeur tale prospettiva, quando non sia assolutizzata e intesa come alternativa a quella dell'interpretazione, è legittima e feconda: essa oltretutto mette in particolare evidenza l'originalità del linguaggio come «dato» rispetto al movimento storico-antropologico della sua interpretazione, nonché la peculiarità morfologica del documento «scritto» nella organizzazione semantica del vissuto storico. Passando attraverso la spiegazione strutturale del testo la comprensione dei sensi e l'appropriazione dei significati sono maggiormente garantite nei confronti delle facili arbitrarietà e dei limiti pregiudizialmente inerenti ad ogni ricostruzione psicologistica dell'intenzione «mentale» dell'autore; nonché all'istituzione immediata di un legame naturalistico dei segni con le «cose». La riduzione della intelligenza del testo alla «spiegazione» strutturale rimane tuttavia un'astrazione impraticabile e anche contraddittoria, in quanto non rende giustizia alla sua natura di evento storicamente e intenzionalmente determinato della mediazione del senso. (E trascura altresì il fatto che la spiegazione strutturale medesima è un «evento» di tale natura).

La semantica delle espressioni a senso «multiplo» (il «doppio senso» simbolico dà infatti luogo ad una architettura del senso di crescente complessità) non basta tuttavia a qualificare «filosoficamente» l'ermeneutica. L'inserimento di un sistema di significati nell'ambito storico-intenzionale della comunicazione «discorsiva» implica l'articolata istituzione del riferimento al piano dell'esistenza effettiva. La mediazione tra il piano semantico e quello esistenziale dell'interpretazione è quella che Ricoeur indica come ambito della *riflessione*, ossia della elaborazione di una organica connessione tra la comprensione *del dato* linguistico e la comprensione *di sé*. La teoria ermeneutica, a questo livello, viene a coincidere con l'elaborazione della comprensione dell'altro quale mediazione originaria e intrascendibile della comprensione di sé: in altri termini una filosofia dell'autocomprensione come interpretazione. La giustificazione radicale dell'ermeneutica richiede infatti la sostituzione della filosofia *della coscienza* come dato previo rispetto al documento riflesso della sua esistenza, con una filosofia *della riflessione* che procede nella direzione esattamente contraria.

La filosofia della riflessione appare così in grado di integrare, nella elaborazione teorica dei fondamenti dell'ermeneutica, la valenza «demistificatrice» dell'interpretazione (che smaschera l'univocità apparente e le false identificazioni del «cogito») con quella «restauratrice» che ristabilisce nella sua autenticità il rapporto effettivo della «coscienza» con il «senso». Il limite dell'interpretazione «demistificante» — che Ricoeur considera specialmente nella versione della teoria psicoanalitica di Freud — risiede appunto nel fatto che essa trascura il lato potenzialmente costruttivo della regressione verso un «senso» del linguaggio più profondo di quello che appare. L'itinerario rivolto all'archeologia del senso deve infatti essere percorso anche a ritroso se vuole deci-

frare fino in fondo il significato dell'incremento espressivo (e della correlativa deviazione) che il senso originario subisce. La lettura «teleologica» del processo di formazione del simbolo può in tal modo arrivare a coglierlo in termini di anticipazione di un senso ulteriore: non ancora «dato» epperò obiettivamente «richiesto» da una dinamica che non può dogmaticamente ritenersi esaurita al livello attuale dell'osservazione.

La filosofia della riflessione (cioè del carattere originariamente «riflesso» del «cogito» esistente) rappresenta il fondamento teorico della transizione dalla problematica ermeneutica a quella esistenziale, e conduce alla tematizzazione di una «ontologia» della comprensione. Una tale ontologia però, che consiste essenzialmente nella «decifrazione» della dinamica esistenziale inerente all'esibirsi del senso e al lavoro stesso della riflessione, non è separabile dal movimento dell'interpretazione in cui e per virtù del quale emerge. L'esistenza sulla quale può portare il discorso una filosofia ermeneutica rimane sempre un'esistenza interpretata: la quale appunto, nel lavoro della interpretazione, scopre «le molteplici modalità della dipendenza del sé, la dipendenza dal desiderio percepita in una archeologia del soggetto, la dipendenza dallo spirito colta nella teleologia, la dipendenza dal sacro nella escatologia».

II/ ERMENEUTICA E TEOLOGIA

1/ R. Bultmann: ermeneutica biblica e (pre)-comprensione esistenziale

L'interesse della teologia contemporanea per la radicalizzazione del tema ermeneutico è indubbiamente legato al nome di R. Bultmann (1884-1976). Il luogo in cui si radica tale interesse è quello della interpretazione «kerigmatica» della Scrittura, intesa — sulla scia di K. Barth — come parola-rivelazione *di Dio* che giudica l'esistenza e chiama alla fede. La teoria ermeneutica di Bultmann è appunto rivolta al problema di coordinare la comprensione esegetica del testo biblico con l'ascolto effettivo della Parola di Dio: come posso intendere e comunicare, nella forma della spiegazione di un testo appartenente ad un contesto storico-culturale lontano nel tempo ed a me irrimediabilmente estraneo, un significato universalmente valido (la Parola di Dio appunto) la cui appropriazione è in grado di aprirmi ad una novità esistenziale altrimenti impossibile (la fede)?

Il cardine della teoria ermeneutica di Bultmann è la nozione di *Lebensbezug*, cioè l'idea che la comprensione è in generale possibile soltanto sulla base di un rapporto vitale tra il lettore e il testo. Tale rapporto può di fatto essere verificato ad un duplice livello: quello esistentivo (*existentiell*) del riferimento ontico alla vita in quanto vissuta, e quello esistenziale (*existential*) del riferimento ontologico alla vita formalmente intesa come «esistenza» umana. La relazione tra i due piani è quella teorizzata da Heidegger e descritta nello svolgimento dell'analitica esistenziale proposta in *Sein und Zeit*.

L'ermeneutica pertanto — anche nel caso dello scritto biblico — consiste essenzialmente nell'interrogazione del testo dal punto di vista della effettiva interpretazione dell'esistenza che esso esprime e in vista della possibile appropriazione del senso esistenziale che il testo offre. Il momento ermeneutico rappresenta così, per la comprensione teologica del testo biblico, l'ambito della istituzione di un rapporto «reale» (nel senso forte di relazione fondata sulla «cosa» di cui si tratta) tra l'esegesi del testo e l'annuncio della fede. La precomprensione (*Vorverständnis*) richiesta per l'ermeneutica è duplice: da un lato l'esperienza vissuta della «cosa» di cui il testo parla (l'esistenza appunto) e dall'altro l'intelligenza riflessa delle condizioni costitutive dell'esistere (gli «esistenziali» in senso heideggeriano, che è compito della filosofia approfondire analiticamente). Senza il primo aspetto la comprensione sarebbe impossibile, senza il secondo rimarrebbe priva di criteri per giudicare in modo formale e non empirico la pertinenza esistenziale del senso che viene offerto dal testo e formulato nell'interpretazione.

La dipendenza dalla impostazione del «primo» Heidegger è evidente (e del resto il riferimento è esplicito). Al di là della questione posta da tale dipendenza, il problema di merito sollevato dalla applicazione teologica del «circolo ermeneutico» riguarda la risoluzione della comprensione del testo biblico nel movimento dell'autocomprensione esistenziale. L'esito riduttivo di tale impostazione, oggetto di ampio dibattito, si manifesta particolarmente, sul piano contenutistico, nella identificazione della

«storicità» strutturalmente inerente alla decisione ermeneutica come la sola dimensione «storica» essenzialmente connessa con il *kerygma*; e sul piano metodologico, nella subordinazione della verità teologica del testo biblico al giudizio filosofico circa la sua coerenza con le coordinate esistenziali del «senso». La pratica bultmanniana della «demitizzazione» e la concezione dei rapporti tra fede e storia emergente sullo sfondo della sua «cristologia» mostrano effettivamente che la difficoltà di conciliare l'ermeneutica esistenziale con il primato oggettivo che si vuole riconoscere formalmente all'*interpretandum* (cioè la rivelazione biblica di Dio) è notevole. Da Bultmann in poi tuttavia, non è più possibile impostare la questione dell'interpretazione teologica del testo biblico in modo regressivo rispetto all'istanza della moderna ermeneutica: la comprensione della rivelazione biblica di Dio è impossibile al di fuori del riferimento ermeneutico alla doppia precomprensione esistenziale (vissuta e riflessa).

2/ E. Fuchs e G. Ebeling: la teologia come ermeneutica della tradizione linguistica della fede

La formulazione del programma ermeneutico di Bultmann fa perno sull'esigenza di discernere criticamente tra il piano discorsivo del linguaggio del testo e la *res de qua agitur*. La distinzione è ultimamente fondata sul presupposto che il discorso del testo non può mai coincidere con la «cosa» essenziale che vi è espressa (l'interpretazione dell'esistenza) a motivo dell'inevitabile movimento di «oggettivazione» dell'autocomprensione che il linguaggio, in particolare nella forma del testo scritto, strutturalmente comporta. Il caso del linguaggio «mitico», che interessa particolarmente il testo biblico, risulta sotto questo profilo particolarmente emblematico, in quanto consiste già per sua natura nella trascrizione dell'interpretazione dell'esistenza entro le coordinate di una «visione del mondo» oggettivistica e metafisica («soprannaturalistica»).

La teologia ermeneutica di E. Fuchs (n. 1903) e G. Ebeling (n. 1912) mira invece a superare la dissociazione tra il linguaggio e l'evento in forma radicale: facendo cioè del linguaggio stesso l'evento della manifestazione storica dell'essere che determina l'esistenza. La via è appunto quella già percorsa da Heidegger con la «svolta» dall'analitica esistenziale all'ontologia semantica: il linguaggio non va considerato come una oggettivazione estrinseca dell'atto ermeneutico co-originario all'esistere umano, ma piuttosto come la condizione originaria della sua specifica densità ontologica. La tesi centrale della «nuova ermeneutica» (heideggeriana) è appunto quella secondo la quale non è prima di tutto l'uomo che genera e dà significato al linguaggio, bensì il linguaggio medesimo che «genera» e dà significato all'esistere umano. Dal punto di vista propriamente *teologico* la tesi si esprime nella considerazione della rivelazione di Dio come evento linguistico (*Sprachereignis*) e avvenimento della parola (*Wortgeschehen*): in tale dimensione infatti deve essere vista la permanente effettualità dell'avvenimento storico-salvifico (*Heilsgeschehen*) che produce l'attuazione dell'esistenza autentica, cioè quella secondo la fede. In questo senso si può dire che, nella prospettiva della nuova ermeneutica teologica, il momento originario dell'interpretazione non è quello dell'esistenza che interroga il linguaggio della rivelazione, ma quello del linguaggio della rivelazione che interpella l'esistenza.

Il «rovesciamento» di prospettiva che viene in tal modo operato all'interno del «circolo» ermeneutico, oltre che più adeguato alla intrascendibile determinatezza linguistica dell'essere storico (dimostrata in sede filosofica da H. G. Gadamer), sembra ai teorici post-bultmanniani dell'ermeneutica teologica rigorosamente coerente con la figura dell'*annuncio* e con la forma della *predicazione*, che sono le connotazioni peculiari del modo in cui avviene originariamente la comunicazione della rivelazione di Dio all'uomo.

Da un lato pertanto, in sede di teoria ermeneutica, il «primato» del linguaggio e del testo rispetto all'autocomprensione esistenziale — che pure rimane momento imprescindibile del circolo ermeneutico — garantirebbe la specificità e la trascendenza della fede dal rischio della riduzione antropologica: la fede è un'interpretazione dell'esistenza provocata dall'annuncio e plasmata dalla predicazione (di qui, tra l'altro, il particolare interesse della nuova ermeneutica teologica per la predicazione del Gesù «storico», in polemica con Bultmann). Dall'altro lato, la necessaria determinatezza storica della rivelazione e della fede troverebbe un fondamento adeguato nel concetto di *tradizione*, che rappresenta la forma conglobante della continuità e della attualità storica dell'evento linguistico di rivelazione. È appunto nella linea di queste considerazioni che G. Ebeling viene proponendo un'articolazione sistematica (me-

todologica e contenutistica) della teologia come scienza ermeneutica della tradizione linguistica della fede: nella sua duplice connessione con l'evento linguistico originario della fede (la «rivelazione» biblica) e con quello attuale della predicazione ecclesiale.
Il riferimento all'interpretazione dell'esistenza rimane comunque il luogo decisivo per l'accertamento del senso, anche per quanto riguarda la tradizione linguistica della fede ovvero per l'ermeneutica propriamente «teologica» del significato. E anzi, sotto un certo profilo, tale riferimento assume un rilievo ancora più radicale rispetto alla teoria ermeneutica di Bultmann. Infatti, seppure da un lato viene precisato rispetto a Bultmann che l'autocomprensione esistenziale — in quanto precomprensione ermeneutica — ha essenzialmente il carattere *problematico* di una domanda che attende una risposta senza poterla trovare in se stessa, dall'altro rimane il fatto che la problematica etico-antropologica dell'organizzazione dell'esistenza non è soltanto la condizione dell'accesso e dell'appropriazione del significato, ma ciò che formalmente si vuole *comprendere* mediante la riduzione del testo a *funzione* linguistico-ermeneutica dell'attuazione dell'esistenza.

3/ W. Pannenberg: ermeneutica teologica, ragione storica e ontologia escatologica

La questione sollevata dagli sviluppi teologici della «nuova ermeneutica» investe nella sua globalità il tema dello statuto epistemologico e delle strutture essenziali del sapere teologico in quanto tale. La domanda emergente dal dibattito più recente è perciò in sostanza la seguente: la tesi del «primato» ermeneutico del testo, corredata dalla ontologia del linguaggio come rivelazione dell'essere e come struttura formale dell'esistere storico, è in grado di fondare l'*ermeneutica come teologia* (ossia come intelligenza critica della fede e conoscenza effettiva della rivelazione storica di Dio)?
Il teologo evangelico W. Pannenberg (n. 1928) è forse l'A. che più efficacemente ha indicato i limiti strutturali della impostazione teorica della «nuova ermeneutica», avviando l'ermeneutica teologica a superare decisamente la riduzione «linguistica» ed «esistenziale» della storicità della rivelazione. La realtà dell'evento rivelatore ha, secondo Pannenberg, una dimensione fattuale e ontologica che non può essere ridotta né alla tradizione linguistica del suo significato né alla sfera antropologico-individuale dell'esistenza. La teologia non può risolversi pertanto nella interpretazione del linguaggio in cui si esprime il significato o il senso esistenziale dell'evento di rivelazione, ma deve giungere a formulare in *asserti* la realtà di ciò che è detto nella tradizione linguistica della fede, E ciò comporta che in qualche modo si possa distinguere la realtà *di cui* si parla dal linguaggio *in cui* se ne parla, e svolgere pertanto l'accertamento critico del suo reale valore cognitivo. Il significato di rivelazione legato dalla tradizione della fede agli eventi della storia salvifica va per altro concepito come immanente alla realtà degli eventi stessi: la quale è a sua volta determinata dalla connessione ontologica che si stabilisce tra essi e la «storia universale». La «conoscenza» dell'evento è pertanto legata in qualche modo alla «anticipazione» della verità del tutto, la cui manifestazione si ha soltanto nel compimento escatologico della *totalità* storica, cioè alla *fine* della storia. L'evento di Gesù Cristo va inteso appunto come l'anticipazione, nel processo della storia, della verità escatologica del tutto: che propriamente coincide, secondo la tradizione della fede biblico-cristiana, con la piena manifestazione di Dio nel mondo.
Il nesso con la verità del tutto è in tal modo posto da Pannenberg (nella scia di Hegel) come il principio ermeneutico ultimamente decisivo della significanza dell'evento (e *quindi* del linguaggio in cui tale significanza viene espressa). La fede consiste precisamente nel riconoscimento dell'evento di Gesù Cristo (la «storia» di Gesù, che include il momento decisivo della «risurrezione») come anticipazione reale («prolessi») della verità escatologica, e pertanto come criterio assoluto per l'interpretazione veritativa del processo. L'interpretazione teologica della storia e la conoscenza storica della rivelazione di Dio fanno dunque «circolo». L'ambito di tale circolarità ermeneutica è però quello di una effettiva — benché prolettica e mai esaustiva — conoscenza della realtà, e non semplicemente quello di una comprensione della parola funzionale all'autointerpretazione esistenziale del singolo. L'intelligenza teologica della rivelazione di Dio, integrata nel quadro epistemologico di una ragione storica riferita alla connessione ontologica tra la fattualità dell'evento e la totalità del processo, trova così — secondo Pannenberg — la possibilità di accedere in modo critico e non riduttivo all'ermeneutica della tradizione linguistica: sia per quanto riguarda il valore cognitivo dell'interpretazione stessa, sia per quanto riguarda la

determinazione obiettiva della sua attuale rilevanza storica.
La discussione teologica sull'alternativa all'ermeneutica di derivazione heideggeriana proposta da Pannenberg si accentra prevalentemente su due temi: da un lato il carattere tendenzialmente razionalistico e oggettivistico di una comprensione della rivelazione fondata sull'evidenza storica del dato «oltre» la parola; dall'altro l'eccessiva dipendenza dalla ontologia hegeliana della totalità, che sottrae spazio tanto ad una reale storicità dell'interpretazione quanto ad una reale trascendenza della verità della rivelazione.

4/ I problemi attuali dell'ermeneutica

L'ermeneutica moderna giunge essenzialmente a porre il fatto dell'interpretazione quale condizione strutturale della conoscenza del «significato» in quanto storicamente «dato» nella mediazione linguistica del «senso». La figura che identifica questo *modo del conoscere* è appunto quella del *comprendere*. In una prima fase dell'evoluzione del problema (Schleiermacher, Dilthey) la teoria del comprendere ermeneutico si è sviluppata essenzialmente come teoria critica della conoscenza storica. In una seconda fase (dominata da Heidegger) si è fatto prevalente il nesso dell'interpretare con l'esistere, inteso come attuarsi storico dell'essere. La teoria ermeneutica di Gadamer si presenta come tentativo di mediazione totale dei due cespiti dell'evoluzione storico-dottrinale del tema ermeneutico all'insegna di una ontologia del linguaggio quale ambito della manifestazione e dell'attuazione storica dell'essere. Il processo dell'appropriazione del significato storico mediante l'interpretazione del dato linguistico ha potuto così essere indicato come il modo universale dell'esperienza storica in quanto tale. L'ermeneutica ha perciò assunto, in tale prospettiva, il ruolo di «struttura originaria» dell'esistere storico e del conoscere veritativo che gli è immanente. Con minori ambizioni e diversa prospettiva, ma ugualmente nella linea di una globale sussunzione ermeneutica della connessione tra l'interpretazione del dato storico-linguistico e l'attuazione storica del senso, si muove la stessa ricerca di P. Ricoeur.
L'esito attuale della vicenda ermeneutica sembra per altro mettere in evidenza, nel suo complesso, l'opportunità di distinguere l'ermeneutica come teoria epistemologica dell'interpretare, l'ermeneutica come pratica interpretativa e l'ermeneutica come struttura originaria dell'essere storico. In questi due ultimi casi abbiamo, per un verso, la definizione dell'oggetto di indagine dell'ermeneutica — il quale si presenta con modalità effettuali diverse in relazione al campo di esercizio, all'orientamento programmatico e all'ispirazione ideologica del comprendere; e per altro verso, una filosofia storicistica che pone l'interpretare come trascendentale del conoscere. In ambedue i casi troviamo, insieme con l'individuazione di temi ineludibili (le differenziazioni materiali e formali della pratica interpretativa da un lato, e l'aliquale originarietà del fatto interpretativo dall'altro), la tendenza a definire in termini di «ermeneutica» ogni forma del «conoscere» e del «dire». Con la difficoltà di individuare la specificità della struttura ermeneutica e di identificare in modo non aporetico il campo teorico della dottrina che istituisce il carattere universale e totalizzante dell'ermeneutica.
In realtà, per quanto v'è di specifico nell'emergere della moderna «questione ermeneutica», l'interesse più chiaramente e più comprensivamente capace di caratterizzare il tema è la ricerca intorno alla possibilità di definire la struttura dell'interpretare dal punto di vista delle sue condizioni trascendentali di «verità», onde si possano accertare obiettivamente i nessi epistemologici che legano l'interpretare al comprendere e quindi al conoscere. E si possa pertanto anche giudicare dei limiti di validità dell'interpretare come modo di appropriazione del senso della storia esibito attraverso il linguaggio.
In questa prospettiva la vicenda che abbiamo recensito consente certo di raccogliere nell'ambito dell'ermeneutica, elementi utili alla definizione strutturale delle condizioni di possibilità del conoscere mediante l'interpretazione. La questione della *verità* cercata nell'interpretazione — come anche gli sviluppi teologici del dibattito mettono in evidenza — rimane comunque aperta. D'altro canto è intorno ad essa che l'ulteriore approfondimento del tema richiede obiettivamente di essere organizzato, se si vuole che l'ermeneutica arrivi a consentire un giudizio critico sui presupposti metodici, sul valore cognitivo e sulla funzione storico-sociale dell'interpretare. La questione viene a disporsi strutturalmente su tre livelli, connessi ma realmente distinti. Di verità a proposito del lavoro interpretativo si può infatti parlare: *in rapporto al testo* (la corrispondenza tra l'interpretazione stessa e ciò che il testo vuol dire: è *la verità dell'interpretazione*), *in rapporto alla cosa stessa*

(la corrispondenza tra ciò che dice il testo e la realtà di cui parla: è *la verità del testo*), *in rapporto all'evidenza attuale* (la corrispondenza tra ciò che il testo vuol dire e l'attuale manifestazione veritativa del significato e del senso: è *la verità della «cosa» stessa*).

L'accostamento della «questione ermeneutica» da questo punto di vista comporta per altro che ad ognuno dei livelli in questione la condizione trascendentale dell'accertamento veritativo sia il criterio — non ermeneutico — dell'evidenza logica e/o fenomenologica (ovvero della relazione determinata con essa). In altri termini, una teoria della verità non immediatamente evidente (quella appunto cercata attraverso l'interpretazione) richiede necessariamente di essere fondata su di una teoria dell'evidenza quale condizione trascendentale della verità: intesa appunto, nella sua accezione originaria, come l'essere per sé evidente. E questo è certamente impegno irriducibilmente filosofico, per assolvere il quale non bastano — benché non prive di stimolazioni meritevoli di attenzione in tal senso — le prospettive epistemologiche avanzate dallo strutturalismo, dalla critica dell'ideologia e dal razionalismo critico. I tre grossi «luoghi» di questa ricerca filosofica sul fondamento e sulle articolazioni teoriche del rapporto tra *verità* e *interpretazione* sembrano essere attualmente i seguenti: il rapporto del comprendere con il conoscere «veritativo», il carattere «linguistico» dell'appropriazione e dell'attuazione del significato e del senso, la connessione tra immediatezza fenomenologica e mediazione intenzionale nell'esperienza del «dato» storico. È intorno a questi nodi teorici infatti che sembrano disporsi in modo convergente le figure diversamente elaborate, della struttura ermeneutica: la precomprensione esistenziale (vissuta e riflessa), il rimando all'intero (storico e teoretico), la determinatezza finita e l'apertura inesauribile del significare, la connessione della parola con l'essere dato e con l'intenzionalità espressiva, l'interazione tra il significato «visto» e il significato «voluto» nella determinazione del senso.

La domanda più fondamentale intorno all'ermeneutica rimane in ogni modo, oltre l'interrogazione sulla *possibilità* di giungere alla verità attraverso l'interpretazione, la questione circa la *necessità* di interpretare il dato per giungere alla verità. Ossia, la domanda del «fondamento» dell'ermeneutica concerne la ragione e il senso di quel trascendimento del «dato» che originariamente si pone come «volontà» interpretante. Le coordinate di questa volontà interpretante sono quelle della «fede», intesa come orizzonte del sapere non incontrovertibilmente evidente eppure in qualche modo già dato. La volontà interpretante è allora quella figura della coscienza che manifesta la sua apertura alla verità del tutto e in essa coglie la limitatezza di ciò che è dato come luogo di un possibile incremento veritativo.

In tale quadro trova la sua collocazione epistemologica l'orizzonte ermeneutico singolare della fede cristiana, fondato sul riconoscimento del kerygma (parola-evento) come rivelazione di Dio. La fede cristiana assume in tal modo quale motivo originario per il trascendimento del dato proprio la pretesa assolutezza veritativa del kerygma-rivelazione. L'esecuzione analitica di quel riconoscimento, destinata ad integrare positivamente l'assolutezza del kerygma con l'evidenza attuale della verità, è appunto il compito al quale attende la teologia in quanto articolazione del sapere della fede. Il lato ermeneutico dell'intelligenza teologica della fede è la riconduzione di tale sapere — nelle sue varie forme — al dato, e dunque a quella evidenza mediata della rivelazione di Dio in cui consiste la «verità» della fede.

BIBLIOGRAFIA

1/

La bibliografia più completa attualmente disponibile sulla storia e la teoria dell'ermeneutica moderna è quella di N. HENRICH, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereich seit Schleiermacher*, Düsseldorf 1968.

Per una introduzione alla evoluzione storico-teoretica del tema attraverso la dottrina dei principali autori si vedano soprattutto: J.M. ROBINSON, *L'ermeneutica da Karl Barth ai giorni nostri*, in: J.M. ROBINSON-E. FUCHS, *La nuova ermeneutica*, Brescia 1967, pp. 9-98; R. E. PALMER, *Hermeneutic, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Evanston 1969; F. MUSSNER, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970 (trad. fr., Paris 1973); I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974.

2/

Per l'ulteriore approfondimento dei singoli autori si potranno utilmente accostare i seguenti contributi monografici. Su Schleiermacher: G. VATTIMO, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano 1968.

Su Dilthey: P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1971, pp. 5-123; e anche H.G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Louvain-Paris 1963 (trad. it., *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969). Vedi pure: W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, Torino 1969 (a cura di P. Rossi) e, dello stesso, *Ermeneutica e religione*, Bologna 1970 (a cura di G. Morra).
Su Heidegger: G. VATTIMO, *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, Torino 1963 e il più recente studio di G. MORETTO, *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, Firenze 1973. Per la filosofia del linguaggio dell'ultimo Heidegger si possono vedere, in traduzione italiana, i saggi raccolti in: M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973. Su Gadamer: G. VATTIMO, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea; Introduzione* a H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1972, pp. I-XXIX (trad. it. di *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965², 1960) con ampia bibliografia (pp. XXXI-XLI). Dello stesso Gadamer si accosteranno utilmente anche i saggi raccolti in: *Ermeneutica e metodica universale*, trad. it. con nota-saggio di U. Margiotta, Torino 1973. Per la discussione della metodologia e dell'epistemologia connesse alla teoria ermeneutica di Gadamer si vedano i saggi di vari autori publicati in: *Storiografia ed ermeneutica* (Atti del XIX Convegno di Assistenti Universitari di Filosofia) Padova 1975; *Hermeneutik und Ideologiekritik* (a cura di J. Habermas, D. Heinrich, J. Taubes) Frankfurt a.M. 1971.
Su Ricoeur, oltre alla monografia di F. GUERRERA BREZZI, *Filosofia e interpretazione*. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur, Bologna 1969, si vedranno utilmente: F. MARTON, *L'interpretazione nel pensiero di Paul Ricoeur* in: *Esegesi ed ermeneutica*, (Atti della XXI Settimana Biblica) Brescia 1972, pp. 91-107 (soprattutto sulla struttura «simbolica» del linguaggio quale fondamento del compito ermeneutico); M. CRISTALDI, *Tempo e linguaggio in Paul Ricoeur* in: P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, Roma 1974, pp. 15-102 (con ampia bibliografia, particolarmente impegnato ad analizzare il confronto con la prospettiva strutturalista). Dello stesso Ricoeur v. soprattutto *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique, Paris 1969.
La letteratura su Bultmann è vastissima: per un ragionato orientamento bibliografico si veda l'utilissimo lavoro di G. BORNKAMM, *Rudolf Bultmann, problematica e discussione*, trad. it., Bologna 1970.
Una presentazione del programma bultmanniano particolarmente rappresentativa sotto il profilo degli orientamenti specialistici e confessionali, è data da O. CULMANN-A. VOEGTLE-L. MALEVEZ-G. COTTIER-K. BARTH, *Capire Bultmann*, Torino 1971. Molto accurato e utile il saggio di L. RANDELLINI, *L'ermeneutica esistenziale di Bultmann*, in: *Esegesi ed ermeneutica*, o.c., pp. 35-70. Sui presupposti filosofici e la struttura teorica del programma bultmanniano della demitizzazione si veda l'approfondita analisi di I. MANCINI, *Oltre Bultmann*, in: R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1970, pp. 9-100.
Una buona introduzione alla problematica filosofica dell'ermeneutica di E. Fuchs è quella scritta da C. VIGNA per la trad. it. di E. FUCHS, *Ermeneutica*, Milano 1974, pp. 9-55 (con esauriente bibliografia). Su Ebeling si veda la recente monografia di R. MARLÉ, *Parler de Dieu aujourd'hui*. La théologie hermeneutique de Gerhard Ebeling, Paris 1975. Più sintetico, ma molto chiaro e preciso, il saggio di P. GRECH, *La nuova ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, in: Esegesi ed ermeneutica, *o.c.*, pp. 71-90. Per l'accostamento diretto del programma ermeneutico di Ebeling si vedano soprattutto i saggi raccolti in: G. EBELING, *Parola e fede*, Milano 1974. In diretto riferimento alla recente contestazione dell'ermeneutica da parte del razionalismo critico vedi anche G. EBELING-H. ALBERT, *Razionalismo critico e teologia*, Milano 1973.
Su Pannenberg e la più recente critica filosofico-teologica della pretesa totalizzante dell'ermeneutica si veda G. ANGELINI-G. COLOMBO-P.A. SEQUERI, *Teologia, ermeneutica e teoria*, in: «Teologia» 1, 1976, 5-35; 91-134.

3/

Una buona introduzione alla problematica filosofica fondamentale dell'ermeneutica si può trovare in: E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 1969 e in: L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1971. Ambedue i saggi sono particolarmente e lucidamente impegnati nella chiarificazione del tema ermeneutico sotto il profilo dei rapporti tra intenzionalità veritativa e condizionatezza storica del pensiero e della comunicazione.
Un interessante tentativo di fondazione ermeneutica della filosofia della religione è quello presentato da I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma 1968. Analogo impegno, per quanto riguarda la teologia fondamentale, è quello messo in opera da E. BISER, *Glaubensverständnis*. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien 1976. Per l'aggancio generale del tema filosofico dell'ermeneutica con la problematica teologica ci limitiamo a segnalare, oltre alla piana e accessibile monografia di B. CASPER, *L'ermeneutica e la teologia*, Brescia 1974, due opere di notevole impegno teorico e di originale impostazione: E. SIMONS-K. HECKER, *Theologisches Verstehen*. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik, Düsseldorf 1969; P.-A. STUCKI, *Herméneutique et dialectique*, Genève 1970. Il problema della «volontà interpretante», al quale abbiamo accennato in chiusura della nostra esposizione, è acutamente delineato nel saggio di A. COLOMBO, *All'origine dell'interpretare*, in: *Storiografia ed ermeneutica*, *o.c.*, pp. 273-276.

ERMENEUTICA E LINGUAGGIO

CARLO MOLARI

I/ FASI STORICHE E ASPETTI DIVERSI DELL'ERMENEUTICA. - II/ ERMENEUTICA E LINGUISTICA. - III/ L'ERMENEUTICA NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA. - IV/ RIFLESSIONI CONCLUSIVE. PER UNA ERMENEUTICA TEOLOGICA ORGANICA.

Il termine «ermeneutica» deriva dal greco *ermeneuō* che significa: traduco, dichiaro, spiego; e che si collega al nome di *Ermes*, araldo degli Dei, annunciatore e interprete degli ordini di Zeus.
Nell'uso delle lingue occidentali è sorto nel secolo XVIII come voce dotta per indicare la scienza o l'arte di interpretare correttamente documenti scritti specialmente antichi. Fino ad allora il termine più usato era «esegesi», rimasto tuttora per indicare l'esercizio dell'interpretazione o l'applicazione delle regole ermeneutiche.
Ermeneutica oggi ha assunto un significato più ampio: scienza o arte di «comprendere» un documento, un gesto, un avvenimento, cogliendone tutti i sensi, anche quelli non avvertiti dal suo autore od attore.

I/ FASI STORICHE E ASPETTI DIVERSI DELL'ERMENEUTICA

L'ermeneutica come scienza o arte dell'interpretazione ha avuto ampio sviluppo nell'antichità in rapporto ai libri sacri e ai testi giuridici; soprattutto nei momenti di crisi e di rivolgimenti culturali. Quando, infatti, la tradizione non si presenta più in modo ovvio, quando le leggi non rispondono più alle esigenze sociali, quando le formule di fede suppongono una visione del mondo che non è più comune, (in particolar modo se ci si trova nella condizione di non poter modificare i testi antichi) l'interpretazione nuova si presenta come unica soluzione per una continuità culturale con il proprio passato. L'ermeneutica perciò si presenta come il ponte tra una tradizione che diventa incomprensibile e una cultura che la vuole conservare. Se non si dà difficoltà nell'accettazione di un passato come normativo, o se non c'è volontà di accoglienza, non si aprono larghi spazi per l'ermeneutica. Gli ambienti, invece, di tradizione religiosa e quelli del diritto hanno offerto le condizioni ottimali per lo sviluppo delle tecniche esegetiche e conseguentemente per una teoria dell'interpretazione. Per questo le forme più articolate di ermeneutica nella storia antica dell'occidente riguardano la Bibbia ebraico-cristiana ed il Diritto romano e canonico. L'esegesi biblica ha costituito nell'antichità la trama unica della teologia e si è identificata quindi con l'ermeneutica teologica.
L'ermeneutica giuridica, invece, ha avuto uno sviluppo autonomo, anche se spesso ha avuto profondi rapporti con l'ermeneutica dei testi sacri.

1/ Ermeneutica giuridica

È noto che già il Diritto repubblicano romano si sviluppò armoniosamente in virtù della «interpretazione» dei magistrati. Fin dal primo periodo della comunità romana «i pontefici elaborarono con rigorosa disciplina tutta la tecnica ed insieme l'arte dell'interpretazione creatrice» (S. RICCOBONO, *Lineamenti della storia delle fonti e del Diritto Romano*, Milano 1949, p. 43). Successivamente l'attività pretoria e più tardi ancora la giurisprudenza faranno delle primitive leggi repubblicane un complesso straordinario per duttilità, chiarezza ed efficacia. Lo strumento di tale operazione fu appunto l'interpretazione.
Quando l'ampliamento dell'impero romano e la varietà immensa delle tradizioni accolte costrinse Giustiniano alla compilazione del suo *Corpus*, egli avvertì l'esigenza di dare norme precise per gli interpreti futuri, che tuttavia ne allargarono la portata e l'efficacia giuridica. Se la compilazione giustinianea resse per più di un millennio, non fu solo per la saggezza delle norme raccolte dal passato, ma soprattutto per lo spazio avuto dall'interpretazione nel corso dei secoli. La grandezza delle Scuole medioevali di Diritto, come quella di Bologna, è data appunto dall'importanza delle loro «Glosse», nate dalla raccolta delle interpretazioni, che, nelle diverse circostanze storiche, il dettato della legge aveva avuto. Tutto questo spiega perché lo studio del Diritto, che secondo la divisione antica del sapere veniva inglobato nell'etica, nelle scuole medievali era connesso con l'insegnamento della «logica», in quanto «in-

terpretazione delle parole». La giurisprudenza venne così inserita «nelle arti del trivio, le quali appunto costituivano la logica, nel senso greco molteplice di questo vocabolo, cioè di arte del linguaggio, poiché *logos* significa a un tempo: parola (grammatica), concetto (dialettica), discorso (retorica). Ma mentre l'assoggettamento (*suppositio*) del diritto all'etica ebbe conseguenze meramente ideali, quello della giurisprudenza alla logica ne portò invece di rilevanti in teoria e in pratica: in teoria, perché aprì le porte della giurisprudenza ai procedimenti dialettici; in pratica, perché nella scuola l'insegnamento del diritto venne considerato come parte integrante di quello della retorica» (E. CALASSO, *Medio Evo del Diritto*, Milano 1954, p. 275). Mentre nell'ambito biblico la rottura degli orizzonti culturali o il loro ampliamento conduceva ad un'organica teoria dell'interpretazione secondo i diversi sensi degli scritti sacri (letterale, allegorico, morale e anagogico cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris 1959; trad. it.: *Esegesi medievale*, Roma 1962; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, London 1952; trad. it.: *Lo studio della Bibbia nel medioevo*, Bologna 1972), il diritto era più sensibile all'interpretazione creativa e all'adattamento storico.

2/ Ermeneutica moderna

Ma tutte queste riflessioni ed attività si svolgevano in un quadro culturale di certezze conoscitive e di accettate regole logiche, che in questi ultimi secoli ha subito radicali cambiamenti. Non solo la tradizione è diventata sempre più spesso opaca, ma il dato stesso del processo conoscitivo è apparso turbato. L'ermeneutica classica si svolgeva in un mondo che aveva un orizzonte chiaro: gli oggetti sembravano offrirsi all'uomo nella loro immediatezza di contenuti.

Poi anche l'orizzonte si è turbato: l'ermeneutica si è trovata ad affrontare anche gli atti con cui l'uomo operava l'interpretazione. È iniziata l'era della soggettività, nella quale cioè l'uomo si è scoperto come intermediario del proprio sapere, bisognoso esso stesso di interpretazione. L'ermeneutica ha visto improvvisamente ampliati gli ambiti della ricerca e la struttura del proprio statuto scientifico.

In altre parole l'ermeneutica classica si esercitava nella convinzione che il linguaggio usato nell'interpretazione fosse chiaro, che le idee fossero trasparenti, l'uomo limpido, che cioè l'interprete non avesse bisogno di interpretazione, o che almeno essa non condizionasse l'ermeneutica relativa alla tradizione. Questa convinzione è caduta e l'ermeneutica si è dovuta estendere anche all'interprete. Sono nate così le scienze dello spirito in contrapposizione alle scienze della natura. In esse «il comprendere ermeneutico non può mai analizzare la struttura del suo oggetto in modo così ampio che sia cancellato ogni contingente». L'ermeneutica nel suo esercizio, afferma Habermas, «si appropria dell'esperienza della vita in tutta la sua ampiezza, ma deve adattare alle intenzioni riunite in modo io-centrico le categorie generali del linguaggio» (J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968; trad. it.: *Conoscenza ed interesse*, Bari 1970, pp. 163-164).

La scoperta della soggettività ha condotto alcuni a dubitare gravemente della possibilità ermeneutica o almeno a considerare ideale dell'ermeneutica il soffocamento di tutti gli ambiti soggettivi per lasciare spazio alla pura oggettività. Questo ideale positivista che tentava di costruire le scienze dello spirito sulla falsariga di quelle della natura è apparso impossibile, anzi deleterio. Poiché infatti la soggettività è ineliminabile, prescinderne significa prestarsi all'arbitrio. Solo calcolando la dimensione soggettiva è possibile evitare la soggettività dell'interpretazione; solo mettendola in moto nell'atto ermeneutico la soggettività può essere interpretata in se stessa e quindi controllata come possibile fattore deviante, ma nello stesso tempo individuata come stimolo di una nuova conoscenza.

La scoperta della soggettività è divenuta ancora più sconvolgente quando le stesse scienze della natura ne sono state coinvolte. Quando cioè lo «scienziato» che aveva creduto di trovare la chiave per superare ogni forma di arbitrio interpretativo nel metodo sperimentale e nell'utilizzazione del linguaggio matematico, univoco e puro, ha avvertito che ogni esperimento suppone una teoria, ogni teoria un punto di vista, il punto di vista il soggetto in tutta la sua individualità. La crisi epistemologica che ha investito le scienze dello spirito non ha lasciato indenni anche le scienze della natura. La logica della ricerca scientifica tracciata da K. Popper, ad esempio, sorge da una serie di crisi che si sono succedute nella sicurezza dell'interpretazione positivista delle scienze (cfr. D. ANTISERI, *Karl R. Popper. Epistemologia e società aperta*, Roma 1972; M. BALDINI, *Teo-*

ria e storia della scienza, Roma 1975). «Vi sono due importanti campi della fisica moderna in cui i fisici hanno permesso al soggettivismo non solo di entrare, ma di giocare un ruolo essenziale: la teoria di Boltzmann della soggettività della direzione del tempo, e l'interpretazione di Heisenberg delle formule di indeterminazione come determinanti un limite inferiore oltre il quale agisce l'interferenza dell'osservatore con l'oggetto osservato... L'osservatore è essenzialmente l'uomo che controlla la teoria. Per questo egli ha bisogno di molte altre teorie, teorie rivali e teorie ausiliarie. Tutto ciò mostra che noi siamo non tanto osservatori quanto pensatori» (K. POPPER, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1972; trad. it.: *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Roma 1975, pp. 397-400). Questa serie di esperienze rinnovatrici ha condotto gli scienziati ad una coscienza più avvertita dell'incidenza che l'ideologia ha nell'interpretazione della natura e li ha resi quindi più disponibili al cambiamento. «Il fisico è stato obbligato tre o quattro volte, da vent'anni a questa parte a ricostruire la sua ragione e, intellettualmente parlando, a rifarsi una vita» (G. BACHELARD, *Nouvel ésprit scientifique*, Paris 1967, p. 157).

Ciò evidentemente non ha equiparato le scienze della natura alle scienze umane, per le quali esiste sempre la necessità di un proprio statuto epistemologico. Ma ha reso legittimo l'ampiamento dell'ermeneutica, che nel frattempo la riflessione filosofica ha identificato come «teoria generale della comprensione», o «sapere della riflessione critica» (H. G. Gadamer; J. Habermas). Questo cammino era iniziato proprio come momento di riflessione sul cambiamento delle premesse culturali che condizionavano l'arte dell'interpretazione dei testi. F. E. D. SCHLEIERMACHER (1768-1834) è considerato il primo grande filosofo dell'interpretazione, colui cioè che ha portato a livello di riflessione sistematica il mutamento di orizzonte ermeneutico che, iniziato nell'ambito scientifico con Galileo (1564-1642) e Newton (1642-1727), e proseguito nell'ambito filosofico con Hume (1711-1776) e Kant (1724-1804), stava permeando tutta la cultura dell'occidente. «Partito dall'idea di un comprendere come mettere il testo in rapporto con le totalità in relazione alle quali sorge, totalità ben definite come l'epoca storica e la personalità dell'autore, attraverso la precisazione delle caratteristiche dell'oggetto dell'interpretazione e del carattere della certezza propria della conoscenza interpretativa, egli è pervenuto a una concezione dell'interpretazione come preparazione dell'interprete all'ascolto del testo nella sua individualità. Ma questa individualità, lungi dal rimanere chiusa in se stessa... si è di nuovo allargata ricostituendosi come rapporto con... l'infinito stesso con cui l'individualità è sempre costitutivamente in rapporto» (G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milano 1968, pp. 180-181). La dialettica costante e reciproca tra le parti e il tutto del testo da esaminare, tra le parti e il tutto della storia in cui sia l'autore sia l'interprete sono inseriti è uno dei temi ricorrenti in Schleiermacher e in tutti quelli che dopo di lui hanno esaminato il problema ermeneutico. Questo è appunto ciò che permette di definire Schleiermacher «il padre dell'ermeneutica moderna» (F. MUSSNER, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970, p. 23).

Gli sviluppi che ha avuto la problematica ermeneutica nell'ambito filosofico dopo Schleiermacher attraverso W. Dilthey (1833-1911), M. Heidegger (1889-1976) H. G. Gadamer (1900) e dopo gli stimoli nuovi introdotti da K. Marx (1818-1883), F. Nietzsche (1844-1900) e S. Freud (1856-1939) sono stati ampiamente esposti altrove (v. *Filosofia della religione*).

Data la connessione organica che la teologia cristiana ha avuto in questi secoli con la filosofia (soprattutto nel mondo protestante) non si può capire la problematica attuale dell'ermeneutica teologica se si prescinde da questi dati. Ma essi non sono esaurienti. Negli ultimi secoli, infatti, non solo le scienze della natura ma anche quelle relative all'uomo hanno acquistato una loro completa autonomia nei confronti della teologia, e questa non può fare a meno di accogliere le loro conclusioni quando si tratta dei problemi umani.

L'incidenza che Dilthey e Heidegger hanno avuto nell'origine dell'ermeneutica esistenzialista di R. Bultmann (1884-1976) e più recentemente nella nuova ermeneutica di E. Fuchs (1903) e G. Ebeling (1912) non deve far dimenticare l'orizzonte più ampio della cultura in cui questo dibattito si sta svolgendo. Già sono numerosi coloro che si accostano alla Scrittura e alle formule di fede utilizzando gli schemi ermeneutici abbozzati dal marxismo nelle sue forme più moderne e dalla psicoanalisi, nelle sue varie diramazioni. In ogni caso sembra che le scienze del linguaggio offrano gli schemi più universali per capire ed utilizzare

queste diverse formulazioni dell'ermeneutica. È abbastanza diffusa l'opinione che «tutte le scienze attuali confluiscono nella problematica del linguaggio. Non vi è alcun dominio del sapere che sfugga a questa problematica; le scienze esatte devono occuparsene; tutte le scienze umane prendono come oggetto d'analisi o come via d'avvicinamento sempre più frequentemente il linguaggio; la psicanalisi freudiana, la sociologia, l'antropologia, l'etnologia ecc., e finalmente la filosofia, che è venuta con tutto il suo peso alla problematica del linguaggio» (J. Cossé de Maulde, *Analyse linguistique et langage religieux*, in: NRT 31, 1969, 169; analoga opinione esprime P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris 1965; trad. it.: *Dell'interpretazione*, Milano 1966, p. 15).

II/ ERMENEUTICA E LINGUISTICA

Anche la linguistica attraverso il problema del «significato» ha approdato ad interessi ermeneutici e ha stimolato le moderne teorie dell'interpretazione. In un primo tempo sono state le riflessioni «semiologiche» ad interessare i linguisti che solo più tardi sono approdati alla semantica.

1/ La semiotica

La semiotica (scienza dei segni in quanto significanti) è nata in ambito filosofico, con caratteristiche spiccatamente speculative, ma è diventata poi preoccupazione particolare dei linguisti e dei teorici dell'informazione.

Ch. S. Peirce (1839-1914) ha affrontato per primo sistematicamente «la dottrina della natura essenziale e delle varietà fondamentali di ogni possibile semiosi» (*Collected Papers*, vol. I, Cambridge/Mass. 1931, n. 5. 488) cioè l'analisi dell'azione significante dei segni.

Per Peirce il segno «è qualcosa che sta per qualcuno al posto di qualche cos'altro» (*Ibidem*, 2. 228). La possibilità per il segno di stare per qualcuno (interprete) al posto di una realtà assente (oggetto) dipende ed è mediata da quello che egli chiama «interpretante». L'interpretante è ciò che il segno suscita o produce nell'interprete per cui questo può riferirsi all'oggetto assente (ad. es. l'idea suscitata nell'uomo dal segno). Interprete invece è colui o la macchina in cui il segno suscita l'interpretante e il rispettivo riferimento all'oggetto. Occorre ricordare che per Peirce l'oggetto non va inteso nel senso «realista», ma comportamentista come «interpretante finale» o «abito di comportamento».

La tendenza pragmatista di Peirce è stata allargata dal discepolo Ch. Morris (1901. Cfr. F. Rossi-Landi, *Charles Morris e la semiotica novecentesca*, Milano-Roma 1975). Per Morris il segno è qualcosa che dirige il comportamento di qualcuno nei confronti di un oggetto, che, per il momento, in quanto assente, non è stimolante. La semiotica perciò comprende per Morris: un *aspetto pragmatico*, che studia i fenomeni fisiologici, psicologici e sociologici implicati nel funzionamento dei segni nel soggetto che trasmette il messaggio e in colui che lo accoglie; un *aspetto semantico*, che analizza le relazioni tra i segni e i messaggi o tra i segni ed i loro «designata»; ed infine un *aspetto sintattico*, che considera i rapporti tra i diversi segni di uno stesso sistema di significazione, come ad es. una lingua.

Sono stati soprattutto i teorici della comunicazione e dell'informazione a sviluppare ed applicare le teorie e la teminologia peirciana. Ma non si può negare che anche il problema della «significazione», affrontato più direttamente dai linguisti e connesso con la semantica e l'ermeneutica, ne ha subito il fascino.

I linguisti tuttavia hanno esaminato il problema partendo da una prospettiva diversa. È stato F. De Saussure (1867-1913) a iniziare la linguistica moderna. Indipendentemente da Pierce, i cui lavori furono pubblicati assieme dal 1931 in avanti, De Saussure definì quella che egli chiamò «semiologia», «una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale; essa potrebbe formare una parte della psicologia sociale e di conseguenza, della psicologia generale... Essa potrebbe dirci in che cosa consistono i segni, quali leggi li regolano» (*Cours de linguistique générale*, Paris 1922; trad. it.: *Corso di linguistica generale*, Bari 1974³, p. 26). La semiologia (= semiotica, scienza dei segni), a giudizio di De Saussure, non era ancora sorta perché il linguaggio veniva studiato dal punto di vista psicologico (che analizza il meccanismo della significazione nell'individuo) oppure dal punto di vista sociologico (che lo considera in rapporto alle diverse istituzioni e strutture dove vive l'uomo). Essa dovrebbe invece considerare «i caratteri che appartengono soltanto ai sistemi semiologici in generale e alla lingua in particolare. Il fatto che il segno sfugge sempre in qualche mi-

sura alla volontà individuale e sociale, questo è un carattere essenziale: ma è proprio questo carattere che a prima vista si scorge meno» (ID., *o.c.*, p. 27). Inoltre la linguistica precedente aveva esaminato la lingua sotto il profilo storico (diacronico) e non come sistema unitario (sincronico). Ciò aveva fatto perdere di vista la struttura dei significanti ed il loro rapporto come fondante i significati. L'interprete ed il suo mondo, nella concezione di De Saussure, hanno poca rilevanza, dato che il significato di un segno emerge dai rapporti esistenti fra i vari componenti di un sistema di significanti. Così pure l'oggetto o la cosa cui il segno si riferisce non ha importanza in ordine al significato.

Per De Saussure, infatti, in prospettiva linguistica, il segno «unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica» (*Ibidem*, pp. 83-84). Il segno quindi è «un'entità psichica a due facce... Questi due elementi sono intimamente uniti e si richiamano l'un l'altro... Noi chiamiamo *segno* la combinazione del concetto e dell'immagine acustica... Noi proponiamo di conservare le parole *segno* per designare il totale, e di rimpiazzare *concetto* e *immagine àcustica* rispettivamente con *significato* e *significante*: questi due ultimi termini hanno il vantaggio di rendere evidente l'opposizione che li separa sia tra di loro sia dal totale di cui fanno parte» (ID., *Ibidem*, p. 85).

Il problema della realtà non ha perciò una autonoma rilevanza per il linguista saussuriano dato che il significato «è una proprietà dei segni, non qualcosa che venga aggiunto ad essi» (HANS REICHENBACH, *La nascita della filosofia scientifica*, Bologna 1961, p. 257). Lo studio semantico dei segni, per De Saussure si esaurisce quasi completamente nell'analisi dei rapporti che essi hanno con gli altri segni dello stesso sistema linguistico: «Ciò che vi è di idea o di materia fonica in un segno importa meno di ciò che vi è intorno ad esso negli altri segni. La prova è che il valore d'un termine può essere modificato senza che si tocchi né il suo senso né i suoi suoni, ma soltanto dal fatto che questo o quel termine vicino abbia subito una modifica» (F. DE SAUSSURE, *o.c.*, p. 145). Questo faceva ripetere a De Saussure «la lingua è costituita solo da differenze», e «la lingua è una forma e non una sostanza» (*Ibidem*, pp. 147-148).

Considerati separatamente significante e significato non risultano che da differenze foniche e concettuali senza termini positivi, ma uniti insieme in un segno acquistano una positività nuova. «Un sistema linguistico è una serie di differenze di suoni combinate con una serie di differenze di idee; ma questo mettere di faccia un certo numero di segni acustici con altrettante sezioni fatte nella massa del pensiero genera un sistema di valori; ed è questo sistema che costituisce il legame effettivo tra elementi fonici e psichici all'interno di ciascun segno» (ID., *o.c.*, p. 146).

In questa prospettiva il rapporto tra i due elementi del segno (il significante ed il significato) è reciproco e reversibile, ma non è fondato sul riferimento alla cosa o all'oggetto bensì sulla trama delle relazioni molteplici con i significati degli altri segni appartenenti allo stesso sistema (o struttura).

Questa spiega perché i linguisti abbiano dato a volte l'impressione di formalismo e, in parte anche spiega perché la semantica sia rimasta «la parente povera della linguistica» (J. GREIMAS, *Semantica strutturale*, Milano 1968, p. 6) almeno fino agli anni 1960, quando si ebbe un accentuato interesse dei linguisti per i problemi del significato.

2/ La semantica

È la scienza del modo di significare o dei «significati» cioè delle unità culturali veicolate dai significanti. La semantica è nata con preoccupazione diacronica, cioè come studio del significato delle parole nel tempo e delle cause del suo cambiamento.

C. CHR. REISIG nelle *Lezioni di filologia latina*, tenute ad Halle dal 1825, indicò un nuovo ramo di studi linguistici (chiamato da lui «semasiologia») per analizzare le leggi che guidano lo sviluppo ed i cambiamenti dei significati delle parole.

Ma fu M. Breal a fondare teoricamente e ad impostare la nuova disciplina: nel 1883 in un articolo *Le leggi intellettuali del linguaggio* e nel 1897 nel volume *Saggio di semantica*. Da allora gli studi sulle mutazioni dei significati delle parole si sono moltiplicati.

La svolta della semantica è venuta dall'incidenza di De Saussure sulla linguistica. Il suo interesse per la sincronia ha condotto la semantica all'analisi delle strutture significative della lingua analizzate nei loro rapporti interni. L'interesse poi dei sociologi, degli etnologi e degli psicologi per l'intuizione di De Saussure, è servito ad allargare notevolmente il campo della semantica.

Il problema del «significato» divenne così il fulcro di molte ricerche interdisciplinari. B.

Malmberg le riassume in questo modo: «La semantica ha un aspetto psicologico, che concerne il problema di quanto avviene nell'individuo quando comunica con il mondo che lo circonda, perché lo fa e quali meccanismi psichici sono messi in moto. C'è poi un aspetto logico-filosofico, che include i problemi delle relazioni tra il segno linguistico e la "realtà", della funzione simbolica, di come la lingua è usata per acquisire e trasferire conoscenze, e della dipendenza del pensiero dal sistema di espressione linguistica. Infine... un aspetto linguistico, che studia i diversi sistemi semantici delle varie lingue, l'estensione e la variazione dei significati delle parole, ed i mutamenti che essi subiscono nel corso del tempo» (B. MALMBERG, *Nya Vägar Inoma Språkforskningen*, Stockholm 1962; trad. it.: *La linguistica contemporanea*, Bologna 1966, p. 175). A questi occorre aggiungere anche l'aspetto studiato dall'antropologia culturale, cioè i rapporti tra le strutture civili, politiche e religiose di un popolo e la significatività del suo linguaggio.

Vi sono tre piani di relazioni che si intrecciano e si rimandano reciprocamente nello studio della semantica: il piano dei significanti, il piano dei significati e il piano della realtà. A seconda dell'importanza che viene data all'uno nei confronti dell'altro si hanno le diverse impostazioni semantiche caratteristiche dei singoli autori.

Il piano dei significanti è costituito dagli elementi sensibili dei segni. La sua «forma» è data dalla disposizione nello spazio o nel tempo dei diversi segni del sistema. La sua «sostanza» invece è data o dal suono, o dal gesto, o dallo scritto secondo la diversa natura del segno; è costituita cioè dagli stimoli percettivi di cui è composto il segno. Secondo la terminologia di Hjelmslev i significanti nella loro forma e sostanza costituiscono il piano dell'espressione.

Il piano dei significati, invece, è costituito dai contenuti ideali o culturali dei segni. Anche il contenuto ha una «forma» che è data dalle relazioni tra le varie componenti di significato all'interno di una frase o di un'immagine. Scrivendo ad es.: «se vieni, parto» o «vieni, se parto» la sostanza dell'espressione è identica, ma la disposizione (la forma) del contenuto non è la stessa e, in questo caso, anche il significato cambia. Il «significato», o la «sostanza» del contenuto, è l'insieme dei tratti concettuali risultanti dalla forma data e dal rapporto con tutti i dati della cultura in cui essi sono posti.

Hjelmslev ha rappresentato questa terminologia nello schema seguente:

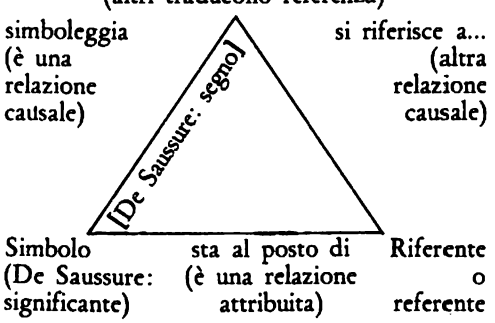
	Espressione	Contenuto
FORMA	relazioni tra le rappresentazioni fonetiche o grafiche elementari di una lingua. Es. la successione di questi 4 elementi: r/a/m/o; r/o/m/a; m/o/r/a.	Relazioni fra le diverse sostanze foniche o grafiche da cui dipende il significato della parola o della frase. Es. le espressioni: roma di notte; notte di roma hanno forme diverse di contenuto
SOSTANZA	realtà fonica o grafica come viene espressa nella compitazione (*spelling*). Nel caso citato: r/come rosa, o/come osimo, m/come massa, a/come asino.	realtà culturale o ideale significata attraverso i segni. La sostanza del contenuto è il significato di una parola o di una frase.

Il termine «relazione» che entra nella descrizione della forma, indica «la funzione (o dipendenza o rapporto) che esiste fra i segni o fra gli elementi all'interno di una stessa catena: i segni o gli elementi sono *relati* fra loro nella catena» (L. HJELMSLEV, *Il Linguaggio*, Torino 1970², p. 37).

È importante sottolineare ai fini ermeneutici che *la sostanza dell'espressione ha una vita autonoma nei confronti della sostanza del contenuto.* Vi è una specie di sfasatura nel movimento della sostanza espressiva molto più lento rispetto al movimento della sostanza del contenuto. Quanto ai rapporti tra la forma e la sostanza la seconda è molto più stabile nell'espressione mentre è molto più mutevole nel contenuto dato che «la vita dei campi semantici pare assai più breve di quella dei sistemi fonologici, le cui organizzazioni rimangono immutate spesso per secoli lungo l'intera storia di una lingua» (U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975, p. 112).

Il piano della realtà, infine è costituito dagli oggetti o dalle situazioni e dai loro reciproci rapporti. La terra ed il sole ad es. stanno in un determinato rapporto, che potrebbe non essere tradotto esattamente né dalla formula: «il sole gira attorno alla terra», né dalla formula: «la terra gira attorno al sole». Eppure queste for-

mule restano ugualmente significative anche se non esprimono la realtà.
Il linguista non ha interesse specifico a illustrare il rapporto esistente tra significato del reale e contenuto delle formule o dei segni usati per esprimerlo. È invece oggetto delle semantiche specifiche delle diverse scienze studiare e chiarire questo rapporto.
Mentre la tendenza strutturalista trascura questo aspetto e si serve esclusivamente del paradigma di Hjelmslev, la tendenza analitica o referenziale si serve del «triangolo fondamentale» di Ogden e Richards per illustrare le diverse dimensioni dei significati (C. K. OGDEN-I. A. RICHARDS, *Il significato del significato*, Milano 1966, p. 37):



Nell'uso attuale è meglio sostituire il termine «simbolo» con quello di significante e il termine «pensiero» con quello di «significato», per non complicare eccessivamente la terminologia. Occorre ricordare che il «referente» non è necessariamente una cosa o un oggetto ma anche una semplice situazione. Il termine «tuttavia» ad es. ha un significato preciso con riferente di natura psichica. Nella terminologia di de Saussure «segno» comprende sia il significante (simbolo di Ogden-Richards) sia il significato (pensiero o referenze). La semiotica anche quando affronta i problemi semantici considera esclusivamente il lato sinistro del triangolo dato che la relazione al referente è di competenza delle singole scienze e non della semiotica.
Osserva Ullmann parlando da linguista: «il referente, cioè l'elemento o l'avvenimento non linguistico, non riguarda assolutamente il linguista. Un oggetto può rimanere inalterato e tuttavia può cambiare per noi il significato del suo nome, se avviene un qualche mutamento nella consapevolezza, nella conoscenza che noi abbiamo di esso o nei sentimenti che proviamo nei suoi confronti. L'atomo è lo stesso di quello che era cinquant'anni fa, ma poiché è stato diviso, sappiamo ora che non è il più piccolo elemento costituente la materia, come starebbe ad indicare l'etimologia della parola... È bene perciò che il linguista limiti il proprio interesse al lato sinistro del triangolo, alla connessione, cioè, tra «simbolo» e «pensiero o referenza» (ST. ULLMANN, *La semantica. Introduzione alla scienza del significato*, Bologna 1975, pp. 94-95. Da notare che Ullmann per i tre vertici del triangolo usa i termini: «nome», «senso», «cosa», che altri ritengono inadatti).
Il rapporto tra piano semiotico e realtà viene studiato con sensibilità molto diversa dai singoli autori.
Alcuni, coscienti di trovarsi di fronte ad un problema filosofico, pensano che il linguista non se ne debba interessare.
La lingua come ogni sistema segnico, ha una sua struttura di significazione, una dialettica interna tra i vari significanti e significati. Il linguista come lo studioso di altri sistemi semiotici, dovrebbe limitarsi a questo ambito, senza la pretesa di pronunciarsi sulla realtà, o di affrontare il problema filosofico della conoscenza. Questa sembra la posizione di De Saussure, il quale, opponendosi alla concezione della lingua come nomenclatura e delle parole come designatrici di oggetti scriveva in una nota: «... Se un oggetto potesse, dove ciò fosse possibile, essere il termine su cui è fondato il segno, la linguistica cesserebbe di essere all'istante quella che è, da cima a fondo; e così del resto lo spirito umano... È dannoso certamente che si cominci col mescolarvi come elemento primordiale questo dato degli *oggetti designati*, i quali non vi hanno parte alcuna... Constatiamo subito la totale insipienza d'un punto di vista che parte dalla relazione di una idea e d'un segno fuori del tempo, fuori della trasmissione, che soltanto c'insegna sperimentalmente, ciò che vale il segno» (nota tradotta da T. De Mauro, in: F. DE SAUSSURE, *o.c.*, pp. 410-411).
Altri esasperano questa posizione trasformandola in affermazione positiva di natura filosofica ed asseriscono che non vi è rapporto tra linguaggio e realtà extraverbale, e che quindi dalle parole non si possono trarre informazioni circa il mondo reale.
In questo gruppo vi sono motivazioni di carattere radicalmente diverso. Come quelle di chi considera la conoscenza un atto extralinguistico, sia esso un'intuizione mistica dell'oggetto

in prospettiva bergsoniana o una presa di coscienza di tipo husserliano. O come gli idealisti o neokantiani, per i quali il pensiero o il linguaggio è l'unico mondo che l'uomo possa prendere in esame, perché è l'unico mondo della realtà umana. Ernst Cassirer (1874-1945), in particolare, ha ampiamente sviluppato questa prospettiva nell'esame delle «forme simboliche», che l'uomo utilizza per trasformare «il passivo mondo delle semplici impressioni, nelle quali da prima lo spirito pare rinchiuso, in un mondo della pura espressione spirituale» (*Philosophie der Symbolischen Formen,* vol. I, *Die Sprache,* Oxford 1923; trad. it.: *Filosofia delle forme simboliche,* Firenze 1967², p. 13). Per questo «invece di commisurare il senso, la verità delle forme spirituali a qualcos'altro, che si rispecchierebbe in esse in modo indiretto, noi dobbiamo in queste forme stesse scoprire la natura e il criterio della loro verità, della loro intima significazione» (E. CASSIRER, *Sprache und Mythos,* New York 1959; trad. it.: *Linguaggio e mito,* Milano 1968, pp. 17-18).

Altri, infine, risolvono positivamente il problema del rapporto tra linguaggio e realtà ammettendo che la struttura del linguaggio riflette, in qualche modo, quella delle cose. Superato il realismo ingenuo e la concezione speculare del linguaggio, abitualmente costoro: da una parte ammettono la necessaria mediazione della soggettività umana attraverso il linguaggio-pensiero, che plasma e trasmette il modo di interpretare il mondo nelle diverse culture; dall'altra sostengono l'oggettività del «significato emergente attraverso il linguaggio, in quanto espressione del reale».

Anche chi ammette che «il "mondo reale" è, in larga misura inconsciamente costruito sulle abitudini linguistiche del gruppo» (E. SAPIR, *The Status of Linguistics as a Science,* cit. in: *Culture, Language and Personality,* Berkeley 1957, pp. 68-69), sostiene poi che il modo di percepire la realtà, imposto da un determinato sistema linguistico, non dipende dalla coscienza dell'individuo o di un gruppo, ma da fattori oggettivi come l'ambiente, la storia vissuta, le esperienze enucleate nelle tradizioni (cfr. L. WORF, *Language, Thought and reality,* Cambridge 1956; trad. it.: *Linguaggio, pensiero e realtà,* Torino 1970).

In questo modo la semantica è confluita nella filosofia ed ha offerto notevoli stimoli per un rinnovamento dell'epistemologia. Nello stesso momento la scienza si poneva il problema di un metodo adeguato di ricerca dopo che la teoria della relatività e il principio di indeterminazione avevano scosso la sicurezza dei positivisti. La sociologia, inoltre e la psicologia contemporaneamente studiavano le interferenze profonde e i condizionamenti delle decisioni, e dei pensieri umani. La semantica così ha richiesto lo sviluppo di ermeneutiche sempre più raffinate: non si trattava più solo di fissare le leggi della «significazione», né di cogliere i rapporti tra i vari «segni» e neppure solo di rilevare l'apporto della soggettività; il compito si è fatto più arduo: capire la dinamica tra segno, soggetto e cosa, interpretare cioè attraverso il linguaggio l'uomo e il suo mondo.

III/ L'ERMENEUTICA NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA

1/ Ermeneutica classica

L'esegesi biblica è stata nel mondo cristiano una delle prime forme di ermeneutica ed ha servito quindi alla codificazione delle regole per una retta interpretazione dei testi. La teologia cristiana perciò si è sviluppata inizialmente come esegesi biblica ed è coincisa praticamente con il lavoro di interpretazione delle Scritture sacre.

Le diverse tendenze che caratterizzavano l'interpretazione della S. Scrittura qualificavano ugualmente le diverse «scuole» teologiche. Basti pensare ad es. all'esegesi antiochena di un Teodoro di Mopsuestia e all'esegesi alessandrina di un Origene per caratterizzare le diverse teologie che le due «scuole» esprimevano.

La prima, che si ispirava al realismo aristotelico e al suo naturalismo, perseguiva una esegesi di tipo letterale. La teologia che ne scaturiva aveva caratteri più sobri e composti, meno mistici e caldi di quella alessandrina. Questa infatti, ispirandosi maggiormente al platonismo, perseguiva una interpretazione biblica di tipo «spirituale», aperto all'allegorismo e quindi più duttile alla varietà delle soluzioni che le nuove problematiche imponevano.

La teologia antiochena, così, apparve più ancorata alle formule tradizionali e sospettosa di tutte le riflessioni misticheggianti care invece all'ambito alessandrino.

Anche in occidente si può notare una differenza analoga tra l'impegno letterale di un S. Girolamo e la libertà «spirituale» di un S. Agostino, che giunge così ad una costruzione teologica molto più ricca.

In ogni caso, tuttavia, si può considerare paci-

fica l'identificazione della teologia (cioè dell'ermeneutica teologica) con l'esegesi biblica per tutto il periodo patristico e, in occidente, anche per la teologia monastica.

Occorre tuttavia rilevare che in questa ultima fase del primo grande periodo dell'ermeneutica teologica la «lectio sacrae paginae», cioè la lettura della Scrittura (che costituiva appunto la teologia monastica) aveva già subito l'influsso delle tecniche interpretative messe a punto dai giuristi.

I maestri delle scuole monastiche oltre alla Scrittura si trovarono nella necessità di utilizzare le raccolte giuridiche, che contenevano numerosi testi dogmatici e norme morali fissati dai concili e dai Sommi Pontefici, oltreché citazioni scritturistiche e brani dei padri ordinati secondo i diversi capitoli della dottrina cristiana. È pacifico che «i teologi attinsero a piene mani in queste raccolte, specialmente come repertori di citazioni patristiche e scritturali» (M. DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, Firenze 1944, vol. I, p. 161; cfr. S. KUTTNER, in: *Studia Gratiana*, vol. I, Bononiae 1952, p. 23).

Per questo motivo Rufino non aveva difficoltà a considerare Graziano, il compilatore del *Decretum*, «divinae paginae doctor egregius» (*Summa decretorum*, ed. H. SINGER, Paderborn 1902, p. 3), cioè sommo teologo.

La stessa organizzazione della vita scolastica universitaria richiedeva nel «magister theologiae» una profonda conoscenza delle fonti canoniche e delle regole ermeneutiche che i giuristi avevano messo a punto.

Anche S. Tommaso, che pur mostra un certo disprezzo per alcuni atteggiamenti dei suoi colleghi teologi, i quali ricorrevano alle glosse dei giuristi e ne discorrevano come se fossero autorità canoniche («inconscium et derisibile videtur quod sacrae doctrinae professores iuristarum glossulas in auctoritatem inducant vel de eis disceptent», *Contra doctrinam retrahentium a religione*, 13, ed. Leonina XLI, Romae 1969, C 66) non poteva fare a meno di ricorrere spesso alle fonti giuridiche (cfr. J. M. AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1955; C. MOLARI, *Teologia e diritto canonico in S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1961).

Ma con la scolastica l'ermeneutica teologica inizia una fase nuova che dà maggiore spazio alla dialettica e che eserciterà notevole influsso anche nelle abitudini dei giuristi. Il metodo dialettico non consiste solo nell'opporre fra loro testi contrari, come già facevano i glossatori delle compilazioni giuridiche, e come brillantemente aveva fatto Abelardo fra i teologi, ma soprattutto nel sottoporre le affermazioni al pungolo dell'argomentazione sillogistica.

Già S. Anselmo aveva scoperto la validità di un simile procedimento quando si era sforzato di rintracciare le *rationes necessariae* che avrebbero dato al credente l'*intellectus fidei*. Il procedimento permetteva di interpretare le affermazioni della fede in modo da svelarne gli impliciti e chiarirne i virtuali nascosti.

In S. Anselmo queste tecniche ermeneutiche sono ancora inserite nell'orizzonte della tradizione agostiniana, secondo la quale l'interpretazione teologica ha come struttura portante l'esercizio dell'amore di Dio e come finalità la contemplazione.

Quando la teologia di tipo monastico lascia il posto alla scolastica, la preoccupazione conoscitiva e sistematica sembra prevalere e il metodo interpretativo appare sostenuto dalla logica aristotelica e dalle sue tecniche dialettiche. Con la scolastica si può considerare avviato il secondo grande periodo dell'ermeneutica teologica cristiana. Esauritasi la carica interpretativa del simbolismo e dell'*analogia fidei*, prevalse la forza argomentativa della logica razionale. Le singole affermazioni della scrittura o dei concili vennero considerate maggiori e minori di un sillogismo e attraverso la loro combinazione o con l'aggiunta di un'affermazione di ragione si giunse a nuove conclusioni. Queste costituivano, in certo senso, interpretazioni delle tradizionali formule di fede e permettevano lo sviluppo della teologia.

In questa prospettiva regole ermeneutiche sono le leggi del ragionamento o «regulae ad directionem ingenii» oltre alle consolidate norme della grammatica e della retorica.

Questo sviluppo della teologia allontanò la sistematica dall'esegesi biblica facendola diventare più una interpretazione delle formule dogmatiche che di quelle scritturistiche.

Nella neoscolastica questo carattere si è accentuato e la teologia si presenta spesso come un'ermeneutica del magistero e una sua giustificazione.

Nel frattempo la riforma protestante aveva contestato alla radice tale sviluppo della scolastica soprattutto per le sue involuzioni formalistiche.

Il principio luterano della «sola Scriptura» aveva un profondo significato ermeneutico per la teologia. Implicava, infatti, il rifiuto di ogni criterio esterno alla Scrittura nella formulazione della fede e nella sua interpretazione. Ma

nello stesso tempo dichiarava l'autosufficienza interpretativa della S. Scrittura. L'insieme della rivelazione da una parte, e dall'altra l'azione di Dio nell'uomo costituiscono per Lutero la fonte dell'interpretazione sicura di ogni espressione biblica.

A questa impostazione ermeneutica il concilio di Trento ne opporrà un'altra che avrà notevole rilevanza teologica nei secoli successivi. «Nessuno, in materia di fede o di costumi facenti parte dell'edificio della dottrina cristiana, deve, fidandosi del suo giudizio, osare di volgere la sacra Scrittura verso il suo senso personale, contrariamente al senso che ha dato e dà la nostra madre, la santa chiesa, cui spetta di giudicare il senso e l'interpretazione vera delle sante Scritture, né deve interpretare questa sacra Scrittura contro il senso unanime dei padri, anche se questo genere d'interpretazione non dovesse mai essere reso noto» (DS 1507).

Queste indicazioni ermeneutiche, di fatto recuperavano il valore della vita ecclesiale e della storia ai fini di una retta interpretazione della Scrittura. Ma nel corso dei secoli, secondo le diverse prospettive ecclesiologiche, il principio tridentino si è prestato ad applicazioni imperfette ed insufficienti.

Chi infatti identifica la chiesa con le strutture clericali tende a considerare la gerarchia come la fonte dell'interpretazione autentica della fede e ad emarginare il laicato. Chi, all'opposto, considera irrilevante la funzione clericale, tende ad emarginare il suo ruolo magisteriale. La teologia cattolica, soprattutto la neoscolastica, in questi ultimi secoli oltre che rifiutare il principio luterano e i suoi sviluppi soggettivistici ha accentuato un'ecclesiologia verticista al punto da apparire alcune volte una giustificazione del magistero ed un commento ai suoi documenti più che la riflessione sistematica sulla rivelazione.

Ma nello stesso tempo la teologia cattolica ha opposto notevoli resistenze ai principi ermeneutici che la critica storica andava formulando in modo sempre più chiaro e coerente.

I primi cattolici che li accolsero, e furono principalmente biblici e storici dei dogmi, andarono incontro a non poche difficoltà seguite spesso da condanne.

Anche nel mondo protestante si sviluppò una «ortodossia» dogmatica e teologica, ma l'individualismo che caratterizzò gran parte della sua evoluzione lasciò spazio maggiore alle esigenze di rinnovamento che la filosofia critica e il metodo storico imponevano all'ermeneutica teologica.

Significativo a questo proposito è il fatto che i filosofi dell'ermeneutica come pure le applicazioni più radicali del metodo storico alla teologia siano sorti proprio in ambito protestante. I cattolici si sono aperti solo più tardi quando i risultati del nuovo metodo non lasciavano più dubbi circa la sua validità.

L'ermeneutica teologica moderna è sorta dopo la scoperta dell'insufficienza del metodo storico-critico, quando cioè è apparsa infondata la pretesa della critica storica di ricostruire il ritratto esatto del Gesù della storia in opposizione al Cristo della fede.

Ma non sarebbe giusto disconoscere i meriti «ermeneutici» della critica storica. Mentre la teologia scolastica stava privilegiando la dialettica e la logica come mezzi interpretativi e come criteri ermeneutici in teologia, la critica storica introdusse i diritti del testo originale, del suo contesto culturale e dell'autore. Il vero grande scossone alla tranquilla sicurezza dell'ermeneutica teologica è venuto dalla critica filosofica e storica. L'ermeneutica moderna rappresenta solo l'aggiustamento del tiro, il superamento delle unilateralità di certi tentativi critici.

I principi ermeneutici di Schleiermacher raccoglievano la confluenza della filosofia critica, che sottolineava la soggettività, e della critica storica, che accentuava le esigenze del testo e dell'autore.

Applicati alla teologia che in gran parte li aveva alimentati, tali principi produssero un terremoto, e quindi violente reazioni.

Il protestantesimo liberale sembrò ad alcuni sovvertire tutti i contenuti della fede cristiana e il modernismo in campo cattolico fu considerato la somma di tutte le eresie.

Essi erano anche il frutto del metodo storico-critico applicato ancora in modo ingenuo e non sufficientemente critico alla Scrittura e alla tradizione cristiana.

Il superamento della teologia liberale nel mondo protestante come del modernismo in ambito cattolico non poteva avvenire con il rifiuto del metodo storico-critico ed il ritorno all'ermeneutica fondamentalista o a quella scolatica. Chi si pose in questa via provocò maggior danno che utilità, dato che rese ridicola la teologia e non contribuì alla soluzione reale dei problemi che rimasero in tutta la loro urgenza.

Di fatto il superamento avvenne nel mondo protestante con la teologia dialettica di K. Barth, con l'interpretazione esistenzialista di R. Bultmann e della sua scuola e con la nuova ermeneutica di E. Fuchs e G. Ebeling; nel

mondo cattolico con la «nuova teologia» di Le Saulchoir e Fourvière in un primo tempo, e con l'opera di K. Rahner e E. Schillebeeckx successivamente.

2/ Nuova ermeneutica teologica

Nell'azione convergente dei diversi fattori culturali non è stato rifiutato il principio fondamentale del metodo storico (che era la ricostruzione dell'ambiente e il rispetto dell'autore e del suo testo) né l'esigenza principe della filosofia critica (che era la coscienza della soggettività ed il rispetto del suo ruolo) ma sia l'uno che l'altra sono state accolte seriamente e con onestà precisandone quindi i limiti e le insufficienze. L'ermeneutica che ne è scaturita non ha rinunciato all'atteggiamento critico anzi lo ha radicalizzato estendendolo allo stesso metodo seguito dalla teologia liberale e dal modernismo.

Già Martin Kähler (1835-1922) alla fine del secolo scorso aveva richiamato i teologi liberali alla concretezza della realtà smascherando l'illusione, paludata di scienza, di cogliere il Cristo della fede attraverso il Gesù della critica storica. (Significativo è il fatto che lo scritto di Kähler, passato inosservato nel 1892, sia stato ristampato recentemente: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus,* Leipzig 1892, München 1956).

La prima «teologia dialettica» riprese e sviluppò questa critica fondamentale alla teologia liberale in nome dell'efficace parola attraverso cui Dio continua a rivelarsi all'uomo in Gesù Cristo. Anche se poi le vie di K. Barth e di R. Bultmann divergeranno su questo punto, esse sono iniziate concordemente.

La vera spiegazione del testo biblico e la vera comprensione nella fede non si ha ancora quando si è fissato scientificamente il testo e se ne è determinato il contesto. Conoscere il dato storico non è ancora sufficiente perché si possa dire di cogliere le «cose», la «realtà» di cui esso «parla». Certo quello dei critici è un lavoro necessario ma preliminare alla vera comprensione dell'evento salvifico operatosi in Gesù di Nazareth.

Ma partiti insieme Barth e Bultmann si diversificarono proprio sui principi positivi dell'ermeneutica da seguire. K. Barth dà il primato alla Parola di Dio nella sua autonomia ed autosufficienza ermeneutica: la Scrittura è interprete della Scrittura. L'uomo deve solo accoglierla e sottomettersi ad essa. Ciò però non significa che noi «dovremmo sostituire alle nostre rappresentazioni, alle nostre idee e alle nostre convinzioni quelle dei profeti e degli apostoli, o in altre parole che noi dovremmo incominciare a parlare la lingua di Canaan al posto della nostra» (K. BARTH, *Dogmatique,* 1, 2, Genève 1955, p. 265); ma che invece dobbiamo lasciarci istruire dalle cose che in esse traspaiono, dalle realtà che Dio ha operato nella storia e ancora in noi continua ad operare. Il kerygma apostolico non è nato per K. Barth dalla fede degli apostoli ma dall'avvenimento di Pasqua operato da Dio in Gesù Cristo. Non sono quindi le formule di fede degli Apostoli che debbono essere spiegate ma l'evento salvifico. Per accostarsi a questo come non è sufficiente il lavoro critico dello storico che fissa il testo e ne spiega l'orizzonte culturale, non basta neppure l'esigenza del soggetto e la sua precomprensione, ma è necessaria la sottomissione della fede con cui lasciamo che la Parola di Dio susciti in noi la fantasia divinatoria o l'intuizione profonda della realtà divina. La Parola di Dio non si modella sulle categorie mentali ed esistenziali dell'uomo ma le frantuma perché le trascende. Non può perciò trovare interpretazione nelle parole degli uomini, ma nel suo offrirsi all'ascolto dell'uomo offre già i criteri per la sua interpretazione.

Per R. Bultmann (1884-1976) invece l'interpretazione, assolutamente necessaria per giungere a quella «comprensione» della Parola di Dio, che è salvezza per l'uomo, è un processo complesso. La Parola di Dio, infatti, come ci è pervenuta nella Scrittura è rivestita di miti; occorre pertanto interpretarla per cogliere il suo valore di annuncio salvifico. L'importanza di questo atto deriva dal fatto che tutto l'evento salvifico per Bultmann sta nel suo annuncio e nella conseguente decisione che esso sollecita nel credente. La parola da interpretare non è importante per l'evento che essa narra, ma per l'evento che essa costituisce come annuncio (kerygma) salvifico per l'uomo che l'ascolta. Non si tratta di ricostruire l'evento salvifico accaduto altrove e in altro tempo, ma di accogliere l'evento della parola che nello stesso momento sollecita la decisione di fede: «l'evento non è altro che la sua parola, che perviene alle orecchie» (*Jesus,* Tübingen 1964, p. 180).

Che quindi la parola del Vangelo ci sia pervenuta rivestita di miti non annulla la sua efficacia salvifica: può essere infatti demitizzata e, come annuncio esistenziale, conserva allora tutto il suo valore.

«Pertanto anche la mitologia del NT va interrogata non già sul contenuto oggettivante del-

le sue rappresentazioni, bensì sulla concezione dell'esistenza che viene espressa in queste rappresentazioni» (*Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos*, vol. I, Hamburg 1948, p. 23, trad. it. *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1970, p. 120).

Non vi è alcun dubbio, per Bultmann, che «tutta la rappresentazione del mondo, presupposta nella predicazione di Gesù e in generale nel Nuovo Testamento, è mitologica; e cioè: la rappresentazione del mondo ripartito in tre piani: cielo, terra e inferno; l'idea di un intervento di forze soprannaturali nel corso della storia; la rappresentazione dei miracoli e, in particolare, di quello relativo all'intervento di forze soprannaturali nella vita intima dell'anima; infine, l'idea secondo cui l'uomo può essere posseduto da spiriti malvagi, tentato e corrotto dal demonio» (*Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburg 1964, pp. 11-12). Il problema centrale per l'ermeneutica diventa perciò come stabilire il criterio per spogliare l'annuncio evangelico del suo rivestimento mitico per cogliere il nucleo salvifico, che sollecita la decisione di fede.

È questo lo scopo fondamentale di quella che Bultmann stesso chiama «ermeneutica esistenziale»: permettere ad ogni esegeta «l'esatta interpretazione dell'esistenza umana» (*Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen*, vol. II, Tübingen 1952, p. 232).

L'operazione ermeneutica si fonda su due presupposti essenziali: l'intelligenza previa (o precomprensione), che l'esegeta ha già della vita (cioè della realtà di cui tratta l'annuncio evangelico), e la decisione di fede con cui l'annuncio stesso viene reso operante nell'ordine della salvezza.

Se il testo riguarda realmente l'esistenza, ogni uomo, come vivente, porta in sé come problema da risolvere il riferimento alla realtà (*Sache*) di cui parla la Scrittura. L'interpretazione infatti è guidata da una «domanda» che viene posta al testo e che sorge da un problema vissuto dall'interprete. L'esistenza così interpreta il testo e l'interpretazione conduce alla demitizzazione attraverso cui l'efficacia salvifica dell'annuncio si esplica con tutta la sua forza, e se accolta nella fede, diventa decisione esistenziale.

Occorre ricordare che per Bultmann non è necessario che l'ermeneuta stesso compia una decisione di fede; è però necessario che egli porti il significato del testo sul piano delle decisioni relative all'esistenza umana. In questo senso è utile ricordare la distinzione tra il piano, che si è convenuto chiamare «esistentivo» (*existenziell*), e il piano «esistenziale» (*existenzial*). Il primo riguarda la decisione singola e particolare dell'ermeneuta, il secondo invece si riferisce alle decisioni generali dell'esistenza umana, alle strutture di ogni uomo. Quella che Bultmann difende è l'ermeneutica esistenziale, quella cioè che cerca di comprendere il testo all'interno delle strutture attuali ma generali dell'esistenza, e non l'ermeneutica «esistentiva», che supporrebbe le decisioni particolari che costituiscono l'esistenza dell'interprete come credente. Ogni ermeneuta come uomo che vive il proprio problema esistenziale si trova nella condizione di cogliere il significato dell'annuncio salvifico, dato che questo riguarda l'esistenza umana.

Occorre infine tenere presente che per Bultmann la comprensione del testo biblico non è mai definitiva ma resta sempre aperta, dato che il suo senso ad ogni tappa dell'esistenza e della storia appare sotto una nuova luce.

L'insistenza con cui Bultmann sottolinea l'interprete, la sua decisione di fede, i suoi problemi e le sue domande relega in secondo piano e a volte fa completamente trascurare alcuni elementi essenziali ad una adeguata interpretazione come quelli legati alla storia, alla tradizione e alla comunità.

Per questo anche nell'area protestante la problematica ermeneutica è stata affrontata con respiro più ampio sia da discepoli di Bultmann (come E. Fuchs e G. Ebeling) che da suoi critici (come W. Pannenberg).

E. Fuchs (1903) terminando un corso sul Vangelo di Giovanni a Berlino nel 1958 scriveva: «Ho sostituito il programma e il metodo bultmanniano della demitizzazione con una interpretazione esistenziale che mi pare più radicale e così ho voluto nuovamente instradare il testo e metterlo in cammino» (Appendice a *Hermeneutik*, Tübingen 1970[4], trad. it.: *Ermeneutica*, Milano 1974, p. 385). Ciò che qualifica Fuchs nei confronti del suo maestro è precisamente la maggior importanza data al testo e alla storicità e il fatto, perciò, di considerare il principio ermeneutico esistenziale (cioè la «domanda intorno a noi stessi») solo come un presupposto per comprendere il testo. La domanda esistenziale stimola il processo del comprendere, accosta l'uomo al testo biblico ma non decide del suo contenuto. Essa «ci dice in che direzione dobbiamo muoverci perché la verità ci si possa presentare» (*Ibidem*, p. 180). Come principio ermeneutico la «questione intorno a noi stessi», «indica ciò che conferisce

al comprendere la forza e la verità di un *processo reale*. È la *forza* del comprendere in cui nasce *il linguaggio che dà nome alla verità*. Il principio ermeneutico indica il "luogo" della verità» (*Ibidem*).

L'esistenza perciò dell'interprete, per Fuchs, non qualifica la verità ma orienta all'interpretazione del testo che ha una sua propria oggettiva verità. «Il Nuovo Testamento è legato perciò ad uno stato di cose vero in se stesso *indipendentemente* dalla nostra fede, tanto da poter appunto pretendere da noi la fede. Precisamente per questa ragione abbiamo detto che il principio ermeneutico deve aver parte alla storicità» (*Ibidem*, p. 185).

In questo modo Fuchs viene incontro a quei teologi (come Cullmann) che si richiamano ai «fatti obiettivi della salvezza», ma ad essi contesta di non riconoscere il principio ermeneutico, e di non essere in grado perciò di una esatta interpretazione. Il Nuovo Testamento infatti «fa realmente una presupposizione ermeneutica. Esso presuppone, cioè, che l'uomo "si comporti" verso se stesso in maniera da poter comprendere la domanda su sé... L'ambito in cui si pone la risposta è l'istante. Il Nuovo Testamento però non conta di restare in questa situazione. Esso ripropone sempre di nuovo la domanda. Il che d'altra parte è necessario, se l'origine storica della fede deve mantenere la sua indipendenza da noi» (*Ibidem*, pp. 186-187).

In tale modo Fuchs intende evitare sia i metodi esegetici di stampo positivistico, sia l'eccessivo soggettivismo di Bultmann. Evita il positivismo esegetico con il «principio ermeneutico», che è «la domanda intorno a noi stessi» formulata nella situazione concreta in cui l'interprete si trova; dato che «non ci si potrà certo figurare che l'interpretazione sia compiuta quando si sa che cosa il testo significhi alla lettera» (*Ibidem*, p. 248). Evita il soggettivismo con il principio dell'indipendenza degli eventi storici dall'interprete, il quale viene a trovarsi di fronte ad uno «stato di cose vero in se stesso, *indipendentemente* dalla nostra fede» (*Ibidem*, p. 185).

Il superamento di Bultmann appare anche dall'insistenza sul linguaggio, come luogo dell'accordo reciproco e dell'incontro con la tradizione. «*Ogni comprendere*, infatti, *si fonda nell'accordo*» (*Ibidem*, p. 208). La stessa autocomprensione, che non è semplice autocoscienza, è possibile nell'incontro con i dati accumulati dalla tradizione, che si offrono nell'ovvietà del linguaggio. Lo scopo del linguaggio, infatti, «è in primo luogo l'accordo» (*Ibidem*, p. 209). Quando i dati della tradizione non sono più ovvii e l'accordo non è più possibile, allora attraverso la contestazione è necessario sorga un nuovo accordo attraverso un nuovo linguaggio. «Mediante il linguaggio la storia mette perciò *in questione* la nostra autocomprensione data» (*Ibidem*, p. 210), ma ci offre la possibilità di una nuova autocomprensione attraverso un nuovo linguaggio. Così «la storia ci destina il linguaggio come la nostra possibilità più propria, chiamandoci appunto ad un'autocomprensione che ci chiede di operare come soggetti formatori di linguaggio» (*Ibidem*, p. 210).

Il linguaggio cui ci sollecita il Nuovo Testamento è il linguaggio dell'amore, per cui l'accordo che fonda la sua comprensione non è semplicemente ideale ma anche affettivo: «l'accordo dell'amore apre lo sguardo su un mondo, che in sua assenza, resterebbe chiuso in se stesso» (*Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968, p. 50). Attraverso la parola amorosa di Dio accolta nella fede, l'uomo perviene a comprendere se stesso, ad acquistare quell'autenticità che altrimenti rischia di perdere.

In tale modo Fuchs intende correggere l'individualismo esasperato cui poteva condurre l'ermeneutica esistenziale di Bultmann, e introdurre il rapporto con la tradizione come momento decisivo dell'ermeneutica.

Il luogo giusto per l'incontro con la verità non è perciò l'esistenza del singolo, ma la situazione nella quale la comunità umana si trova e in particolare la situazione per la quale la comunità dei credenti si trova ad interrogare il testo sacro. Ma questo aspetto non è sviluppato da Fuchs.

G. Ebeling (1912) pone come contenuto ed oggetto dell'ermeneutica «l'avvenimento della parola in quanto tale» (*Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, p. 335); l'ermeneutica cioè deve permettere alla parola di essere tale, di guidare alla realtà. «Il fenomeno primario della comprensione non consiste nel capire il linguaggio, ma nel comprendere attraverso il linguaggio» (*Ibidem*, p. 333). L'ermeneutica perciò deve fare in modo che la parola eserciti la sua funzione, guidi cioè al fine cui è orientata, sia un evento per l'interprete.

Ogni uomo, infatti, si coglie come chiamato all'esistenza, come interpellato alla vita: le parole che gli pervengono non sono che frammenti di questa sollecitazione radicale con cui egli viene orientato al suo fine. È una parola,

quella radicale, che richiede una risposta dall'uomo o che attende di diventare decisione, dato che il fine all'uomo non è imposto dall'esterno ma costruito dall'interno. La Parola di Dio, perciò, non è una parola fra le tante ma, si potrebbe dire, anche se la formula non si trova in Ebeling, è la Parola che rende significative le parole storiche, (quando sono vere), che risuona per mezzo di esse senza mai esaurirsi in nessuna. Interpretare le voci dell'esistenza significa perciò mettersi all'ascolto della Parola di Dio, la quale, sola, ha la capacità di condurre l'uomo al suo fine, e di indicargli il «senso» della vita.

Quando perciò l'uomo risponde alle sollecitazioni della vita e della storia risponde alla parola di Dio, pronuncia una parola di fede.

Il compito dell'ermeneutica è quello appunto di permettere che la parola eserciti il suo richiamo, indichi il senso del cammino umano e non venga incapsulata in formule o schemi immobilizzanti. L'ermeneutica deve fare in modo che la realtà riesca ad esprimersi attraverso le parole, in modo che l'uomo colga l'orientamento della sua azione e decida liberamente di fronte al mondo e alla storia. Poiché il luogo dove si opera questa decisione è la coscienza (*Gewissen*) si può dire che essa è il luogo «dove si decide chi è l'uomo in verità» (*Ibidem*, p. 446) dove avviene l'interpretazione e la risposta alla Parola di Dio. È l'uomo perciò «in quanto coscienza morale ad essere principio ermeneutico» (*Ibidem*, p. 348).

In questa prospettiva l'ermeneutica teologica nell'ambito della tradizione cristiana deve attuare il programma di Dietrich Bonhoeffer per una «interpretazione non-religiosa dei concetti biblici».

Alla Parola di Dio, così, può corrispondere ancora una parola di fede, suscitata in un modo sempre nuovo. Essa tende «non a rendere puramente e semplicemente possibile la comprensione ai non credenti, ma a fare in modo che noi stessi, teologi, arriviamo ad una giusta comprensione; non a farci proclamare l'interpretazione non-religiosa come il Vangelo, ma a fare in modo che, se questa interpretazione si verifica conforme al suo oggetto, noi proclamiamo, attraverso l'interpretazione non-religiosa, il Vangelo» (*Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*, in: *Wort und Glaube, o.c.*, p. 123).

Ebeling ha concorso a superare l'identificazione tra Scrittura e parola di Dio che nel protestantesimo rischiava il soffocamento della teologia e, dopo l'applicazione del metodo storico critico, anche il suo svuotamento. Ha messo in giusta luce il riferimento all'esperienza vitale come luogo dell'emergenza della parola di Dio e della corrispondente decisione di fede da essa sollecitata.

Ma non sembra aver adeguatamente superato il limite individualista già presente in Bultmann; né pare aver indicato i criteri con i quali distinguere le vere dalle false parole, le decisioni autentiche da quelle fuorvianti. Né, d'altra parte, è riuscito ad inserire integralmente la tradizione come luogo di risonanza della Parola.

W. Pannenberg (1928) muovendosi in un orizzonte diverso da quello bultmaniano ha avuto maggiori possibilità di integrare la storia e la tradizione nella riflessione ermeneutica. La rivelazione infatti avviene nell'orizzonte della storia universale e attraverso avvenimenti della storia. La realtà perciò da cogliere attraverso l'interpretazione delle formule e dei testi è la storia. A giudizio di Pannenberg la posizione di Barth (per cui la Parola di Dio, anche nella sua formulazione storica non sarebbe sottoposta al giudizio della ragione storico-critica), è una fuga di fronte al problema reale posto dalla storia. Anche la soluzione di Bultmann, che trascura come irrilevante la dimensione «oggettiva» dell'evento storico per lasciare spazio all'autocomprensione esistenziale provocata dal kerygma, ha privato l'ermeneutica della tensione verso la «verità» per limitarla ad una semplice «comprensione» del suo significato salvifico.

Per questo Pannenberg pur avanzando varie riserve a H.-G. GADAMER (*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960) gli riconosce il merito di aver impostato la riflessione ermeneutica con accentuata sensibilità per la storia e la tradizione che ne emerge (cfr. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp. 111 e 124).

Ma al di là di Gadamer, secondo cui la conoscenza della storia non può darsi che nella forma di una interpretazione del linguaggio che la esprime e quindi della tradizione che la consegna al presente, Pannenberg afferma il primato dell'evento storico sulla traduzione linguistica del suo significato. Tanto è vero che una formula per la sua connessione con l'evento storico può essere interpretata in modo da rilevare significati prima non espressi così che «non si comprenderà l'asserto finché non si terrà pure conto del suo orizzonte inespresso di senso» (*Ibidem*, p. 134). L'esegesi perciò giunge a formulare anche ciò che nell'asserto non è

ancora detto, ma che l'evento storico contiene in quanto inserito nel processo storico totale. Non è l'allargamento dell'orizzonte linguistico a conferire nuovi significati alle formule antiche ma la correlazione dell'evento storico con la totalità del processo che si sta compiendo. È chiaro tuttavia che non essendo ancora compiuta la storia ogni evento passato non può ancora esprimere tutto il suo significato. Vi sono però degli eventi particolari che proletticamente (per anticipazione) riescono a presentare in certo modo il senso totale della storia e quindi danno significato nuovo ad ogni evento. Pannenberg considera l'evento Gesù di Nazareth ed in particolare la sua risurrezione come l'evento con cui Dio ha definitivamente anticipato il senso globale della storia. L'ermeneutica teologica perciò non può annullare l'istanza critica ricorrendo all'assolutezza della parola rivelante (Bath), né può esaurirla nella situazione personale dell'interpretazione (Bultmann) né può limitarsi ad un accordo linguistico con il passato (Fuchs) o a rinnovare l'evento della parola (Ebeling). Per Pannenberg l'ermeneutica teologica deve anche aprirsi al futuro per cogliere negli eventi anticipatori gli elmenti che danno significato anche agli eventi passati.

La teologia della parola supera così sia lo scoglio del positivismo autoritativo, sia gli arbitri del soggettivismo esistenzialista, si sottopone all'istanza critica della ragione storica, e si apre agli stimoli del futuro.

Resta ancora molto indeterminato in Pannenberg il rapporto tra la prolessi e la totalità della storia, né è dato bene di capire di quale natura sia questa anticipazione: se cioè il termine abbia le stesse caratteristiche e gli stessi contenuti delle prolessi o se invece vi siano salti qualitativi. In quest'ultimo caso la prolessi avrebbe un carattere simbolico nel confronto del termine e l'ermeneutica teologica dovrebbe svilupparsi come interpretazione dei simboli storici del termine ultimo.

Anche la teologia così, soprattutto in ambito protestante, ha percorso le tappe dell'ermeneutica filosofica, fino a quella che Gadamer chiama «la svolta ontologica dell'ermeneutica» (*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, pp. 361-365, trad. it. *Verità e Metodo*, Milano 1972).

Non si tratta solo più di analizzare la dialettica della lingua mitologica e dell'autocomprensione esistenziale, ma il dialogo storico tra la realtà e il linguaggio, o meglio tra l'essere e l'uomo mediante la parola.

3/ Teologia cattolica

Nell'ambito cattolico l'ermeneutica teologica non ha avuto particolari sviluppi teorici, ma la sua pratica, sotto certi aspetti, è stata più rilevante che presso l'ortodossia protestante. D'altra parte «non occorre parlare metodicamente dell'ermeneutica per metterla in pratica» (W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, p. 138; trad. it.: *Rivelazione come storia*, Bologna 1969, p. 232). Giustamente nota Schillebeeckx che la riflessione della teologia cattolica sull'evoluzione del dogma, e più ancora la pratica «reinterpretazione» costante delle verità di fede da parte della chiesa e in particolare del magistero, corrisponde a «quella problematica che i teologi della riforma qualificano come "problema ermeneutico"». Il «circolo ermeneutico» cui dopo Heidegger si richiamano in ambito protestante sia teologi (egli cita R. Bultmann, E. Fuchs, G. Ebeling oltre a P. Tillich e K. Löwith) che filosofi (P. Ricoeur, H. G. Gadamer) caratterizza l'interpretazione cattolica dell'evoluzione dogmatica (E. SCHILLEBEECKX, *Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek*, in: AA.VV., *Geloof bij kenterend getij*, Roermond 1967; trad. it.: *Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica*, in: *Fede e interpretazione*, Brescia 1971, pp. 30-32).

Tale pratica tuttavia non è stata esente da difficoltà e contrasti. La maggior parte delle dispute antiche e moderne sono nate appunto da diverse modalità di esercitare l'ermeneutica. Ad ogni svolta culturale il problema si è ripresentato puntuale ed ha suscitato reazioni contrastanti.

Nel nostro secolo sono stati gli esegeti i primi ad affrontare i problemi nuovi dell'interpretazione e a subirne le conseguenze d'incomprensione o di diffidenza. Seguirono poi gli storici dei dogmi a suscitare perplessità e paure con dissacranti interpretazioni di formule che la teologia dogmatica considerava sacre. Molte decisioni disciplinari prese alla fine del secolo scorso e agli inizi del presente da organismi romani, hanno come cornice l'incomprensione di teologi dogmatici, che di fatto rifiutavano ancora il metodo storico critico (cfr. ad es. gli episodi raccolti da F. TURVASI, *Giovanni Genocchi*, Roma 1974). Ancora nel 1920 l'enciclica *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV, negava la possibilità di ammettere nella Bibbia dei «generi letterari» come inconciliabili «con la verità assoluta e perfetta della Parola divina» (*Ench. Bibl.* 461).

I biblisti, tuttavia, furono i primi ad ottenere via libera per l'applicazione dei nuovi metodi ermeneutici. In particolare l'enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943) di Pio XII riconosceva la legittimità dei generi letterari e più tardi l'Istruzione della Pontificia Commissione biblica sulla storicità dei Vangeli (AAS 56, 1964, pp. 712-718) ammetteva la fondatezza di alcune conclusioni che in molti avevano suscitato non poche perplessità. Il concilio Vaticano II contribuì a dissipare le ultime resistenze, che in campo cattolico ancora esistevano circa i nuovi metodi esegetici.

Tra l'altro ha sancito: «È necessario, dunque che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo intese esprimere ed espresse in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso» (*Dei Verbum*, 12).

Quanto ai dogmatici, invece, l'applicazione dei nuovi principi ermeneutici incontrò maggiori difficoltà e resistenze. I primi tentativi di accogliere le istanze critico-storiche e le esigenze del soggetto nel processo ermeneutico si ebbero in quella che venne chiamata «théologie nouvelle». I suoi più noti rappresentanti subirono misure restrittive perché accusati di «relativismo dogmatico» e di «storicismo». L'enciclica *Humani generis* (1950) sembrò segnare la fine di un tentativo, che pur fra perplessità, aveva suscitato speranze di una rinconciliazione della teologia con la cultura profana (cfr. la veloce ma puntuale rassegna di T. SCHOOF, *Per una nuova teologia cattolica*, Brescia 1971).

Il concilio Vaticano II non ha offerto criteri diretti per la risoluzione dei nuovi problemi ermeneutici, ma in vario modo ha contribuito alla loro nuova impostazione.

La distinzione che il concilio ha ricordato tra sostanza o nucleo della dottrina della fede e la sua formulazione non ha molta incidenza nella reinterpretazione attuale della fede, mentre costituisce la premessa per un'ermeneutica storica (cfr. P. SCHOONENBERG, *De Interpretatie van het Dogma*, Nijmegen 1968; trad. it.: *Storicità e interpretazione del dogma*, in: AA. VV., *L'interpretazione del dogma*, Brescia 1971, pp. 92-99). Sono invece più formalmente pertinenti le indicazioni date circa la lettura dei segni dei tempi, l'ascolto del linguaggio degli uomini del nostro tempo e l'utilizzazione della cultura dei diversi popoli «perché la Verità rivelata sia capita più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta» (*Gaudium et spes*, 44, cfr. 4, 62; *Ad Gentes*, 2). A parte K. Rahner che per la sua impostazione «trascendentale» ha posto le premesse per un'ermeneutica organica (di cui peraltro ha offerto solo qualche saggio teorico) e a parte la scuola teologica di Nimega (in particolare E. Schillebeeckx e P. Schoonenberg) che dopo il concilio ha mostrato acceso interesse per i temi dell'ermeneutica dogmatica, i sistematici cattolici non sembrano interessarsi specificamente della fondazione teorica dell'ermeneutica. Essi invece sembrano più impegnati a «reinterpretare» la dottrina della fede in modo da renderla linguisticamente «accettabile» agli uomini del nostro tempo, e, al massimo, ad indicare le regole pratiche per tale operazione. Le formule storiche di fede, infatti, per essere riespresse in altra chiave culturale devono essere sottoposte ad un processo di riduzione e di rivestimento per i quali non esistono le norme ben precise, come quelle, ad esempio, che i biblisti hanno messo a punto per l'esegesi dei vari testi scritturistici.

Ciò evidentemente rende più difficile ed anche rischioso il lavoro attuale dei teologi cattolici. Ma d'altra parte principi ermeneutici precisi e consolidati possono essere fissati solo dopo una lunga pratica storica, quella che appunto i teologi cattolici più avvertiti stanno attualmente esercitando.

IV/ RIFLESSIONI CONCLUSIVE. PER UNA ERMENEUTICA TEOLOGICA ORGANICA

Anche se numerose e con tradizione consolidata, le riflessioni di ermeneutica teologica non hanno ancora trovato una collocazione sistematica ed organica. In particolare la teologia non ha sviluppato ancora una adeguata «semantica» e non sembra aver risolto l'ambiguità tra ermeneutica «storica» ed ermeneutica globale.

1/ Ermeneutica storica e globale

Un dato che l'ampia riflessione ermeneutica di questo secolo ha reso abbastanza pacifico è l'insufficienza di un'ermeneutica storica. Per cogliere il significato di un testo non basta, cioè, ricostruire esattamente il pensiero dell'autore che lo ha scritto (anche quando questo è possibile) ma è necessario coglierne l'intenzione profonda del testo al di là della stessa comprensione del suo autore. Già Schleiermacher notava: «occorre comprendere altrettanto bene e anzi meglio dell'autore» (F. D. E.

SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, ed. Kimmerle, Heidelberg 1959, p. 46), e Dilthey parlava della «creazione incosciente» a causa della quale «lo scopo ultimo dell'impresa ermeneutica consiste nel comprendere l'autore meglio di quanto egli stesso si sia compreso» (W. DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. V, Leipzig-Berlin 1924, p. 331).

Per il teologo ciò significa che preoccupazione della sua ermeneutica non deve essere solo il pensiero dello scrittore sacro o dei padri conciliari (per le formule dogmatiche) o dell'autorità gerarchica. Ma oltre questo (oggetto della critica storica, intesa in senso stretto) il teologo deve impegnarsi a «comprendere» il vero rivelato attraverso quelle formule. Oggetto dell'ermeneutica teologica, in questa prospettiva, è la Parola di Dio e il suo Pensiero (*Logos*) e non i contenuti storici delle parole umane che la rivelano, anche se questi sono assolutamente indispensabili.

Questa distinzione per il teologo è ancor più necessaria quando i contenuti delle parole umane con i significati indotti dalla Parola divina veicolano anche altri significati imperfetti od errori, connessi alla situazione culturale del tempo. La demitizzazione non è che un aspetto (il più macroscopico per quanto riguarda i testi religiosi antichi) di questa operazione ermeneutica, ma non è l'unico.

Si tratta anche di purificare i contenuti trasmessi da tutti i riflessi imperfetti che la concezione del mondo, dell'uomo, o le conoscenze della sua storia inducono in ogni espressione linguistica. Se per l'esegeta biblico il «mito» è l'ingrediente più qualificante, per lo storico delle dottrine cristiane altre componenti culturali possono essere più importanti, come l'antropologia o la cosmologia. Sarebbe però unilaterale ricondurre il problema dell'ermeneutica teologica alla demitizzazione o alla depurazione culturale, perché anche quando non esiste mediazione di miti o teorie imperfette, la verità da cogliere va al di là dei semplici contenuti espressi: si tratta di «aprire nuove vie alla Verità» (cfr. *Gaudium et spes*, 44), di far emergere un «senso profondo», di ascoltare le parole non ancora dette.

A questo proposito è utile il richiamo al principio formulato da Pannenberg della correlazione che l'evento passato ha con la totalità del processo storico. Man mano che la storia procede, gli eventi passati acquistano un supplemento di significato e così le formulazioni che ad essi si riferiscono. Ogni evento, infatti, ha la sua piena intelligibilità nell'orizzonte completo della storia e man mano che questo si svolge, il significato si offre in un modo più ricco e completo. In questa prospettiva può essere accolta anche l'osservazione di Bultmann che «il modo di interrogare» i testi, e la questione quindi che viene posta (il principio ermeneutico) «non nasce dall'arbitrio individuale, ma dalla storia stessa» (R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben un Verstehen*, vol. II, Tübingen 1952, p. 229). La soggettività quindi che deve essere utilizzata per un'ermeneutica completa non è arbitrio ma fedeltà al presente storico quale momento della totalità del processo che conferisce valore ad ogni passato; o per dirla con Gadamer «l'anticipo del senso che ci guida nella comprensione del testo non è un atto soggettivo; essa è determinata dal legame comune con la tradizione» (H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965², p. 277; trad. it.: *Verità e Metodo*, Milano 1972).

Questo atteggiamento conduce ugualmente ad una attesa del futuro del significato, in modo che non si assolutizza l'interpretazione attuale per la sicurezza del suo prossimo completamento.

Vi è quindi una doppia fedeltà alla storia e una corrispettiva doppia ermeneutica o critica storica: quella relativa al passato nella sua puntualità e quindi al senso compreso e voluto dall'autore interpretato; e quella che interpreta il passato nell'arco della storia intera e quindi intende cogliere il senso più profondo dei testi passati, oltre quello dell'autore.

Tale senso, occorre ripeterlo, è portato dal testo stesso e non è una sovrapposizione arbitraria. Occorre però che il testo venga posto in un orizzonte culturale nuovo, perché la verità, che veicola per il suo rapporto con la vita o con gli eventi della storia, possa emergere. Per la teologia questo impegno è più assillante perché il suo oggetto è dichiaratamente aperto e le sue formule, per principio inadeguate. Cogliere perciò il senso profondo delle formule di fede ed «aprire nuove vie alla Verità» non è compito secondario o aggiunto ma essenziale ed originario per la teologia.

Si pone, tuttavia, il problema del metodo per un'ermeneutica teologica globale e quindi dei criteri per discernere i significati autentici fra i tanti che la storia offre. Una prima condizione per il fruttuoso esercizio ermeneutico è una corretta impostazione semantica; un'altra è l'attivazione della verità attraverso la prassi.

2/ Semantica teologica

La semantica è la scienza del modo di significare e studia quindi i rapporti dei vari «contenuti culturali» con i rispettivi segni linguistici. La semantica sincronica studia gli ambiti di significato che a ciascun elemento di un sistema significativo (come una lingua) vengono affidati dalla presenza degli altri elementi. Tali spazi di significato sono «campi semantici». Essi «danno forma alle unità di una data cultura e costituiscono, infine, una determinata organizzazione (o visione) del mondo: pertanto sono sottomessi ai fenomeni di acculturazione di revisione critica della conoscenza, di crisi di valori e così via» (U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975³, p. 112).
La semantica diacronica studia appunto i cambiamenti che nel tempo subiscono i rapporti tra i diversi «contenuti culturali» di un sistema espressivo come pure le relazioni tra i «significati» ed i rispettivi segni. Occorre ricordare, in merito, che «la vita dei campi semantici pare assai più breve di quella dei sistemi fonologici, le cui organizzazioni rimangono immutate spesso per secoli lungo l'intera storia di una lingua» (ID., *Ibidem*).
È pertanto impossibile una corretta ermeneutica di una formula teologica se non si determinano i valori semantici delle singole parole all'intero del sistema culturale del tempo in cui la formula è sorta e dei secoli successivi. Una ermeneutica teologica che prescinda da un adeguato studio semantico sarà sempre approssimativa e si presterà ad essere strumentalizzata dai presupposti ideologici dell'interprete.
Ora la teologia non si è fino ad ora preoccupata di costruire una organica «semantica» e si è limitata a ricerche settoriali. Anzi, per principio, i teologi hanno cercato di far corrispondere costantemente ad una espressione di fede la medesima «sostanza del contenuto». Operazione questa che a volte è riuscita, ma a costo di spregiudicate acrobazie culturali, di un progressivo allontanamento dalla sensibilità del proprio tempo e quindi con risultati pastorali deleteri. Ma spesso l'operazione non è riuscita perché i fenomeni della cultura sfuggono al controllo e alle decisioni degli uomini. È avvenuto così che certe formule di fede abbiano offerto nei diversi secoli significati diversi ed anche opposti a quelli avuti inizialmente; pur mantenute nella loro «sostanza di espressione» (anche attraverso le opportune traduzioni) hanno modificato più o meno ampiamente la «sostanza del contenuto».
Le delimitazioni ad es. tra i termini greci *ousìa, hypostasis, prosopon* sono state studiate abbastanza circostanziatamente, ma solo rarissimamente l'analisi semantica è stata compiuta in un quadro completo della cultura di un singolo autore o di un periodo. Molto più carente poi è la corrispondenza di questi termini con campi semantici dei termini latini: *natura, substantia, persona,* e delle formule in cui si trovano. Dato che si tende a far corrispondere la medesima «sostanza del contenuto» ai termini che si trovano nel medesimo posto nelle formule di fede usate dai greci e dai latini. Ancor più gratuita e problematica è la corrispondenza dei campi semantici dei termini italiani: *natura, sostanza, persona* e dei corrispondenti nelle altre lingue moderne, che hanno subito negli ultimi secoli notevoli slittamenti semantici.
Ne consegue che la formula trinitaria: Dio è una natura in tre persone, oggi veicola un significato diverso da quello riconosciuto alla formula greca nel concilio di Antiochia del 381 (*Treis hypostaseis,* o *tria prosopa,* nell'uso degli antiocheni, *mia ousìa*) e nel nostro mondo culturale è chiaramente *triteista.*
Così la formula cristologica: «Gesù è una persona in due nature», oggi veicola un significato diverso da quello sancito a Calcedonia, dove *mia hypostasis* indicava la confluenza, senza separazione e divisione, ma anche senza confusione e mutazione di due realtà sostanziali (*phüseis*). Per alcuni anzi il termine attuale «unica persona» con la abituale negazione di una «personalità umana», è in contraddizione con la «sostanza del contenuto» della formula calcedonese. L'accusa di «criptomonofisismo» che da più parti è stata rivolta alla pietà cristologica popolare, sia in campo cattolico che protestante, è fondata; le formule sono state gelosamente conservate e trasmesse, ma non si è potuto impedire lo slittamento semantico avvenuto per l'ampliamento del termine «natura» e «sostanza» e per il restringimento del campo coperto dalla parola «persona» nei confronti del greco *hypostasis* e anche del latino *persona.* Inoltre il passaggio da una cultura «formalmente» cosmocentrica ad una cultura antropocentrica ha modificato l'orizzonte intero in cui i termini si pongono e quindi la prospettiva dei loro significati.

3/ Ermeneutica vitale o dinamica

I cambiamenti di significati di una formula teologica non dipendono esclusivamente dagli slittamenti semantici dei suoi termini e il com-

pito della teologia non è solo quello di adeguare costantemente i contenuti sostanziali delle formule in modo che nulla venga perduto.
Vi sono infatti significati che si insediano in un orizzonte culturale per esperienze nuove, per eventi storici inediti e insospettati; la teologia ha anche il compito di dare formule a questi nuovi contenuti, di aprire varchi ai contenuti profondi che in orizzonti culturali precedenti non trovavano spazio per emergere. Tali operazioni non si eseguiscono con semplici strumenti semiotici e logici, ma richiedono la prassi di fede. Per «prassi» non si intende qualsiasi attività che si richiama alla fede, ma l'impegno, operativo che «fa centro», che coglie cioè il fine e ne anticipa il valore. Le formule che sorgono da esperienze autentiche parlano della vita in modo nuovo e introducono nella tradizione «significati» nuovi. Essi esprimono e fanno emergere il «senso» della vita, cioè l'orientamento del cammino umano. I fattori vitali (extrasemiotici) che entrano in azione nel conferimento dei significati sfuggono a chi esamina solamente la struttura dei segni (come il semiotico) ed il loro reciproco condizionamento. È necessario cogliere il «senso» dell'esistenza stessa come emerge attraverso l'esperienza vitale autentica, l'esperienza cioè, che, per il suo orientamento al fine, riesce a far risuonare in modo nuovo la Parola che chiama l'uomo al suo destino.
Il riferimento alla prassi ecclesiale di fede è essenziale per un'ermenetica teologica globale, e il teologo che la trascura si condanna a ripetere contenuti ideali emersi in altri periodi storici senza poter usufruire delle nuove offerte storiche della Parola di Dio. La teologia in questa prospettiva si costituisce come scienza solo quando coglie il senso della vita quale emerge attraverso l'esperienza vitale di una comunità di fede, ed è così realmente l'interpretazione della Parola di Dio, principio e fondamento della vita e della storia umana.

BIBLIOGRAFIA

Sarebbe inutile elencare tutte le opere pubblicate anche solo in questi ultimi anni sul problema ermeneutico nelle diverse sue prospettive. Mi limito perciò alla presentazione di alcune opere recenti relative all'ermeneutica teologica.
Un elenco molto ampio ed anche eterogeneo da Schleiermacher fino al 1968 è quello di N. HENRICHS, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Düsseldorf 1968; per la teologia cc. 113-304. Per le opere successive si possono consultare anche le bibliografie dei volumi qui presentati.
P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden 1967. Panorama molto dettagliato del mito e della sua interpretazione dalla nascita della «scuola del mito» e dalle prime formulazioni del problema ermeneutico (fine del secolo XVIII) ai più recenti: R. Bultmann, P. Tillich, H. Dumery, P. Ricoeur. E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 voll., Milano 1955. L'ambito di quest opera è molto vasto, forse il più completo se si considerano i diversi aspetti del problema ermeneutico. Dal punto di vista filosofico procede nella linea tracciata da Diltey e si oppone a Gadamer per l'eccessiva importanza accordata alla soggettività. Il c. IX (pp. 867-885) riguarda l'interpretazione teologica. A. BLANCY, *Présupposés d'une dogmatique herméneutique*, in: AA. VV., *Parole et dogmatique, Hommage à Jean Bosc*, Paris-Genève 1971. L'autore, pastore protestante, sostiene che la condizione perché la dogmatica abbia un avvenire è che essa si dia una struttura ermeneutica capace di tradurre la realtà escatologica in espressioni dossologiche appropriate. H. BOUILLARD, *Exégèse, herméneutique et théologie*. Problèmes de méthode, in: AA. VV., *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, pp. 271-283. Prospetta la necessità di un'ermeneutica teologica che, traducendo il linguaggio biblico e storico in quello dei nostri giorni, resti fedele al suo oggetto. R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen*, vol. II, Tübingen 1952, pp. 211-235. Lo scritto risale al 1950: fa il punto sulle discussioni allora in corso e difende l'ermeneutica esistenziale di derivazione heideggeriana. ID., *Neues Testament und Mythologie*. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: *Kerygma und Mythos*, vol. I, Hamburg-Bersted 1967³, pp. 15-48. È il manifesto della demitizzazione pubblicato nel 1941. Le principali reazioni a questo articolo e ai successivi interventi di Bultmann sono state raccolte da H.-W. BARTSCH nei sei volumi di *Kerygma und Mythos*, 1948-1962. Parte di questi interventi sono tradotti in: *Dibattito sul mito*, Roma 1969. ID., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos, o.c.*, vol. II, 1965², pp. 179-208. È la prima risposta del 1952 ai rilievi critici rivolti a Bultmann da varie parti; ID., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Il problema della demitizzazione*, Padova 1961. È il contributo di Bultmann al I Convegno romano di E. Castelli. Questi tre saggi di R. Bultmann si trovano raccolti in traduzione italiana nel volume: *Nuovo Testamento e mitologia*. Il manifesto della demitizzazione, Brescia 1970 con saggio introduttivo: *Oltre Bultmann* di I. MANCINI (pp. 7-100). H. CAZELLES, *Ecriture, Parole et Esprit*. Trois aspects de l'herméneutique, Paris 1970. La prima parte schizza l'attuale situazione del problema ermeneutico dopo Heidegger presso teologi (Bultmann, Barth, Ott, Ebeling, Fuchs e i postbultmaniani, Pannenberg), filosofi ed esegeti (Gadamer, Ogden, R. Funk, Ricoeur, La-

pointe, Van Esbroeck). La seconda e terza parte, più teoriche, delineano i fondamenti filosofici e teologici dell'ermeneutica biblica. G. EBELING, *Hermeneutik*, in: RGG 1956³, 3, III, 242-262; ID., *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, pp. 319-348. Con Fuchs rappresenta la «nuova ermeneutica» o l'interpretazione postbultmaniana. Partendo da Bultmann, di cui Ebeling è discepolo, ricupera la dimensione della storicità e sottolinea l'importanza dell'evento linguistico per la salvezza. S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica*. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica, Bologna 1973. I problemi specifici dell'ermeneutica vengono affrontati nell'introduzione (pp. 5-33) mentre nelle tre parti dell'opera sono studiati: il linguaggio come espressività dell'uomo; il discorso su Dio e il discorso teologico. E. FUCHS, *Hermeneutik*, Tübingen 1970⁴; trad. it. *Ermeneutica*, Milano 1974. È l'inizio della «nuova ermeneutica» di cui Fuchs con Ebeling è il più noto rappresentante. ID., *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968. Continua la riflessione avviata nell'opera precedente. Sottolinea l'importanza dell'interprete nei confronti del testo, che nell'impostazione precedente sembrava avere un'assoluta preminenza. Considera il linguaggio come elemento dell'evento salvifico, in quanto conduce alla decisione di fede. Una lucida esposizione del pensiero di Fuchs si trova in: P. GRECH, *La nuova ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, in: *Esegesi ed Ermeneutica*, Brescia 1972, pp. 71-90. A. GRILLMEIER, *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik*, in: «Theologische Berichte» 1, 1972, 69-169; trad. it. *Ermeneutica moderna e cristologia antica*. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese, Brescia 1973. Nella prima analizza le discussioni attuali sul problema ermeneutico sia in campo filosofico che teologico. Nella seconda parte individua alcuni principi per l'interpretazione dei decreti conciliari della chiesa antica. R. LAPOINTE, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Paris 1967. Le tre dimensioni dell'ermeneutica corrispondono alla «storialità» (*historialité*) dell'esistenza, al carattere linguistico o estetico del comprendere umano, ed infine alla tensione ontologica di ogni conoscere (il suo rapporto con il reale). K. LEHMANN, *Ermeneutica*, in: *Sacramentum Mundi*, vol. III, Brescia 1975, pp. 520-528. Veloce presentazione della problematica generale, dell'origine e del significato dell'ermeneutica moderna e del suo rapporto con la teologia cattolica. R. MARLÉ, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris 1968², pp. 141; trad. it. *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Brescia 1968. Panorama sintetico, ma efficace della situazione presente sia in campo protestante che cattolico. ID., *Herméneutique et catéchèse*, Paris 1970. A carattere divulgativo, presenta le diverse correnti dell'ermeneutica teologica con un breve capitolo sistematico. C. MOLARI, *La fede e il suo linguaggio*, Assisi 1972. Alcuni saggi di questa raccolta affrontano il problema dell'interpretazione delle formule dogmatiche e morali e altri indicano le regole per una riformulazione della fede in sintonia alla cultura del nostro tempo. F. MUSSNER, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1970. In due capitoli esamina i protestanti (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Bultmann e la sua scuola) ed i cattolici, inquadrati nella cornice dei due concili ecumenici. W. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte*, in: *Grundfragen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967; trad. it.: *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp. 107-141; ID., *Ueber historische und theologische Hermeneutik*, *Ibidem*, trad. it., *o.c.*, pp. 142-180; ID., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973; trad. it. *Epistemologia e teologia*, Brescia 1975. La posizione ermeneutica di Pannenberg è delineata chiaramente in questi scritti. Il dialogo critico con Gadamer, con gli esponenti della scuola di Francoforte e del razionalismo critico gli permette di affermare il primato della totalità della storia per cui un fatto od un testo non può essere compreso che in rapporto a tutti gli altri cioè nel contesto della storia universale. R. PESCH, *Neuere Exegese*. Verlust oder Gewinn, Freiburg i. Br. 1968; trad. it. *Esegesi moderna*. Che cosa resta dopo la demitizzazione, Roma-Brescia 1970. La seconda parte delinea alcuni criteri ermeneutici, che evitino lo scoglio della soggettività arbitraria e della pura oggettività. K. RAHNER, *Theologischen Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln 1960, pp. 401-428; trad. it. *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in: *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, pp. 399-440. Chiarito che il metodo da seguire sarebbe quello di individuare l'esperienza originaria della rivelazione in sette tesi si cerca di individuare il criterio per distinguere fra contenuto degli asserti biblici e immagine usata. J. P. RESWEBER, *La théologie face au défi herméneutique*, Bruxelles-Louvain-Paris 1975, pp. 374. È l'analisi della problematica centrale della teologia dei nostri giorni: la fede non può restare un grido dello spirito, ma ha bisogno della parola per concretizzarsi. Per questo la teologia deve accettare e risolvere la sfida dell'ermeneutica. La prospettiva delineata nella prima parte, viene verificata nella seconda attraverso le alternative offerte dall'ermeneutica esistenziale di Bultmann e dall'ermeneutica trascendentale di K. Rahner. P. RICOEUR, *Préface a Bultmann*, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, pp. 373-392. È la prefazione scritta per la traduzione francese di R. BULTMANN, Jésus. Mythologie et démithologisation, Paris 1968, pp. 9-28. A. RIGOBELLO, *Struttura ermeneutica del pensiero e riflessione teologica*, in: AA. VV., *Filosofia e teologie contemporanee*, Brescia 1975, pp. 150-156. Stabilito che dall'intellettualismo classico si è passati ad un pensare come interpretazione per cui un universo semantico prende il posto dell'ontologia classica, la filosofia si sta strutturando come sostanzialmente o intenzionalmente religiosa, preambolo ad una nuova teologia. J. M. ROBINSON, *Die Hermeneutik seit Karl Barth*, in:

Neuland in der Theologie, vol. II, Zürich 1965; trad. it. *L'ermeneutica da Karl Barth ai nostri giorni*, in: *La nuova ermeneutica*, Brescia 1967, pp. 7-98. Traccia molto chiara dello sviluppo dell'ermeneutica operatosi nel mondo protestante tedesco in questo secolo. E. SCHILLEBEECKX, *Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek*, in: AA. VV., *Geloof bij kenterend getij*, Roermond 1967, pp. 78-116; trad. it. *Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica*, in: AA. VV., *Fede e interpretazione*, Brescia 1971. Analizza alcuni principi ermeneutici fondamentali richiamandosi a Ricoeur, Heidegger e soprattutto a Gadamer; ID., *Glaubensinterpretation*. Beiträge zu einer Hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, pp. 174. In cinque capitoli analizza i criteri per una retta interpretazione della fede in rapporto soprattutto alla filosofia analitica, allo strutturalismo e alla teoria critica della società. P. SCHOONENBERG, *Evento ed avvenimento*. Modeste riflessioni ermeneutiche su alcune questioni di attualità, in: AA. VV., *Fede e interpretazione*, Brescia 1971, pp. 83-135. In nove tesi il gesuita olandese presenta i criteri per individuare quelli che dalla Scrittura, dalla tradizione e dal magistero ci vengono presentati come eventi storici e quelli, invece, che appaiono come avvenimenti «la cui puntualizzazione nel corso della storia non può venir determinata sul fondamento dell'indagine storica» (*Ibidem*, p. 86); ID., *Storicità e interpretazione del dogma*, in: AA. VV., *L'interpretazione del dogma*, Brescia 1971, pp. 75-139. In otto tesi individua i criteri per una interpretazione fedele dei dogmi antichi. E. SIMONS-K. HECKER, *Theologisches Verstehen*. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik, Düsseldorf 1969, pp. 264. Una prima parte introduce la panoramica della filosofia, che da Kant in poi ha guidato gran parte della teologia moderna. Un lungo capitolo (pp. 57-105) affronta l'analisi della struttura del linguaggio umano. La funzione e la dinamica del dialogo sono approfondite nel capitolo successivo. Il progetto di ermeneutica teologica viene delineato in un dialogo critico con H. Gadamer, E. Bloch e K. Rahner. Significativo, nella sintesi, è l'insistenza sulla chiesa come luogo dell'ermeneutica della fede. O. TODISCO, *Orizzonte ermeneutico e razionalismo critico*, in: AA. VV., *Ermeneutica e teologia*, Firenze 1975, pp. 11-44; ID., *Ermeneutica esistenziale: riflessioni e prospettive*, *Ibidem*, pp. 181-194. Il primo articolo è un panorama delle discussioni attuali sulla metodologia scientifica ed il loro rapporto con la filosofia ermeneutica. Il secondo è la conclusione dottrinale sul tema: «Ermeneutica e teologia» del convegno di cui il libro raccoglie gli atti. A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie, Wien 1975 (didatticamente molto utile per introdurre alla pratica ermeneutica, secondo le indicazioni fornite anche dalle recenti discipline logico-semantiche, dei vari tipi di «discorso» e di «testo» teologico); L. MALDONADO, *La predicazione*, Brescia 1973 (esame della moderna problematica ermeneutica in ordine all'approfondimento della predicazione); E. SCHILLEBEECKX, *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek*, Bloemendaal 1972 (trad. it.: *L'intelligenza della fede*, Roma 1975).

ESCATOLOGIA

GIOVANNI MOIOLI

I/ RISCOPERTA DELL'ESCATOLOGIA. - II/ ACQUISIZIONI E PROBLEMI. - III/ PROPOSTA PER L'ARTICOLAZIONE DI UNA TRATTAZIONE DI ESCATOLOGIA CRISTIANA.

I/ RISCOPERTA DELL'ESCATOLOGIA

Non senza enfasi, ma neppure senza verità, si è parlato e si parla di una riscoperta dell'escatologia da parte della teologia occidentale, protestante e cattolica, negli ultimi ottant'anni circa.

1/

In campo protestante la vicenda vede come protagonisti tra la fine del secolo scorso e l'inizio dell'attuale, J. Weiss e A. Schweizer. Il problema è quello del rapporto tra escatologismo giudaico ed origini cristiane: il Gesù della storia non è il Gesù inseguito dalla «Lebens-Jesuforschung» né quello creduto dalla fede delle chiese. Il Gesù della storia è quello che ha — in un certo senso erroneamente — condiviso l'attesa immediata del «Regno di Dio» presente nel suo mondo, e se ne è fatto il convinto annunciatore. Il succedersi degli avvenimenti non gli ha dato ragione: ma se ciò giustifica, da parte della fede successiva e quindi delle chiese, l'abbandono del modo proprio con cui Gesù visse e annunciò il senso dell'attesa del Regno, non giustifica certo l'abbandono dell'attesa come tale, e quindi della dimensione escatologica della fede. Pena l'infedeltà del cristianesimo alle proprie origini.
Il problema veniva così posto su un duplice

piano: *della storia* di Gesù, e delle origini cristiane; e *della fede* cristiana, cioè della sua indole escatologica. Due direzioni che saranno successivamente percorse. Per la prima basterà qui richiamare il ridimensionamento imposto alla lettura dei fatti presentata da Weiss e Schweizer: da una «escatologia conseguente» ad una «escatologia realizzata» (Dodd) ad una escatologia da leggere nella tensione tra un «già» e un «non ancora» (Cullmann). La coscienza escatologica di Gesù è una coscienza particolare: quella del «Regno di Dio», che giunge ed è presente in Lui e con Lui; e che dal riferimento a Lui trae ogni garanzia di adempimento «futuro».

Per la seconda direzione, si dovranno richiamare i due momenti significativi della teologia dialettica (Barth e Bultmann), e della teologia del futuro e della speranza (Pannenberg e Moltmann).

In Barth, il richiamo all'orientamento escatologico come «proprium» della fede cristiana, si esprimerà inizialmente con i toni violenti della contrapposizione: «escatologia» si contrappone a «storia» come «eternità» a «tempo», e quindi come Dio e la salvezza che Egli solo opera (=risurrezione) si contrappone all'uomo e al mondo peccatore. Non c'è dunque fede cristiana se non si dà «escatologia». Anche Bultmann dal canto suo, darà rilievo alla medesima esigenza: ma facendo dell'avvenimento stesso della fede, *nel credente,* l'avvenimento escatologico, e quindi operando una «demitologizzazione» degli asserti escatologici, cioè privandoli di ogni contenuto obiettivo.

Sarà nel tentativo di superamento critico della teologia dialettica, determinata dall'esigenza di una comprensione teologica della storia, che Pannenberg e Moltmann presenteranno i rispettivi progetti teologici: dove, sotto le diverse formalità della «rivelazione» o della «promessa», ancora si ripropone la dimensione escatologica come essenziale al cristianesimo.

2/

In campo cattolico i momenti caratteristici da prendere in considerazione sembrano essere prevalentemente i seguenti.

a)

Dovremo anzitutto richiamare *la crisi modernista:* dove il peso della critica di Weiss e Schweizer si fa sentire, particolarmente in Loisy e attraverso lui, e pone interrogativi circa una teologia recepita della «scienza» di Gesù, mettendone in discussione le qualità dell'«inerranza» e della «universalità». La reazione, è noto, si espresse con intendimenti apologetici, sul piano esegetico-storico; mentre sul piano propriamente teologico, si mantenne sul terreno formale della cristologia nell'ambito indicato.

b)

Momento significativo è invece quello rappresentato *dalla messa in crisi,* a partire soprattutto dagli anni Cinquanta *della trattazione manualistica «De Novissimis»*: sia sotto il profilo della impostazione («Novissima hominis» e «Novissima mundi»: con preponderanza dei primi sui secondi; e senza riuscire a svolgere un collegamento organicamente unitario tra le due parti); sia sotto il profilo della prospettiva o del disegno. L'istanza nasce, anzitutto, qui come in altri settori, da spinte che possiamo qualificare come prevalentemente endogene: il «ressourcement» che i teologi andavano da qualche decennio operando, per riaccostamento alle fonti bibliche e tradizionali, li induce a porre in discussione un determinato modo di organizzare il «dato» escatologico, che non ne rispecchiava la logica interna, perché rispondente ad altre preoccupazioni più o meno esteriori ed imposte.

Nasceva così non solo il bisogno di ridare comunque attenzione al capitolo dei «Novissima mundi»: ma di riassegnargli quel primato che, nell'insegnamento escatologico biblico, e nell'insieme della tradizione patristica, sembra indiscutibilmente avere. Il «giorno di Jahvé» e quindi il «Giorno del Signore» come evento non solo decisivo ma finale, che riguarda il popolo di Dio e quindi la chiesa e che, in quanto giudizio salvifico, si contenutizza come ultima vittoria sulla «morte» in partecipazione alla risurrezione di Cristo: ecco la sostanza dell'annuncio escatologico cristiano. In primo piano non sta dunque né un discorso di immortalità dell'anima, né un discorso di vita dell'anima oltre la morte: ma il definitivo compiersi di un'economia che trova senso ed unità nel Cristo risorto e nella vocazione a risorgere in Lui.

Bisognava dunque riscrivere il «De Novissimis» partendo da qui: e si deve riconoscere che l'accoglimento dell'istanza, praticamente inoperante sul piano manualistico vero e proprio, si è espressa a livello di monografie, prevalentemente come inversione materiale di parti. A cominciare dallo stesso primo classico esempio fornito dal *Von den letzten Dinge* di M. SCHMAUS (1948).

L'esigenza era invece più profonda: e richiedeva un rinnovamento di prospettiva che presentava una serie di notevoli difficoltà. La prima di esse è data evidentemente dalla irrinunciabilità sotto il profilo dogmatico, del rapporto immediato tra il morire del *singolo* uomo ed il suo accedere alla situazione escatologica definitiva, che non conosce fasi intermedie, ma è in se stessa *una*. Il momento del morire, di ogni singolo uomo, non può dunque mai essere svuotato, parlando di escatologia: non solo perché si tratta della fine dell'«homo viator», ma perché si tratta dell'accesso alla sua «ultima situazione». E come ciò è possibile fare, se in primo piano va posto il discorso sulla risurrezione, che è «discorso finale», nel senso di pertinente al finire della storia intera? Non bisogna dunque, proprio per questo, rivalorizzare — come situazione escatologica — la situazione di anima separata? Ma con quale legittimità teologica, se — ancora una volta — il discorso escatologico cristiano è *uno* e si sintetizza nella risurrezione dell'uomo in Cristo? Emergeva così, con singolare acutezza, il «nodo» proprio della trattazione escatologica cattolica: nodo che poteva apparire singolare non più ormai soltanto nei confronti della posizione ortodossa, notoriamente aperta ad una interpretazione della situazione post-mortem come situazione definita, ma di attesa; bensì anche nei confronti della critica protestante che in nome di una deellenizzazione del cristianesimo, mostrava di rifuggire dal contenutizzare in qualsiasi modo la situazione post-mortem: tanto meno utilizzando lo schema concettuale ritenuto extracristiano, dell'immortalità dell'anima, e della morte come separazione dell'anima dal corpo. (Si pensi, come a richiamo emblematico, all'operetta di O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*, Paris 1959).

L'impresa, dunque, di ristrutturare organicamente il trattato nelle sue due parti «receptae» si rivelava non semplice, anche se stimolante: né questo lavoro di approfondimento dall'interno o di riappropriazione della logica di un discorso, poteva, nel contesto, essere compiuto *senza porsi di fronte e raccogliere l'istanza ermeneutica ormai diffusa.*

c)

Il secondo Barth e Bultmann l'avevano infatti a loro modo riproposto: il primo leggendo, ora, cristologicamente l'«eternità» nei termini di pre-esistenza-predestinazione di *Cristo*, e trovando così in Lui — nel suo essere pre-istorico — la coincidenza di predestinazione e di escatologia; il secondo, mantenendo il venire-alla-fede come l'evento escatologico e il criterio di demitizzazione dei pretesi contenuti degli asserti escatologici.

In campo cattolico, H. U. von Balthasar, invitava nel 1957 ad un deciso superamento di ogni cosismo e di ogni cosmologizzazione del discorso escatologico. I «novissimi» cristiani non sono né dei «fini ultimi», intesi come ultime cose finali; né individuano dei «ricettacoli» (cielo, inferno, purgatorio, come «luoghi»). Si tratta invece di Cristo morto-risorto come *eschaton* personale, misura e termine, per l'uomo e per la storia, di situazioni-di-rapporto definitive con Lui. Ricondotta a questa prospettiva, la trattazione dell'escatologia, che certo non si destoricizza, si decosmologizza e si decronologizza almeno perché in primo piano mostra di non porre più il problema dei rapporti tra il tempo e l'eternità, ma quello della situazione definitiva — cristicamente situata e configurata — dell'uomo nella storia.

A conclusioni, in certo senso convergenti, pur muovendo ovviamente da prospettive diverse, mostrava di essere giunto anche K. Rahner: il quale intende leggere l'escatologia cristiana come la determinazione storica di un «discorso formale» svolto in chiave antropologica. Tale discorso cerca di mostrare che il «futuro» va inteso come linea di compimento dell'esistente, e non come descrizione figurativa, oggettiva, anticipata della fine; e — passando agli asserti escatologici cristiani — vuole evidenziare che essi non riguardano degli «oggetti» ma l'uomo; e non danno un racconto anticipato della fine, secondo un modello «apocalittico».

Situazione attuale dell'uomo e sua situazione escatologica non solo non andranno concepite, ma neppure presentate, come su due linee parallele, egualmente contenutizzabili, e allo stesso titolo. Gli asserti escatologici avranno invece la duplice caratteristica di avere un contenuto e di prospettare un orizzonte. Hanno un contenuto, perché ed in quanto l'escatologico è escatologia (cioè compimento) *di un presente;* prospettano un orizzonte perché non anticipano alcuna descrizione del compimento, ma ne indicano — a partire dal presente ed in omogeneità con esso — il senso. In ogni caso, la riconduzione antropologica dei «novissimi» non potrebbe mai escludere, per Rahner, la polarità cristologica: data la nota embricazione — non solo sul piano «formale», ma su quello dello stesso «esistenziale» — tra cristologia e antropologia. Sicché anche per lui gli asserti

escatologici avranno simultaneamente valenza antropologica e cristologica.

d)

La forza di rinnovamento insita nelle due prospettive recensite (al di là del quadro sistematico in cui si trovano inserite e giustificate, e che può essere oggetto solo di considerazioni più generali) è facilmente intuibile: anche se a questo punto non ci importa né rifinire analiticamente le rispettive proposte, né prendere posizione sulla possibilità, in genere, di ermeneutizzare le affermazioni «De Novissimis» nella dimensione cristologica e antropologica.

Ci preme piuttosto completare la descrizione della riscoperta dell'escatologia in campo cattolico, richiamando semplicemente alcuni episodi teologici recenti. Si tratterà solo di allusioni: in funzione del nostro interesse, che rimane quello della trattazione istituzionale dei contenuti escatologici della fede cristiana.

Nel rispetto della successione cronologica, il primo di questi episodi da recensire è rappresentato dalle ricerche sulla «Teologia della Storia»: dove evidentemente non poteva non porsi il problema del rapporto storia-salvezza e storia-escatologia.

Il secondo episodio, dalle risonanze molto vaste anche se ora giustamente ridimensionate, è rappresentato dalla presa in considerazione dell'opera di Teilhard de Chardin. Che la visione grandiosa e organica di Teilhard intenda essere aperta all'escatologia, è fuori discussione. Che lo schema evolutivo e cosmico, secondo cui egli cerca di concepire e di integrare la visione escatologica cristiana, sia risolutivo o anche solo adeguato, è invece problematico.

Si tratta comunque di sollecitazioni critiche impreteribili che inducono tra l'altro a rimeditare su temi quali: il senso della «novità» della fase escatologica; il rapporto uomo-cosmo e Cristo-cosmo; il rapporto cosmo-storia; il senso di una dimensione cosmica delle affermazioni escatologiche cristiane.

Abbiamo, infine, tuttora in svolgimento, il terzo episodio: quello delle teologie che si pongono di fronte al sensibilizzarsi del nostro mondo culturale al primato del futuro e cercano di assumerlo. La tentazione di decontenutizzare, per questa via, l'escatologia cristiana sembra forte e operante nei diversi orientamenti teologici che si muovono in questa direzione; non disgiunta dalla tentazione di concentrare tutta l'attenzione su una prassi che, dal cuore stesso delle contraddizioni della storia, permetta nel modo più efficace la «speranza».

II/ ACQUISIZIONI E PROBLEMI

L'impostazione necessariamente allusiva della panoramica ora tracciata, rende di per sé arduo il passaggio ad un bilancio critico esauriente. Essa permette nondimeno di definire, per punti nodali, il compito che un teologo dovrebbe assumersi oggi, quando affronti il tema della «escatologia».

1/

Procedendo secondo un ordine logico incontreremo anzitutto il problema critico fondamentale: se cioè il discorso cristiano in proposito verta su un orizzonte comunque di «escatologia», o se gli sia essenziale prospettare un «escatologico» concreto, e quale esso sia. È, se si vuole, il problema dei contenuti escatologici: problema emergente sia dal programma bultmanniano di demitizzazione, sia dai progetti teologici svolti o abbozzati in chiave di speranza e di futuro, a sostegno di un'ortoprassi. La soluzione possibile, da un punto di vista cristiano, ci sembra unicamente quella affermativa: una volta che si tenga in debito conto che parlare di «escatologia» in termini cristiani significa parlare dell'ultimo, definitivo compimento delle promesse di Dio Salvatore: e che tale ultimo compimento, si unifica ed è per noi un «già dato» in Gesù Cristo morto e risorto, avvenuto tra i tempi. La prospettiva o l'orizzonte escatologico «formale», si presenta così *cristologicamente determinato:* non è riconducibile ad una generica possibilità-positiva di «novum» garantita da Dio, perché questa possibilità-positiva è precisamente *quella che si è già espressa in* Gesù risorto. Si badi: nel Risorto, «Dio» non dà semplicemente garanzia che il «Novum» definitivo ci sarà (Moltmann); né, interlocutoriamente, «allude» ad un futuro ultimo che rimane il suo segreto (Pannenberg). Nel Risorto, l'orizzonte escatologico si dà invece come determinato: ciò significa, dunque, che l'affermazione della risurrezione-in-lui è affermazione escatologica risolutiva sull'umanità e sull'uomo.

2/

Individuata in tal modo la linea di contenutizzazione del discorso escatologico nel cristianesimo, si potrà cercare di determinarne con maggior precisione le articolazioni fondamen-

tali: anzitutto sul versante cristologico e correlativamente su quello antropologico.
L'affermazione che Cristo risorto è l'escatologico concreto domanderà di essere precisata sia in rapporto al suo «ritorno» o alla sua «parousia»; sia in rapporto al giudizio. Non sono infatti queste le affermazioni cristologiche che hanno pertinenza nell'escatologia?
Noi crediamo che un'ermeneutica dell'affermazione di fede sul «ritorno» di Cristo sia possibile nel senso che essa vuole esprimere la traduzione ultima o il compimento definitivo della risurrezione di Cristo in noi, o — correlativamente — della nostra partecipazione alla situazione del Risorto. In un senso, dunque, la parusia-ritorno non supererebbe la risurrezione personale del Signore, non sarebbe un suo mistero *nuovo* da collocare oltre la pasqua. D'altra parte, però, l'affermarla non equivarrebbe neppure alla semplice affermazione della risurrezione di Cristo: ma direbbe quel livello di partecipazione *nostra* o di rapporto tra il Cristo risorto e noi, che non è tanto sotto il segno dell'iniziale, del «pegno», della «promessa», quanto invece sotto il segno della pienezza o dell'ultimo compimento.
Quanto al «giudizio», bisognerà accettare senz'altro, in prima approssimazione, che esso intende sottolineare che l'*eschaton* cristiano è discriminante. Ma resterà da definire se esso lo sia intenzionalmente, e se quindi esso sia ordinato a determinare *due situazioni escatologiche fra loro simmetriche;* oppure no. Non sarà difficile, a nostro avviso, accettare che la risposta debba essere negativa: sia per via di analisi della tematica biblica del «giudizio»; sia per interna coerenza dei dati. Se l'escatologico concreto è Cristo risorto e la nostra risurrezione in Lui; e se, d'altra parte, Cristo è dato o è posto, senza preclusioni di principio, ma è dato o è posto per tutti, a salvezza: non è possibile introdurre nell'escatologico cristiano una intenzionalità discriminatrice, volta quindi — come tale — a porre due situazioni escatologiche simmetriche. In altri termini: «beatitudine» (in Cristo risorto) e «dannazione» (nella definitiva «separazione» o difformità da lui) non appartengono egualmente, per lo stesso titolo, all'escatologico cristiano: il quale non intenzionalmente, ma solo contingentemente «discrimina». Non per la decisione di colui che promette e compie, ma per la libertà di colui o di coloro che possono anche definitivamente rifiutarsi.
Sul versante antropologico, l'affermazione della risurrezione-in-Cristo si precisa in tre diverse direzioni. Anzitutto in quanto diviene principio critico di ogni escatologia che risolva in chiave dualistica il problema del «finire» dell'individuo umano nella morte: e quindi ipotizzi una sopravvivenza, anche del singolo uomo, ma come pura *immortalità dell'anima,* senza che vi sia in alcun modo integrata la dimensione di corporeità. Bisognerà dunque ribadire che l'affermazione — pure cattolica — dell'immortalità dell'anima umana individuale, è in sé affermazione *antropologica* e non formalmente *escatologica.* Dice qualcosa della struttura dell'uomo come tale; ma non dice affatto né che la situazione di immortalità separata sia quella escatologica per l'uomo, né tanto meno che sia la situazione escatologica per l'uomo in Cristo. Altro problema — che già ci è occorso di incontrare — è se quella situzione possa o debba anche affermarsi, per quanto solo interlocutoriamente, come un dato di fatto: posto cioè che la risurrezione-in-Cristo sia *l'ultimo avvenimento* della storia. La questione andrà evidentemente ripresa.
Si dovrà poi rilevare che, proprio in quanto definitivo compimento, la situazione di risurrezione in Cristo si pone come continuità e rottura, rispetto ad un presente. La promessa dà inizio a qualcosa che anticipa il compimento; e il compimento è realizzazione nuova, e quindi effettiva, dell'inizio promesso. Nel nostro caso, ciò significherà che si deve stare sul versante dell'esistenza non risorta (dove quindi ancora non si è verificata la vittoria sulla morte) per determinare — estrapolando — il senso della novità-compimento che è appunto l'esistenza risorta in Cristo. Precisando, però, nel contempo che — su questo medesimo versante — si dà in linea di diritto *l'emergenza storica* dell'inizio anticipatore nell'esistenza cristiana. È questo, dunque, il luogo proprio da cui può emergere — sempre in linea di diritto — l'estrapolazione teologicamente significativa dei contenuti dell'esistenza risorta, cioè «compiuta» e definitivamente «salvata». Non si dà, insomma, «esistenza» in Cristo, che non sia escatologica: anche là dove questa esistenza sia vista sul versante della partecipazione alla vicenda di Cristo *fino alla morte e nello stesso morire.* Ma altro è realizzare la condizione escatologica dell'esistenza solo come obiettiva apertura in positivo (perché si «vede», ma nella fede e nella speranza; perché si è «spirituali», ma «nella carne»; perché si «vive», pur facendo esperienza di un cammino verso la morte) alla risurrezione, ed altro è raggiungere — precisamente nella risurrezione — l'assetto definitivo

dell'esistenza già «escatologicamente determinata».
Infine, in correlazione a quanto si è detto a proposito della parusia-giudizio, bisognerà sottolineare che il discorso sul Cristo risorto, come «determina» la prospettiva cristiana sull'escatologia, così precisa che l'affermazione escatologica della risurrezione dell'uomo riguarda anzitutto e *in proprio* la risurrezione in Cristo e *come* Cristo. Non ci troviamo dunque, ancora una volta, di fronte ad un discorso «generale» o «neutrale» di risurrezione: anche se ciò non significa che, *in un senso derivato* e obiettivamente assai meno intellegibile, si possa *estendere* l'affermazione della «risurrezione» ad indicare la situazione definitiva di rottura con Cristo. La quale a sua volta potrà essere contenutizzata estrapolando — simmetricamente rispetto alla «risurrezione-in-Cristo» — dalla struttura del «peccato» o della «iniquità» o della «carnalità» ecc. che ora è presente ed emerge nel mondo.

3/

L'insistenza sulla non identica valenza «escatologica» della «beatitudine» e della «dannazione», o della «risurrezione-in-Cristo» e «risurrezione» in separazione da Lui, pone un interrogativo molto difficile, la cui difficoltà sembra teologicamente tanto maggiore, quanto più acuta si fa la consapevolezza che il destino e perciò il senso dell'uomo è in Cristo. Una «dannazione» o una «risurrezione» in-separazione-da-Cristo, è dunque ipotizzabile, o è essa stessa un non-senso? Non andrebbe quindi ermeneutizzata l'affermazione dogmatica relativa o nel senso di una «apocatastasi» risolutrice, oppure nel senso di una «annichilazione»? Nel primo caso la forza trionfatrice dell'amore misericordioso rivelerebbe la sua capacità di condurre, in ogni caso, la libertà umana dalla ribellione all'amore, magari attraverso la sofferenza di un «castigo». Nel secondo caso, l'amore salvifico dimostrerebbe di rispettare la libertà di autodecisione dell'uomo: ma si rivelerebbe, perciò stesso, che ponendosi contro il disegno di Dio l'uomo non può sussistere, «non esiste» più (sia che ciò venga letto onticamente; o in una prospettiva personalistica o di valore). Evidentemente qui non si accenna al problema con l'intenzione di discuterlo a fondo. Si potranno però formulare, nei confronti delle due ipotesi, almeno delle contro-domande che ne mostrino la parzialità di lettura, in rapporto alla visione cristiana complessiva. L'ipotesi dell'apocatastasi conduce in fondo nel senso di fare di Dio l'unico protagonista della vicenda: dando alla libertà con cui l'uomo si apre e si chiude di fronte a Lui, solo un valore interlocutorio, se non addirittura apparente. L'ipotesi dell'annichilazione conduce essa pure per dei vicoli ciechi: in quanto assegna alla libertà dell'uomo un potere illimitato, che se giunge all'autodistruzione potrebbe anche giungere all'autocreazione; oppure in quanto non rispetta veramente la natura della nostra libertà di potersi autodefinire in maniera radicale ed ultimativa, perciò di fronte a Dio. A meno di far ricadere ancora una volta il discorso su Dio stesso e la sua decisione: ma, in tal caso, si riproporrebbe la domanda se veramente anche l'uomo sia a suo modo protagonista ed abbia «consistenza» davanti a Dio; o se Dio, in definitiva, non sia l'unico protagonista arbitrario dell'intera vicenda storico-escatologica.
Così l'affermazione *cattolica* della possibilità di un duplice esito definitivo, per quanto solo analogicamente escatologico, acquista plausibilità. Si noti che parliamo di possibilità: non di computo statistico anticipato; né tanto meno, di individuazione precisa di coloro per i quali *di fatto* tale possibilità si sia verificata o si vada verificando.

4/

Mancherebbe tuttavia un elemento essenziale alla delimitazione dell'ambito proprio dell'escatologico cristiano, se non si accordasse esplicitamente attenzione a definire il rapporto che intercorre tra l'essere-nella-risurrezione di Cristo, ed il morire dell'uomo.
Il problema non si porrà nei termini: «che cosa accade dopo la morte»; bensì nei termini: «come e a quali condizioni il morire dell'uomo è assunto nel processo escatologico di risurrezione-in-Cristo», e quindi è un «finire» che culmina nella novità escatologica definitiva. Non è infatti il morire dell'uomo come tale che determina, in maniera più o meno automatica, il suo assetto escatologico: ma la risurrezione di Cristo, in quanto diviene possibilità reale per l'uomo che vive e muore «in lui».
Ora, pur posto in questi termini, il problema non trova la sua risposta cattolica — già lo si è detto — semplicemente affermando che, comunque, il morire-in-Cristo dell'uomo non ostacola, ma viene assunto nel processo escatologico. Bisogna invece anche precisare che l'e-

scatologico è unico (non si dà dunque un'«escatologia intermedia») e che il morire dell'uomo si apre attualmente sull'unico escatologico cristiano, che è il Cristo risorto e la risurrezione-in-lui. Di qui, tra l'altro, il problema se la risurrezione-in-Cristo sia realmente «finale» (nel senso di «terminale» rispetto all'umanità, e quindi conclusiva del suo divenire storico) oppure se questa determinazione non sia, come tale, pertinente all'*eschaton* cristiano. Ove si risponda nel primo senso, sorge il problema della cosiddetta «escatologia post-mortem», come situazione escatologica non ancora risorta per il singolo individuo che muore. Al problema si è più volte fatto cenno: e, forse, una prospettiva coerente di interpretazione può esserci aperta. Se si dà come possibile in Cristo stesso una certa dialettica — a cui abbiamo accennato — tra risurrezione e parusia, per cui la seconda non supera la prima, ma — nel contempo — obiettivamente non le si identifica in quanto suppone che il rapporto tra il Risorto e la storia lasci spazio per un «avvenire» di Cristo: altrettanto si potrà dire, forse, per la dialettica tra escatologia post-mortem ed escatologia finale dell'uomo in Cristo. In un senso vero, questa non supera la prima; ma, d'altra parte, l'essere-in-Cristo-risorto di chi muore in lui, lo mantiene ancora in rapporto con il cammino di un'economia, che procede verso un compimento «finale»: e in questo senso lo fa incompiuto.
Così per esprimerci con la terminologia della celebre controversia medioevale, la beatitudine, già data, è destinata ad aumentare «intensivamente»; o, per restare in coerenza con il nostro quadro: la risurrezione-in-Cristo, per l'uomo singolo che muore «in lui», è in un senso «data» e, in un altro, non ancora compiuta.

5/

Ultimo problema da prendere, a questo punto, in considerazione sarà quello del «purgatorio». Bisognerà domandarsi se e come esso si riferisca alla situazione escatologica definitiva dell'uomo-in-Cristo; oppure se si ponga ancora al di qua dell'escatologico come tale, mettendo piuttosto in rilievo il senso del morire-in-Cristo, che è un con-morire nella morte del Signore e può rappresentare, a questo titolo, anche l'ultima possibilità per l'uomo di purificazione-liberazione dal peccato. Non c'è infatti un morire in Cristo che non sia sempre obiettivamente un morire, nella morte stessa, al peccato. Perché nell'ora della morte l'uomo già unito a Cristo possa morire totalmente «nel Signore», bisogna che questa morte stessa rappresenti per lui anche la possibilità ultima e radicale di morire al peccato. Ma proprio per questo, una simile situazione non domanda forse di essere pensata piuttosto al limite dello «status viae», vissuta da un uomo ancora «viator», perché ancora chiamato a «morire in Cristo», in vista della risurrezione? Così si spiegherebbero con coerenza sia i «suffragi» che le «indulgenze»: testimonianze di una coscienza della chiesa pellegrinante di dover sorreggere ancora un fratello condividendo con lui «il fardello» (Gal 6, 2) nella carità; ed estendendogli la «potestas clavium», quella stessa che «presiede» alla «metanoia» del cristiano peccatore.

III/ PROPOSTA PER L'ARTICOLAZIONE DI UNA TRATTAZIONE DI ESCATOLOGIA CRISTIANA

Trarremo dalle riflessioni precedenti alcune semplici indicazioni in funzione di una trattazione istituzionale.
Ci sembra che essa debba anzitutto risolvere due questioni pregiudiziali. La prima è di fondo: si connette col problema se un discorso di escatologia cristiana sia contenutizzabile o no; se abbia dei contenuti o ne sia privo. È chiaro che solo la risposta affermativa, nel primo senso, potrebbe legittimare l'ipotesi di un trattato di escatologia cristiana.
La seconda questione è di tipo prevalentemente organizzativo: e riguarda l'opportunità di una trattazione autonoma di escatologia cristiana, una volta che i suoi contenuti fossero individuati come sostanzialmente cristologici ed antropologici (ecclesiologici). Noi condividiamo certo, questo tipo di lettura dell'escatologico cristiano: riterremmo tuttavia che si diano delle ragioni obiettive per non optare senz'altro per la risoluzione del trattato in quelli rispettivamente di cristologia e di antropologia (ecclesiologia). Esse sono secondo noi soprattutto la «nodalità» tipica di questo discorso e il rilievo che si deve dare alla caratteristica del discorso cristiano sull'escatologia di riferirsi ad un «escatologico» determinato, e di presentarsi, pertanto, come contenutizzato. Né si potrà dimenticare l'itinerario storico di questo capitolo della teologia e la complessità effettiva che esso comporta, sia per quanto ri-

guarda il livello di ricerca sia il livello dell'esposizione.
Quanto all'impostazione vera e propria del trattato, noi la articoleremmo nelle tre seguenti sezioni.

a) *L'escatologico cristiano in Cristo*

Si tratta del Cristo risorto: ma si studierà particolarmente il senso della sua parusia (ritorno, seconda venuta) ed il senso del «giudizio».

b) *L'escatologico cristiano nell'uomo* (o anche: l'uomo nella parusia del Signore risorto)

Troveranno qui luogo il capitolo sulla *risurrezione-in-Cristo* e quindi sulla «beatitudine» (o sulla «vita eterna») dell'uomo; e il capitolo sulla *«risurrezione»-in-separazione-da-Cristo:* quindi sulla «dannazione» o sulla «morte seconda» dell'uomo.
Va da sé che parlando dell'uomo-in-Cristo (o in-separazione-da-lui) non facciamo un discorso individualistico. Ne parliamo sinteticamente: vale a dire, includendovi tutte le dimensioni proprie dell'essere in Cristo (perciò anche la dimensione «ecclesiale», storica, cosmica, ecc.).

c) *L'escatologico cristiano e il morire dell'uomo*

Si dovranno svolgere due capitoli: il primo, sul morire dell'uomo come *passaggio immediato alla situazione definitiva* (in Cristo o in separazione da Lui); il secondo, sul dogma del «purgatorio» ed il suo significato.

BIBLIOGRAFIA

In consonanza con la natura introduttiva del contributo, ci si limiterà a fornire solo qualche indicazione di carattere generale:

1/

La storia della «riscoperta» dell'escatologia, si potrà vedere riesposta ad es. in: O. CULLMANN, *Il mistero della Redenzione nella storia*, Bologna 1966, pp. 31-78, o in: J. MOLTMANN, *Teologia della Speranza*, Brescia 1970, pp. 33-91.

2/

Per la puntualizzazione delle ricerche in campo cattolico, i momenti critici fondamentali ci sembrano segnati dai seguenti interventi: M. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen*, München 1948 (trad. it.: *I Novissimi del mondo e della Chiesa*, Alba 1969; *I Novissimi di ogni uomo*, Alba 1970); Y. M. CONGAR, *Le purgatoire* (lezione delle giornate di Vanves, 1949: pubblicato in: *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956); H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, in: *Fragen zur Theologie Heute*, Einsiedeln 1958 (trad. it.: *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967); K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln 1960, pp. 401-428 (trad. it.: *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, pp. 399-440).

3/

Diamo infine indicazione di alcuni bilanci orientativi degli studi recenti: G. OGGIONI, *Il problema escatologico del Cristianesimo*. Bibliografia (ragionata), in: *Problemi e orientamenti di teologia Dommatica*, vol. II, Milano 1957, pp. 960-974; R. GABÀS-PALLÀS, *Escatologia protestante en la actualidad*, Vitoria 1964; T. RAST, *L'eschatologie*, in: *Bilan de la Theologie du XX Siècle*, vol. II, Tournai-Paris 1970, pp. 501-519; G. MOIOLI, *Dal «De Novissimis» all'Escatologia*, in: ScuolC 101, 1973, 553-576; G. GRESCHAKE-G. LOHFINK, *Naher-wartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1975.

ESEGESI

BRUNO MAGGIONI

I/ L'ESEGESI E IL SUO STATUTO TEOLOGICO. - II/ TRE RIFLESSIONI INTORNO ALL'ESEGESI SCIENTIFICA: 1/ Dato teologico e orizzonte culturale nell'elaborazione del metodo esegetico. 2/ Esegesi scientifica e convinzioni teologiche. 3/ Scientificità e fede. - III/ L'ITINERARIO ESEGETICO: 1/ Critica del testo. 2/ Analisi letteraria. 3/ La ricerca delle fonti. 4/ La storia delle forme e lo studio della tradizione orale. 5/ La storia della redazione. 6/ La critica storica. 7/ Verso una lettura strutturalista?

I/ L'ESEGESI E IL SUO STATUTO TEOLOGICO

Per esegesi si intende la ricerca del significato del testo biblico. Il vocabolo «esegesi» (dal greco *exegesis*) significa appunto spiegazione. Si tratta di interpretare un testo letterario (la Bibbia) nel contempo simile e diverso da ogni altro testo letterario. Simile: scritto da uomini che si sono serviti dei metodi, degli strumenti e

delle categorie del loro tempo. Diverso: nella convinzione della sinagoga e della chiesa trasmette una parola di Dio. Già questo fa comprendere che la ricerca del significato della Bibbia seguirà metodi in parte comuni e in parte singolari rispetto alla ricerca del significato di ogni altro testo letterario dell'antichità.

1/ Lo statuto teologico dell'esegesi

Un metodo interpretativo si può considerare corretto unicamente se adeguato all'oggetto che intende interpretare. Se dunque si riconosce per fede il carattere divino e umano della Scrittura, ne segue che l'interpretazione deve tenere conto di ambedue le dimensioni: principi interpretativi deriveranno dall'uno e dall'altro aspetto, e dovranno integrarsi e armonizzarsi, anche se nel processo interpretativo sarà metodologicamente utile tenerli distinti.
Si comprende poi come la definizione più precisa del metodo interpretativo non è semplicemente legata al duplice carattere — divino e umano — sopra accennato, ma al modo concreto di concepire il rapporto fra i due elementi in questione. La posizione dell'esegeta varia in dipendenza dell'importanza e del valore che egli attribuisce all'uno o all'altro dei due aspetti della Scrittura. C'è la posizione limite di chi concepisce la Bibbia come uno scritto dettato da Dio (e quindi rifiuta ogni esegesi scientifica) e c'è la posizione di chi concepisce la Bibbia come un puro prodotto dell'uomo (e quindi ritiene l'esegesi scientifica esauriente).
Ma pur senza cadere in casi limite basta una cattiva distribuzione di accenti per turbare l'equilibrio, come — ad esempio — una insufficiente teoria dell'ispirazione, causa non ultima di molte resistenze che l'esegesi scientifica ha incontrato da parte della teologia.
In particolare la giustificazione di un metodo esegetico (ma anche la sua caratterizzazione e i suoi limiti) dipende, in ultima analisi, da una triplice considerazione: sulla rivelazione, sulla ispirazione e sul rapporto Scrittura-tradizione e chiesa. È all'interno di queste tre coordinate che l'esegesi trova il suo statuto teologico.
La Rivelazione: una parole di origine divina, ma insieme radicata nella storia della quale ha assunto l'espressione, i condizionamenti e il divenire; una parola risuonata in un tempo determinato e dentro una cultura determinata, eppure con la pretesa di parlare agli uomini di ogni tempo e di ogni cultura.
L'ispirazione: Dio utilizza gli autori umani con la loro intelligenza e la loro libertà, nel più ampio rispetto della loro personalità letteraria (cfr. *Dei Verbum,* 11). Dio e l'uomo non hanno agito come due autori uno accanto all'altro, ma piuttosto come uno dentro l'altro, e hanno cooperato alla produzione di un *unico* testo con un solo significato. Per questo se vogliamo capire bene ciò che Dio ha voluto comunicarci, dobbiamo ricercare «con attenzione ciò che gli agiografi hanno inteso significare» (*Dei Verbum,* 12). Anche se — e questo in forza della convinzione che Dio è l'autore dell'intera Bibbia — il significato della Bibbia è maggiore del significato di ogni singolo passo e di ogni singolo libro.
La chiesa, ovverossia il rapporto Scrittura-tradizione-comunità-magistero: non è nostro compito delineare un rapporto così complesso (cfr. *Dei Verbum,* 10); ci basterà dire che la Scrittura è, da una parte, la norma a cui tutto deve rapportarsi; tuttavia, dall'altra, non vive senza una tradizione, una comunità di fede e un Magistero.

2/ Due ordini di principi interpretativi

Abbiamo detto che i principi interpretativi derivano sia dalla dimensione divina che dalla dimensione umana della Scrittura. Dalla prima derivano l'unità della Bibbia, il suo orientamento verso il Cristo, la concordanza d'ogni verità particolare con la totalità della rivelazione (*analogia fidei*), la sua relazione col Magistero della chiesa (cfr. *Dei Verbum,* 12b). Ognuno comprende quanto carichi di influenza sull'esegesi in senso globale (non però ugualmente su tutte le tappe dell'itinerario esegetico) siano queste convinzioni. Ma se è vero che Dio parla parole umane, allora è altrettanto vero che la Scrittura deve essere compresa ricorrendo a tutti quei metodi di analisi letteraria e storica che siamo soliti usare per interpretare qualsiasi documento letterario del passato: soggetta dunque a una interpretazione scientifica, che applica al testo le leggi del normale discorso umano; ogni libro della Bibbia andrà letto e compreso entro il contesto culturale (sociale, concettuale e esistenziale) che l'ha visto nascere. Sta qui la giustificazione (e il limite) dell'esegesi scientifica e dei metodi di cui essa si avvale. Ne danno testimonianza documenti autorevoli come l'enciclica di Pio XII *Divino afflante Spiritu* (30 settembre 1943), l'istruzione della Commissione biblica *De historica Evangeliorum veritate* del 21 aprile 1964, e la costituzione conciliare *Dei Verbum* (12 e 25).

3/ La complessità dell'esegesi

Tre sono le domande fondamentali da porre al testo biblico: come si presenta il testo nella sua obiettività e che cosa dice esattamente? è vero ciò che riferisce? quale messaggio rivela a me oggi?
La domanda a cui tutto si finalizza è senza dubbio la terza. Ciò che della Scrittura interessa alla fede è certamente il suo messaggio (è parola di Dio rivolta a ogni uomo). Ma non si giunge correttamente al terzo interrogativo senza passare attraverso i primi due. Ogni affrettato ricorso allo Spirito contro la lettera del testo è contemporaneamente un tradimento della Parola e delle leggi del parlare umano: infedele a Dio e all'uomo. «Il senso *per me* che dalla Bibbia promana non può non passare attraverso il senso *per loro*: la attualità della Parola è attualizzazione, cioè trasferimento al presente, di un significato che è *apparso* ed è stato vissuto nel passato, prolungamento di validità, ancor oggi, di un senso che si è già manifestato» (A. Rizzi, *Teologia della liberazione. Spunti correttivi*, in: RTM 18, 1973, 189). Tanto più che all'interno della Bibbia stessa c'è già uno spessore esistenziale e attualizzante (per esempio una attualizzazione delle parole di Gesù da parte delle primitive comunità cristiane), che non raramente ci offre la direzione in cui proseguire.
Intravediamo la complessità dell'esegesi se osserviamo che le tre domande appartengono a piani diversi e richiedono, dunque, metodologie diverse. Nelle prime due studiamo il testo come un oggetto e ci poniamo al di fuori di esso, nella terza ci poniamo invece, per così dire, dentro il testo stesso.
Ma è grande la differenza anche tra la prima e la seconda domanda: nella prima ci poniamo a livello della *letteralità* del testo (e dunque si esige un metodo di analisi letteraria), nella seconda piuttosto al livello dell'*avvenimento* raccontato (e dunque si esige un metodo di critica storica).

4/ Esegesi e ricerca storica

A questo punto può essere di qualche utilità una precisazione (che può aiutare a evitare confusioni metodologiche che alle volte si avvertono): l'esegesi non è anzitutto ricerca storica, ma conoscenza di quanto dice un testo. In linea di massima si possono compiere su di un testo due operazioni differenti: si può spiegarlo e si può adoperarlo come fonte storica. Nel primo caso, ciò che direttamente interessa è il testo in sé e quanto esso racconta, e questa è propriamente l'esegesi; nel secondo caso, ciò che direttamente interessa è la storia, e il testo è piuttosto un mezzo, una fonte che serve a ricostruirla, e questa è propriamente la ricerca storica.
L'esegeta e lo storico si differenziano dunque nel modo di porsi di fronte a un testo, e questo comporta anche una differenza di metodo oltreché di interesse. Quando parliamo di critica storica non intendiamo confondere esegesi e ricerca storica: la critica storica, come noi la intendiamo, è una tappa verso il significato del testo. Quanto affermato non impedisce ovviamente che l'esegeta e lo storico possano avere molto in comune e che il loro lavoro possa avere profondi contatti.

II/ TRE RIFLESSIONI INTORNO ALL'ESEGESI SCIENTIFICA

Dopo aver giustificato l'esigenza dell'esegesi e averne presentato globalmente la funzione (e prima di passare a descriverne le articolazioni: l'itinerario esegetico), crediamo opportuno soffermarci su tre riflessioni.

1/ Dato teologico e orizzonte culturale nell'elaborazione del metodo esegetico

Lo sforzo di spiegare la Bibbia è un fatto costante (è già presente all'interno della stessa Bibbia dove autori più recenti riprendono e interpretano gli scritti anteriori), ma i metodi e le tecniche interpretative variano in continuazione. Anche un rapido sguardo alla storia dell'esegesi può accorgersi che due sono gli elementi che entrano continuamente in gioco: un elemento teologico e un elemento culturale (cfr. P. Grelot, *La Bible parole de Dieu*, Paris 1965, pp. 191-192).
Possiamo considerare l'elemento teologico come una costante, nonostante abbiamo già intravisto che anche qui c'è un quoziente di variabilità non indifferente: il modo di concepire la rivelazione, la ispirazione e la verità della Scrittura, il rapporto Scrittura/tradizione sono suscettibili di chiarificazione e di approfondimento, e tutto questo influisce grandemente nell'elaborazione del metodo esegetico. Ma sta di fatto che la convinzione che la Bibbia sia parola di Dio e dell'uomo è il dato costante e fondamentale della fede nella chiesa. Possiamo invece considerare l'orizzonte culturale entro il

quale la lettura biblica avviene come la variabile. Le prime comunità cristiane hanno letto l'Antico Testamento alla luce della loro fede in Cristo, ma anche servendosi delle tecniche esegetiche rabbiniche, come più tardi l'esegesi ha improntato i suoi procedimenti all'allegorismo alessandrino, alla retorica latina, e così via (cfr. P. GRELOT, *o.c.*, p. 223).

L'orizzonte culturale non offre solo la possibilità di inventare nuovi strumenti di indagine, ma molto di più: offre interessi, provocazioni, mentalità, possibilità di porre al testo nuove questioni.

L'orizzonte culturale entro il quale avviene oggi la lettura della Bibbia è caratterizzato da un vivo senso della storia, dal risveglio dello spirito critico e scientifico, dalla riflessione sul senso dell'esistenza e, più recentemente, da un particolare interesse per la componente sociopolitica. Si comprende allora come il metodo storico (un complesso di metodi di analisi letteraria e storica che si caratterizzano per la loro esigenza di scientificità) sia sorto in questo nostro orizzonte culturale e non prima, e come esso pretenda corrispondere sia alla struttura storica della rivelazione e alla natura dei documenti biblici, sia anche alla odierna comprensione dell'uomo. Se dunque oggi si fa una lettura critica e scientifica della Bibbia non è soltanto perché ciò è esigito dalle nostre attuali conoscenze intorno alla natura della parola, ma anche perché ciò corrisponde allo spirito e rientra nelle possibilità dell'uomo contemporaneo, che ha elaborato determinati strumenti per una lettura dei testi. Il che significa che l'esegesi non è mai un itinerario concluso, non soltanto perché inesauribile è la Parola che intende spiegare, ma anche perché gli strumenti investigativi sono continuamente perfettibili e perché nuovi dati possono sempre apparire.

2/ Esegesi scientifica e convinzioni teologiche

Un problema di grande importanza è il rapporto — che alle volte è di conflitto — tra l'esegesi scientificamente condotta e la teologia, la lettura degli esegeti e la lettura del Magistero.

In linea di principio non ci dovrebbe essere conflitto, ma di fatto i nuovi metodi dettero luogo, in un passato anche recente, a vivaci discussioni sulla loro conciliabilità col concetto cattolico di ispirazione. E provvidenziale fu in proposito l'enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943) prima, e l'istruzione della Commissione Biblica sulla storicità dei vangeli (1964) poi. La critica storica poneva in questione, ad esempio, le vedute tradizionali circa gli autori dei vari libri, e questo sembrò porre automaticamente in questione la stessa dottrina dell'ispirazione. A crederlo non furono solo i teologi, ma spesso anche gli stessi critici. E questo spiega le polemiche, i rifiuti e le resistenze. In realtà «si erano confusi tra loro due diversi ordini di affermazioni: si capì, cioè, solo lentamente che l'enunciato "il Pentateuco contiene la parola di Dio per noi" è del tutto indipendente dal fatto che quel libro sia stato composto da Mosè o da un numero considerevole di autori sconosciuti e disseminati lungo vari secoli» (N. LOHFINK, *Esegesi biblica in cambiamento.* Un esegeta puntualizza la sua scienza, Brescia 1973, p. 47).

Come si vede, la ricerca scientifica può aiutare la teologia a purificare le proprie conoscenze e a rivedere le proprie sintesi. D'altra parte, è ugualmente vero che la teologia può indurre l'esegesi ad essere più guardinga, ad accettare i propri limiti (l'esegesi raggiunge la «lettera» del testo, ma è solo una lettura globale e di fede che ne fa esplodere «lo spirito»), a disincagliare i metodi dai loro indebiti presupposti filosofici (e quindi a mostrare come certe conclusioni ritenute unicamente frutto di ricerche rigorose e scientifiche siano in realtà debitrici di precomprensioni ideologiche).

3/ Scientificità e fede

Il fatto è che nonostante le apparenze — il metodo è metodo, si direbbe, e quindi che l'esegeta sia credente o meno è indifferente — la ricerca esegetica nella sua globalità non è neutrale, almeno in alcuni momenti del suo itinerario (un conto, certo, è la critica testuale, un conto è l'analisi letteraria, un conto la valutazione della storicità di un racconto: si pensi, ad esempio, alla risurrezione del Cristo). «Il metodo storico-critico non poggia su se stesso, ma suppone a sua volta una più larga visione della realtà esistente» (N. LOHFINK, *o.c.*, p. 63). Esempio: se un esegeta lavora con una visione della realtà in cui né Dio né il miracolo sono in linea di principio ammessi, di fronte ai dati evangelici si comporta in modo assai diverso di un altro esegeta per il quale Dio e il miracolo sono nozioni reali (cfr. N. LOHFINK, *o.c.*, p. 63). L'esegesi è una scienza, ma deve essere responsabilmente assunta nella fede. Scienza e fede sono i due poli entro i quali si deve compiere una responsabile interpretazione della Scrittura nel nostro tempo (cfr. R.

PESCH, *Esegesi moderna.* Che cosa resta dopo la demitizzazione, Brescia 1970, p. 7).
Si comprende anche, a questo punto, come ci possano essere, in concreto, delle tensioni tra la scienza esegetica svolta liberamente e il riconoscimento del magistero ecclesiastico. Non vogliamo entrare nei dettagli della questione. Possiamo però dire che il magistero è più impegnato sul senso globale, cioè in una lettura che va oltre la precisa esegesi dei testi. Diciamo che la lettura del magistero utilizza particolarmente quei principi (l'unità della Scrittura, l'analogia della fede, l'orientamento verso il Cristo) che abbiamo derivato dall'origine divina della Bibbia. Ciò significa che l'esegeta cattolico si muove, per così dire, *globalmente* all'interno della interpretazione autorevole della chiesa, ma non è che egli si riferisca al magistero in forma metodica nel suo lavoro. Del resto, è noto che il magistero ben raramente si è impegnato sul senso dei singoli testi. Così l'esegeta cattolico, nonostante il suo legame col magistero, non viene ostacolato nella sua concreta ricerca scientifica. D'altra parte, è anche vero — a rovescio — che la ricerca esegetica, in un certo senso, precede la lettura del magistero, e in tal modo svolge una funzione critica importante: «è compito degli esegeti contribuire... alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della Sacra Scrittura, fornendo i dati previ, dei quali si maturi il giudizio della Chiesa» (*Dei Verbum,* 12).

III/ L'ITINERARIO ESEGETICO

L'esegesi si serve di un'ampia gamma di materie ausiliarie (il vasto campo dell'orientalistica, le lingue, la geografia, l'archeologia, la storia, la religione). L'esegeta non potrà essere uno specialista in tutti questi campi. Sarà però in grado di servirsi dei risultati degli specialisti. Queste conoscenze generali e collaterali costituiscono, in un certo senso, una tappa previa al vero e proprio itinerario esegetico, tuttavia sono di grande importanza. Permettono di riportare il testo nel suo ambiente generale circostante: ambiente linguistico, storico e religioso. E questo aiuta a farci in qualche modo contemporanei dell'opera che leggiamo, rendendoci insieme consapevoli della distanza che separa la nostra situazione dalla sua. Inoltre tali conoscenze hanno fatto sempre più comprendere che la Bibbia non è un libro isolato all'interno di un mondo estraneo, ma un libro profondamente incarnato (pur possedendo una innegabile originalità) nel suo tempo e nel suo ambiente.
Sono di diretta competenza dell'esegeta le *questioni introduttive:* quando, dove, da chi e per quali destinatari i libri sacri furono scritti: in quali circostanze e servendosi di quali fonti: che edizioni e rifacimenti hanno subito. Tutti questi interrogativi sono direttamente funzionali alla comprensione dei testi: non riguardano più, come invece sopra, l'ambiente generale circostante, ma quell'ambiente particolare che direttamente coinvolge il testo. La risposta a simili interrogativi non è offerta, per lo più, direttamente dai testi, ma deve essere cercata all'interno di essi mediante accurate analisi sul contenuto e sulla forma. Da qui il sorgere di diverse metodologie di indagine (indicate nel loro insieme come «metodo storico-critico»), che si sono via via precisate e ordinate in una specie di itinerario, il cui scopo è quello di ricostruire un testo sicuro, studiarne i criteri linguistici, l'ambiente politico, culturale e religioso, la composizione, le dipendenze.
Non è nostro compito descrivere qui particolareggiatamente le tecniche e gli strumenti di cui i diversi metodi si avvalgono, ma più semplicemente descrivere le varie tappe del procedimento (secondo uno schema che rispecchia, in linea di massima, l'itinerario di un esegeta al lavoro), dandone la giustificazione, gli scopi e un minimo di valutazione.
Critica del testo (che testo abbiamo fra le mani?), analisi letteraria (come si presenta il passo in questione?) e critica storica (come si situa nella vita del popolo di Dio e qual'è il suo valore storico?) sono i tre momenti nodali a cui tutti gli esegeti fanno riferimento nel loro lavoro. Ma nella realtà concreta l'itinerario è molto più complesso, procedendo secondo interrogativi e articolazioni che non tutti gli esegeti ordinano allo stesso modo. Da parte nostra ci riferiamo particolarmente — ovviamente semplificando molto — alle sintesi di H. ZIMMERMANN (*Neutestamentliche Methodenlehre,* Stuttgart 1967; trad. it. Torino 1971) e di CH. PERROT (*La lecture d'un texte évangelique,* in: AA. VV., *Le Point Theologique,* vol. 2, Paris 1972) per il Nuovo Testamento, e di W. RICHTER (*Exegese als Literaturwissenschaft,* Göttingen 1971) per l'Antico Testamento.

1/ Critica del testo

Il suo scopo è quello di ricostruire il più esattamente possibile il testo originario. Ciò avviene ricostruendo la storia della trasmissione di un

testo e inventariando tutte le sue varianti, per poi confrontarle e valutarle, così da individuare la dizione più attendibile, gli eventuali elementi parassitari introdottisi successivamente, e i difetti imputabili ad accidenti di trasmissione. È un lavoro molto complesso, e il lettore può farsene facilmente un'idea scorrendo, ad esempio, la chiara esposizione di H. ZIMMERMANN (*Metodologia del Nuovo Testamento*, *o.c.*, pp. 23-67) o di H. CAZELLES (*Ecriture, Parole et Esprit*, Paris 1970, pp. 119-134). È un lavoro che procede mediante continue valutazioni e scelte — non raramente incerte — sulla base di criteri esterni (i testimoni più autorevoli, le versioni, le citazioni) e di criteri interni (ad es.: la lezione più difficile è spesso la più originaria; la lezione più breve è generalmente preferibile alla più lunga, soprattutto se quest'ultima appare come una esplicitazione della precedente o una sua armonizzazione con passi paralleli; la lezione più attendibile è quella da cui si possono poi spiegare le varianti ecc.).

Ma oltre che alla ricostruzione del testo originario, lo studio della trasmissione del testo conduce alla constatazione che esso è «una realtà viva». Specialmente nella tradizione israelitica e giudaica, ma in una certa misura anche in quella neotestamentaria e cristiana, il testo non solo viene trasmesso, ma anche interpretato e attualizzato: questo appare con evidenza, ad esempio, nelle versioni. È dunque chiaro che fra il testo e il lettore «interviene una comunità che vive, che ricopia la sua propria storia interpretandola» (L. DEROUSSEAUX, *Un itinéraire exégétique*, in: AA. VV., *Le langage de la Foi dans l'écriture et dans le monde actuel*, Paris 1972, p. 31).

2/ Analisi letteraria

Ricostruito il testo, lo si deve lasciar parlare, ma per ottenere questo occorre sollecitarlo. È il momento dell'analisi letteraria, che abbraccia una gamma molto ampia di operazioni. Si tratta di andare dal testo alla sua origine, per poi ritornare al testo: un succedersi di lettura sincronica-diacronica-sincronica.

Il primo incontro col testo non ha lo scopo di tradurlo (e quindi di ritenerlo già compreso), ma piuttosto di aprirlo e problematizzarlo, accumulando interrogativi, problemi e difficoltà, e mettendo in luce le diverse possibilità di senso che i vocaboli e le frasi racchiudono. Tradurre è già interpretare, e dunque chiudere il senso di un testo: al contrario, qui si vuole mantenerlo aperto. La scelta fra i diversi sensi possibili avverrà soltanto in seguito, dopo aver avvicinato il testo da prospettive differenti.

I commentari di tipo classico sono soliti accumulare osservazioni sul vocabolario, la sintassi e lo stile; riferimenti e paralleli biblici ed extrabiblici; annotazioni sul genere letterario, le articolazioni del pensiero e i principali temi teologici. Sono dunque ricchi di dati e di osservazioni, a cui è bene attingere. Ma per lo più cadono nell'errore metodologico di sovrapporre le diverse tappe dell'itinerario esegetico: si passa indifferentemente dal piano letterario a quello storico, da osservazioni propriamente di esegesi a osservazioni più propriamente ermeneutiche.

Stando sempre al livello di una prima lettura sincronica del testo (che ha principalmente lo scopo — anche se non unico — di descriverlo e di inventariare gli elementi utili per i successivi processi) crediamo si debbano privilegiare tre aspetti.

a) Come suggerisce W. Richter — che pone questo aspetto all'inizio dell'itinerario esegetico (*o.c.*, p. 44) — occorre anzitutto mettere in luce l'unità o il carattere composito del testo. I criteri per questa analisi — molteplici, di diverso valore e quindi da attentamente valutare — sono, ad esempio, i seguenti: la presenza di doppioni e ripetizioni, tensioni e contraddizioni; la presenza o l'assenza, nelle differenti sezioni del testo, dei medesimi caratteri stilistici, ecc. Si comprende facilmente come questo lavoro sia importante per individuare eventuali fonti, tradizioni o, comunque, unità preesistenti.

b) È nota l'importanza di studiare il genere o i generi letterari del testo che si vuole comprendere. Si tratta, per lo più, di individuare le piccole unità che lo costituiscono e di studiare la loro forma. Va raccolto l'invito di W. Richter a distinguere la forma e il genere: la prima riguarda l'individualità del testo, il secondo lo situa in una tipologia. La precedenza è da dare allo studio della forma delle singole unità: quando due o più di queste forme convengono nella medesima struttura, o struttura apparentata, si potrà parlare di genere. La forma rivela la fisionomia individuale del testo; il genere riporta questa forma in una situazione generale, in un ambiente culturale.

c) Da alcuni anni ormai l'esegeta è attento ad analizzare le «strutture» dei testi. Non parliamo qui delle strutture profonde (e cioè della vera e propria lettura strutturalista, di cui faremo un cenno più avanti), ma piuttosto delle strutture di superficie, quali, ad esempio, gli

agganci, le riprese, le correlazioni interne di un passo. Si considera il testo come un insieme di parti connesse fra loro. Questa analisi fu dapprima intrapresa quasi esclusivamente per scoprire l'unità o il carattere composito di un testo (cfr. sopra), ma ora la si usa anche positivamente per scoprire il senso della composizione: le disposizioni, le connessioni o gli strappi rivelano, appunto, un senso.

3/ La ricerca delle fonti

Dopo una prima lettura fondamentalmente sincronica (che ha offerto una prima comprensione del testo — ancora però provvisoria — e che ha fornito alcuni elementi per proseguire) si passa a una lettura diacronica. Il primo passo che ci porta al di là dell'attuale composizione del testo è la ricerca delle sue fonti letterarie. Un esempio noto anche ai profani è quello sinottico. Per «fonti» intendiamo sia gli eventuali complessi già letterariamente fissati che sono all'origine di un libro; sia quelle tradizioni — in tutto o in parte ancora a livello orale, ma comunque, già ordinate in complessi omogenei e con una loro precisa fisionomia — confluite poi in un testo letterario.
Di queste fonti si definiscono i contorni e se ne studia l'origine, l'ambiente, il pensiero e la storia.
C'è un rischio: quello di passare da un'analisi letteraria a una valutazione storica: confondere cioè il contenuto della fonte (per esempio il «residuo» di una pericope evangelica, che si è spogliata delle aggiunte e delle successive interpretazioni e che si ritiene all'origine della redazione sinottica) con il dato storico. In realtà, l'arcaicità letteraria non equivale a storicità. Da una parte, infatti, la fonte può già essere una interpretazione del dato storico; dall'altra, gli elementi confluiti successivamente possono avere una loro arcaicità e possedere un loro grado di attendibilità storica.

4/ La storia delle forme e lo studio della tradizione orale

Con la ricerca delle fonti si è andati oltre l'attuale stesura del testo, ma si è rimasti pur sempre all'interno di una tradizione già sviluppata. I critici elaborarono perciò un metodo per fare un passo ulteriore e raggiungere la «preistoria» del testo, cioè quello stadio della tradizione orale in cui le singole unità si formarono e circolarono sparse. È il metodo per lo più conosciuto sotto il nome di «storia delle forme» (*Formgeschichte*), denominazione che pensiamo derivare dall'opera di M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*), ma che non indica molto bene tutto il contenuto del metodo: altri preferiscono parlare di «critica morfologica» o «analisi delle forme».
Fondatori del metodo applicato ai vangeli furono M. Dibelius con l'opera sopra citata (Tübingen 1919), K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919) e R. Bultmann (*Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1921). Il metodo non è applicabile solo ai vangeli, ma anche — in misura più o meno grande — ad altri libri. Comunque noi, per descrivere i criteri e il procedimento, ci riferiamo alla sua applicazione ai vangeli.
P. Benoit in un suo studio molto citato (*Reflections sur la Formgeschichtliche Methode*, in: RB 1946, 481-512) elenca quattro principi che reggono il metodo. Un principio di critica letteraria: i vangeli non sono composizioni omogenee (il quadro topografico e cronologico è, ad esempio, cornice tardiva), ma collezioni di piccole unità, che una volta tolte dal quadro evangelico si lasciano classificare in gruppi omogenei e definiti; lo studio primitivo è rappresentato da queste unità che sono nate, hanno circolato sparse e si sono sviluppate secondo le leggi della letteratura popolare; sono dunque queste unità l'espressione della fede della comunità a quel livello di tradizione.
Un principio di critica storica: la comunità non fissò i ricordi per scopo storico o biografico, ma per servire i bisogni concreti della sua vita e della sua crescita; i vangeli dunque non sono biografie ma testimonianze di fede, e questa fede pasquale influì sulla tradizione di Gesù al punto che storia e teologia non sono più districabili.
Un principio sociologico: autore di queste unità primitive, che poi confluirono nei vangeli, non furono gli evangelisti e neppure personalità apostoliche ben definite, ma piuttosto la comunità.
Infine un principio (ovviamente non apertamente confessato, ma rintracciabile nel lavoro di questi critici e nel loro modo di trattare i tre principi precedenti) di ordine filosofico-razionalistico: il rifiuto di ogni elemento soprannaturale.
Come si vede, si tratta di un intreccio di criteri metodologici e di pre-giudizi ideologici, e questo spiega il lungo rifiuto posto dalla esegesi cattolica. Ma poi il metodo si è progressivamente liberato dai suoi presupposti ideologici, ed è così divenuto uno strumento di analisi che

anche gli esegeti cattolici utilizzano largamente. Del resto, non solo fu abbandonato il quarto principio, ma anche gli altri tre furono in misura più o meno grande ripensati. Fu criticato lo scetticismo storico dei critici morfologici. Le leggi della tradizione orale non sono semplicemente riconducibili alle leggi della letteratura popolare: H. RIESENFELDT (*The Gospel Tradition and its Beginnings*, London 1957) e B. GERHARDSSON (*Memory and Manuscript*, Uppsala 1961) hanno sostenuto che la tradizione dei detti di Gesù è assimilabile alla tradizione rabbinica, fedele e rigida; ma forse è meglio dire che la tradizione cristiana ha caratteristiche sue proprie, comunque non riducibili alla letteratura popolare, come invece si voleva. Né è pensabile una comunità anonima e creatrice.

Il procedimento si articola in quattro operazioni.

a) Si isolano le unità dal loro quadro redazionale, e poi si catalogano in base alla loro forma letteraria.

b) Si determina il loro ambiente vitale (*Sitz im Leben*), cioè l'ambiente e gli interessi in cui e per cui le unità presero vita. Si suppone un legame tra forma letteraria e situazione, e viceversa. È noto che in questa operazione i metodi di Dibelius e di Bultmann differiscono. Il primo va dalla storia al testo, e cioè studia dapprima la vita della comunità e le funzioni di parola che in essa vi si svolgono, passando poi in un secondo momento a collocare le diverse forme letterarie in quelle funzioni. Il secondo va invece dal testo alla storia (ed è in questo preferibile): parte cioè dalle forme letterarie e dalle loro caratteristiche, deducendo poi da queste la funzione che svolgevano nella comunità.

c) Si seguono queste unità nel loro cammino, dall'ambiente di origine ai vangeli, mettendo in luce tutti quegli indizi che rivelano i cambiamenti sopravvenuti nel corso della loro trasmissione.

d) Lo studioso è spesso preoccupato, a questo punto, di valutare la storicità delle unità prese in esame. La valutazione avviene sia sulla base di elementi emersi all'interno del processo di tradizione delle unità studiate (l'ambiente di origine, gli interessi, gli influssi ecc.), sia sulla base di analogie con letterature contemporanee (giudaica ed ellenistica). Si comprende facilmente come quest'ultima operazione sia assai rischiosa, se non addirittura indebita: si passa infatti dal piano letterario a quello storico.

L'analisi morfologica che abbiamo sommariamente descritta — nonostante gli innegabili eccessi in cui è caduta — ha avuto dei grandissimi meriti, e integrata con altri metodi rimane ancora insostituibile. Ha risvegliato l'interesse per la tradizione preletteraria, e con questo non ci ha soltanto fatto conoscere meglio il processo di formazione dei vangeli, ma ci ha permesso di spingere lo sguardo molto all'indietro nella tradizione, svelandoci la vita e la fede della comunità in uno stadio precedente la stesura dei testi letterari. Ma c'è un grosso limite: si studia la storia della formazione dei vangeli, e si rischia di non dare il giusto peso alla composizione che ne è risultata: si studiano gli alberi ad uno ad uno, e sfugge l'insieme, cioè la foresta.

5/ La storia della redazione

Reagendo al limite della *Formgeschichte* — che come abbiamo notato studia la storia della formazione e perde la composizione, analizza i singoli materiali e perde l'insieme — sorse verso il 1950 una nuova corrente interessata non più alla storia della formazione del testo (le sue fonti e la sua preistoria), ma alla composizione del testo, alla sua *redazione*, da cui la denominazione di *Redaktionsgeschichte*. È del 1954 lo studio di H. CONZELMANN sull'opera di Luca (*Die Mitte der Zeit*), del 1956 quello di W. MARXSEN sul vangelo di Marco (*Der Evangelist Markus*) e del 1959 quello di W. TRILLING sul vangelo di Matteo (*Das wahre Israel*). Con questi tre lavori il metodo può ritenersi collaudato, e da allora gli studi si sono succeduti a ritmo serrato. Naturalmente il metodo non si applica solo ai vangeli, ma ad ogni altro libro nel quale la tradizione e la redazione hanno giocato un ruolo.

Il presupposto di partenza è che la composizione (per es. di un vangelo) non sia una mera compilazione di materiali preesistenti, ma una operazione intelligente che rivela un progetto e un ambiente. È questo progetto che la storia della redazione intende mettere in luce. E lo fa rilevando e valutando tutti quegli indizi che rivelano il ripensamento del materiale tradizionale compiuto dall'autore: la selezione dei materiali tradizionali, le inserzioni e le omissioni, le cuciture che legano i materiali di diversa origine, la disposizione, i sommari, i mutamenti di vocabolario ecc.

Il grande merito dell'analisi della redazione è la messa in valore del progetto teologico degli autori biblici. Ma non mancano neppure qui atteggiamenti unilaterali. Spesso questi critici

non si interessano a tutto un libro, ma unicamente a ciò che in esso vi è di tipico, di particolare rispetto alle fonti usate o alle precedenti redazioni. Crediamo invece che si debbano interrogare i testi così come sono, con tutto quello che portano, attenti sia agli elementi tradizionali che hanno assunto sia alla particolare interpretazione che ne hanno dato.

6/ La critica storica

Dopo la ricostruzione del testo e dopo l'analisi letteraria (di cui abbiamo descritto le tappe e le metodologie) che ne ricerca il senso, viene la *critica storica.* L'espressione è usata per ricoprire realtà diverse e interessi diversi. Almeno tre: la storia di un testo (stadio preletterario, composizione e successive redazioni); il rilevamento degli ambienti storici in cui il testo è nato e vissuto; il valore storico di ciò che il testo racconta. I primi due interessi rientrano sostanzialmente nelle metodologie già descritte, cioè la storia delle forme e la storia della redazione, e lì trovano i loro criteri. Il terzo è invece nettamente distinto ed esige un metodo proprio, ed è questo che noi propriamente intendiamo per «critica storica». La Bibbia è il racconto della storia della salvezza, e quindi la realtà o meno di ciò che racconta non è indifferente alla sua comprensione ed è, comunque, della massima importanza per il credente. Si pensi, ad esempio, all'importanza per la fede dei fatti della storia di Gesù. L'esegesi, che vuole comprendere i vangeli, non può sottrarsi al compito di valutarli storicamente.

Superato sia il vecchio modo liberale di porre la questione sia lo scetticismo di molti critici morfologici, la questione del valore storico dei fatti e dei detti di Gesù riportati dai vangeli è oggi riproposta in termini che giudichiamo sostanzialmente corretti. La questione basilare è quella di determinare i criteri che permettono di giungere a una attendibile valutazione storica: come distinguere i detti e i fatti originali risalenti al Gesù terreno da quelli che invece hanno la loro origine nella fede della comunità?

Nell'enumerazione dei criteri e nel peso da attribuire all'uno o all'altro i pareri sono discordi; comunque ci sembra che i più usati siano tre: il criterio della molteplice attestazione, il criterio della discontinuità (autentico è un dato evangelico che non possiamo spiegare né come derivazione dal giudaesimo né come prodotto della comunità cristiana), il criterio della conformità (all'ambiente, alle situazioni precise della vita di Gesù, alle sue caratteristiche di stile e di linguaggio).

7/ Verso una lettura strutturalista?

Le metodologie esegetiche sinora esposte — che come abbiamo visto si integrano e si correggono a vicenda — privilegiano pur sempre la prospettiva storica. Basti osservare le loro denominazioni: *storia* delle forme, *storia* delle tradizioni, *storia* della redazione... La preoccupazione storica, sia pure diversamente, è dunque presente in ciascuna. E questo è a scapito del testo colto nel suo insieme e nella sua obiettività. La preoccupazione di ritornare al testo nella sua esistenza materiale e nella sua struttura di frasi e vocaboli è alla base di una nuova lettura («strutturalista») che alcuni autori recenti hanno tentato: cfr. ad esempio i saggi e le discussioni raccolte in AA. VV., *Exégèse et herméneutique,* Paris 1971; AA. VV., *Analyse structurale et exégèse biblique,* Neuchâtel 1971 (trad. it. *Analisi strutturale ed esegesi biblica,* Torino 1973). L'applicazione di questo metodo ci sembra ancora, tutto sommato, agli inizi. E il suo uso sarebbe probabilmente facilitato se riuscisse a sbarazzarsi di un vocabolario quasi completamente inaccessibile al lettore non specialista.

Non ci è possibile descrivere qui i presupposti del metodo e le sue tecniche di procedimento, del resto non omogenee: secondo R. LACK (*Le sacrifice d'Isaac.* Analyse structurale de la couche élohiste dans Gen. 22, in: Bib 56, 1975, 1-12) sono almeno cinque i tipi di analisi che fanno un uso privilegiato della nozione di struttura. Ci accontentiamo perciò di indicare l'intenzione del metodo, il progetto. Si tratta non semplicemente di investigare le strutture di superficie (compito questo che noi abbiamo suggerito all'inizio dell'analisi letteraria), bensì di investigare le strutture profonde, o microstrutture, che presiedono, mediante la loro logica interna, alla produzione dei testi, senza che l'intenzione degli autori intervenga. Mentre finora ci si è accontentati della determinazione dei generi letterari, del *Sitz im Leben,* dei centri tematici, in una parola di una penetrazione testuale di tipo «soggettivo», si vorrebbe ora integrarla «con una investigazione della *oggettività* del racconto biblico nel suo *autoporsi*» (G. RAVASI, *Simbolo, mito e stilistica,* in: ScuolC 1976, 91). L'analisi strutturale si distingue dunque dall'esegesi tradizionale anzitutto per un netto cambiamento di prospettive: mette tra parentesi l'autore storico (la sua

intenzione, le influenze subite ecc.) per «orientare l'attenzione sul testo considerato come un tutto costruito, di cui si deve capire il funzionamento» (F. BOVON, *Lo strutturalismo francese e l'esegesi biblica*, in: AA. VV., *Analisi strutturale ed esegesi biblica*, Torino 1973, p. 19). Si comprende così come l'analisi strutturale possa essere una integrazione assai utile all'itinerario esegetico comunemente percorso. Aiuta a restituire pienamente al testo la sua realtà orizzontale: grazie ad essa il testo torna ad essere qualcosa di diverso dal riferimento alla storia della sua formazione. E può correggere l'eccessivo coinvolgimento nel testo praticato dall'esegesi esistenziale.
È così di nuovo chiaro che l'esegesi non è un itinerario concluso, e che è praticamente impossibile usare separatamente i diversi metodi.

BIBLIOGRAFIA

1/

P. GRELOT, *La Bible parole de Dieu.* Introduction théologique à l'étude de l'Ecriture Sainte. Paris 1965; ID., *L'exégèse biblique au carrefour*, in: NRT 98, 1976, 416-434; 481-511; R. M. GRANT, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, New York 1963; R. PESCH, *Neuere Exegese.* Verlust oder Gewinn?, Freiburg i. Br. 1968 (trad. it. *Esegesi moderna.* Che cosa resta dopo la demitizzazione, Brescia 1970); N. LOHFINK, *Bibelauslegung im Wandel.* Ein Exeget ortet seine Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1967 (trad. it. *Esegesi biblica in cambiamento.* Un esegeta puntualizza la sua scienza, Brescia 1973); AA. VV., *Esegesi ed Ermeneutica*, Atti della XXI Settimana Biblica, Brescia 1972.

2/

H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre.* Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 1967 (trad. it. *Metodologia del Nuovo Testamento.* Esposizione del metodo storico-critico, Torino 1971); H. CAZELLES, *Ecriture, Parole et Esprit*, Paris 1970; W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft.* Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971; J. SCHREINER, *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, Würzburg 1971; R. KIEFER, *Essai de méthodologie néotestamentaire*, (Coniectanea biblica. New Testament Series 4), Lund 1972; CH. PERROT, *La lecture d'un texte évangelique*, in: AA. VV., *Le Point Théologique*, vol. 2, Paris 1972, pp. 51-130; L. DEROUSSEAUX, *Un itinéraire exégetique*, in: AA. VV., *Le langage de la Foi dans l'écriture et dans le monde actuel*, Paris 1972, pp. 29-42.

3/

K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?* Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen 1964; E. V. MCKNIGHT, *What is Form Criticism*, Philadelphia 1971[3]; J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode.* Einführung und Sichtung des Forschungsstandes, Hamburg 1966; N. PERRIN, *What is Redaction Criticism*, Philadelphia 1971[3]; AA. VV., *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971; AA. VV., *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1971, (trad. it. *Analisi strutturale ed esegesi biblica*, Torino 1973).

ESEGESI ED ERMENEUTICA

CARLO BUZZETTI

I/ PRESUPPOSTI E LIMITI DEL METODO STORICO-CRITICO. - II/ AL DI FUORI E AL DI LÀ DEL METODO STORICO-CRITICO: 1/ A proposito del primo presupposto A): è possibile far «rivivere» un testo antico. 2/ A proposito del secondo presupposto B): i testi del passato sono soltanto antichi, lontani, estranei. 3/ L'incidenza della fede. 4/ La Bibbia come «parola di Dio». 5/ Conseguenze. Aspetti della visione religiosa della Bibbia. I sensi biblici. Il senso cristiano dell'AT. 6/ Esegesi e teologia biblica. 7/ Conclusioni. L'esegesi e i vari usi della Bibbia.

I/ PRESUPPOSTI E LIMITI DEL METODO STORICO-CRITICO

Il senso dato al termine «esegesi» nella prima parte di questo articolo è quello che esso ha assunto nel cosiddetto «metodo storico-critico». Nelle pagine precedenti è stata illustrata la legittimità, anzi la necessità, di tale metodo. Ora, nella seconda parte, vogliamo mettere in risalto alcuni presupposti che uno studio «scientificoi» spesso lascia impliciti e quindi sottolineare anche i limiti che inevitabilmente esso comporta. Più avanti cercheremo di comprendere e giustificare considerazioni e atteggiamenti che in qualche modo sono complementari rispetto al metodo storico-critico.
Faticosamente, l'esegesi biblica moderna ha conquistato il diritto (dimostrandone la neces-

sità) di studiare i testi sacri come si studia ogni altro testo del passato. Individuare il significato di un testo vuol dire innanzitutto scoprire ciò che esso significava per l'autore e per i primi destinatari, nel suo primitivo contesto linguistico, letterario e culturale... Questo principio è fondamentale e decisivo per il carattere scientifico dell'esegesi moderna. Essa si definisce scienza perché si impegna a studiare fatti verificabili e tende a conclusioni dimostrabili. Ma perché ciò sia possibile, deve arrivare a considerare i testi da un particolare punto di vista: deve pensare ad essi come a «oggetti», cose antiche e lontane che lo studioso incontra e pone sul banco dei propri strumenti di analisi.

Imitando l'atteggiamento metodologico generale della moderna storiografia, anche l'esegesi biblica ha sviluppato un certo modello per indicare il rapporto tra testo e interprete. Tale modello non è sempre presente in maniera consapevole e quindi non è sempre affermato in modo esplicito; qui, utilizzando la suggesione di un'immagine, scegliamo di descriverlo come «modello archeologico». Ciò è da intendere nel senso che il testo è tendenzialmente e sistematicamente considerato come una realtà sepolta nel passato, fatta riemergere alla luce del presente grazie al fatto che il ricercatore la trova e la studia. Per studiarla, la ripulisce da tutto il terriccio del presente che la ricopre, e quindi la isola nel suo aspetto originario o comunque in quello che si pensa sia il più vicino all'aspetto originario. Comprendere il reperto archeologico significa poi stabilire tutta una serie di legami con altri oggetti del passato per ricostruire, almeno a grandi linee, il suo contesto e quindi la sua posizione all'interno di quello.

La comprensione, dunque, è ritenuta possibile se e in quanto lo studioso riesce a far «rivivere» un passato; e qui passato significa morto, realtà definitivamente separata e inattiva, alla quale rimane aperta soltanto la possibilità di un apparente e artificioso ritorno alla vita grazie all'intervento restauratore e imbalsamatorio dello scienziato. Realtà senza rimedio passata, il testo può imporre al presente solo il ricordo di sé, presentandosi come mummia del proprio presente defunto.

Al di là dell'immagine, sembra di poter dire che il metodo storico-critico si afferma con il sostegno di due presupposti fondamentali, forse riconducibili ad uno solo — il primo — ma che qui distinguiamo anche per facilitare l'esposizione.

A) È possibile e doveroso incontrare (o ricostruire) il passato così come era; è possibile far «rivivere» un testo antico e comprenderlo come lo compresero i suoi contemporanei, senza che l'interprete coinvolga la propria persona e il proprio tempo.

B) I testi del passato sono come morti, quindi sono soltanto antichi, lontani, immobili e sepolti. Sono per se stessi radicalmente estranei all'interprete, così che la comprensione è da intendere come uno sforzo unilaterale: l'interprete tenta di conquistare il significato del testo cercando di ricostruire il contesto originario.

NB: la funzione metodologica di tali presupposti appare da quanto detto nella prima parte dell'articolo. La loro legittimità si giustifica, se non altro, in prospettiva storica: di fatto è impossibile negare i grandi risultati positivi ai quali è giunta l'esegesi biblica applicando sistematicamente quel punto di vista (pensiamo anche solo al merito di aver sconfitto definitivamente i facili abusi e capricci di una certa e diffusissima esegesi allegorica). Ma d'altra parte quei presupposti a volte sembrano essere assunti come supporto e giustificazione, magari implicita, di un programma esclusivo. Allora non si dice più: è utile considerare anche e innanzitutto a questo modo i testi che si vogliono interpretare; si dice: questo è l'unico modo vero di prendere in considerazione i testi. In tal caso il metodo storico-critico deve essere denunziato come pretesa eccessiva, come semplificazione deformante o riduttiva e come combinazione di pregiudizi illusori.

II/ AL DI FUORI E AL DI LÀ DEL METODO STORICO-CRITICO

Vorremmo qui riconsiderare alcuni temi maggiori dell'ermeneutica biblica, antica e moderna, ponendoli in rapporto con i due presupposti sopra indicati. Infatti ci sembra di poter dire che per un verso tutta o quasi tutta l'esegesi antica, patristica e medievale, rimane estranea alla prospettiva che caratterizza il metodo storico-critico («al di fuori»), mentre nelle riflessioni recenti o contemporanee i suoi presupposti vengono spesso denunziati e corretti, e così superati in una prospettiva più ampia («al di là»). Descriviamo prima e con una certa ampiezza il necessario superamento di A) quindi più brevemente alcune considerazioni su B) e su una serie di elementi che portano al suo superamento.

1/ A proposito del primo presupposto A): è possibile far «rivivere» un testo antico

a) *L'ideale positivista*

Questo presupposto è tipico di un ideale storiografico positivista. Poiché, secondo il pensiero del positivismo, tutte le scienze umane devono tendere al modello costituito dalle scienze naturali, anche la storiografia è da concepire come studio positivo di quegli «oggetti» che sono i testi scritti. Si pensa che sia possibile e necessario comprenderli in maniera assolutamente «obiettiva», e per comprensione obiettiva si intende qui comprensione rigorosamente neutrale. Si giudica realizzabile e doveroso un rapporto di conoscenza dove colui che conosce riesce a spogliarsi della propria personalità, così da non incidere «soggettivamente» sui risultati. Perciò lo storico dovrebbe impegnarsi in uno sforzo ascetico che abbia di mira l'eliminazione di ogni pregiudizio, il silenzio di ogni istinto a dialogare o confrontarsi con il testo.

Tutto ciò si può e si deve fare: così insegna il positivismo applicato alla storiografia in genere e in particolare anche all'esegesi biblica. Ma esso è ben lontano dal costituire un atteggiamento classico. Nel suo insieme, tutta l'esegesi antica ignora questo ideale di neutralità: anche se quasi mai arriva a esprimere criticamente ed esplicitamente il proprio metodo, essa di fatto dimostra di essere un'esegesi che non teme il miscuglio o la contaminazione del passato con il presente e che si interessa poco del significato esclusivamente originario dei testi. Lo storicismo oggettivistico è un fenomeno moderno: ha le sue radici nel periodo in cui le cosiddette scienze dello spirito hanno cominciato a riflettere sui propri limiti e sulle proprie caratteristiche, confrontandosi con le nuove scienze della natura che si erano imposte nel secolo XVII. Da quest'ultime anche le scienze storiche, soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo XIX, assumono l'idea che soggetto e oggetto sono da considerare separati e contrapposti; che il metodo è come uno strumento che serve a disporre dell'oggetto costituito dal testo; che la verità del testo si raggiunge soltanto lungo la via della dimostrazione, prescindendo da ogni intervento o interesse del soggetto.

b) *Fallimento dell'ideale positivista*

Ma quei ripetuti tentativi, volti ad applicare alla storiografia il metodo delle scienze naturali, ormai sempre più spesso, sono valutati negativamente. È ormai chiaro per molti che lo storicismo otto-novecentesco è risultato un fallimento, nel senso che si è dimostrato incapace di comprendere la verità specifica delle scienze dello spirito. Grazie a riflessioni e contributi diversi si impone con forza sempre maggiore la consapevolezza del carattere storico tanto di colui che conosce quanto di ciò che è conosciuto. L'ideale della comprensione obiettiva, nel senso di distaccata e impersonale, appare illusorio. La presenza del soggetto conoscente rimane ineliminabile; e la vera novità consiste nel fatto che ci si rende conto di come tale presenza non deve essere senz'altro considerata un inconveniente o un'imperfezione. È vero che sono possibili pregiudizi deformanti e che di tali pregiudizi occorre essere consapevoli per poi eliminarli. Ma non è vero che, iniziando l'impresa della conoscenza-interpretazione di un testo, l'ideale sia di partire da una condizione di assoluta «purezza» nei confronti di ogni pregiudizio. Per un verso ciò non è possibile e per altro verso non è neppure auspicabile.

Non è possibile: la storicità di colui che comprende implica un suo concreto modo di essere e di pensare che non può essere posto tra parentesi durante il processo di conoscenza; le strutture portanti della sua cultura e della sua mentalità, le sue attese e le sue implicite domande si fanno sentire nella comprensione del testo. Proprio la storia dell'esegesi biblica e dei suoi vari risultati è, nel caso della Bibbia, la migliore dimostrazione di tale inevitabile implicazione dell'esegeta nel suo lavoro. Inoltre, abbiamo detto, quella «purezza» non è neppure auspicabile: anche se fosse possibile conoscere un testo del passato conservando il completo distacco da esso, che tipo di conoscenza si raggiungerebbe? In ogni caso una conoscenza non «interessante», visto che l'interesse riguarda per definizione il soggetto.

c) *Conoscenza, interesse e «pregiudizio»*

Conviene dunque affermare, schematicamente ma con decisione, alcuni fatti: se il testo non mi interessa, non ho ancora realizzato un rapporto di conoscenza; se mi interessa, significa che in qualche modo parla a me e di me, della mia esistenza; se parla di me, per coglierne il messaggio si presuppone che io abbia già una mia autocomprensione, da confrontare con quella che si esprime nel testo. La conoscenza storica è sempre anche un confronto: la presenza consapevole di certi pre-giudizi non è un inconveniente da combattere, ma semplicemente la condizione insostituibile e feconda

per un dialogo con il testo, dialogo nel quale si realizza la comprensione. Quando si tratta di «oggetti» umani, come nel caso dei testi, in qualche misura conoscere è anche conoscersi: sia nel senso che non si può conoscere il testo senza una previa comprensione di se stessi, senza che ci si rivolga al testo con una personale «apertura» costituita da un atteggiamento di attesa e di domanda; sia nel senso che conoscendo il testo lo storico incontra una possibilità di intendere se stesso in modo nuovo.

Da un punto di vista lessicale (terminologico) può essere utile notare che alcuni autori parlano di «pre-comprensione» (ad es. Bultmann), mentre altri usano il termine «pre-giudizio» (ad es. Gadamer); nel secondo caso vi è un esplicito impegno a ricuperare un significato positivo del termine, andato perso per via dell'uso in senso peggiorativo introdotto dall'illuminismo. Al di là di certe sfumature, anche importanti, ci sembra che i due modi di dire siano ampiamente equivalenti; servono a esprimere quella situazione, caratteristica del comprendere storico, che abbiamo brevemente descritta. Alcuni autori insistono particolarmente sulla precomprensione o sul pregiudizio relativi al soggetto che conosce (egli deve conoscersi prima di incontrare il testo, per poi confrontarsi con quegli elementi di ri-comprensione che il testo gli offre); altri insistono sulla precomprensione o sul pregiudizio relativi alla «res» di cui si parla nel testo (nel senso che la comprensione non è mai del tutto neutrale, ma è sempre guidata da qualche idea previa o qualche attesa preliminare).

Più importante, ci sembra, è notare come gli uni e gli altri affermano che questo costante «anticipo» della conoscenza rispetto a qualunque nuovo atto di conoscenza storica non deve essere ingenuo, acritico: è esatto dire che non si parte mai da zero, ma occorre aggiungere che, di fronte a un testo da comprendere, lo studioso deve sollevare fino al piano della consapevolezza i pregiudizi che egli porta con sé; è giusto dire che egli non può fare a meno di coinvolgere se stesso nell'impresa della conoscenza del testo, ma bisogna aggiungere che non tutti i pregiudizi sono buoni. La distinzione da operare in questo caso può essere espressa nei termini di vero e di falso, ma anche nel senso di aperto e chiuso: pregiudizio *aperto* è quello che favorisce un genuino incontro con il testo, quello che fa porre domande pertinenti ed è pronto ad accogliere ogni risposta, anche la più imprevista o imbarazzante; pregiudizio *chiuso* è quello che impone al testo solo certe domande e accetta di ricevere solo certe risposte. Il primo tipo di pregiudizio è decisamente positivo e provvisorio: serve a incontrare il testo con un atteggiamento simile a quello che si ha o si dovrebbe avere con le persone, e a permettere che l'incontro sia fruttuoso, anche a costo di veder messo in questione radicalmente il pregiudizio stesso. Nel secondo caso, invece, il pregiudizio è da intendere nel senso negativo che l'uso spesso gli attribuisce: è come una lente deformante, un fattore di indisponibilità e quindi un ostacolo alla comprensione. Di qui l'impegno tipico dello storico: riconoscere i propri pregiudizi e potenziarli rendendoli aperti, eliminando ogni tendenza alla chiusura.

d) *Storicità della conoscenza storica*

La moderna riflessione sulla *storicità della conoscenza* storica si può ordinare secondo tre tappe o tre aspetti complementari.

a) In un primo tempo si scopre e si sottolinea sistematicamente la storicità di colui che è impegnato a studiare i testi, cioè il suo inevitabile condizionamento culturale attraverso pregiudizi o precomprensioni.

b) La medesima consapevolezza si amplia e si approfondisce quando viene affermata la storicità dello stesso atto di comprensione, visto come rapporto e unità tra studioso del testo e testo stesso, come incontro dei due su di un comune interesse. «È dunque ben vera l'affermazione secondo cui l'oggetto storico, nel senso autentico del termine, non è un "oggetto", ma la "unità" dell'uno e dell'altro. Esso è il rapporto, cioè l'affinità attraverso la quale si manifestano entrambi: la realtà storica da una parte, la realtà della comprensione storica dall'altra. Questa "unità" è la storicità originale in cui si manifestano in maniera "affine", la conoscenza e l'oggetto storico» (H. G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969, p. 93).

c) Un terzo aspetto può essere individuato in quegli studi che mettono in risalto la radicale storicità del testo, da intendere nel senso che il testo stesso non è confinabile entro precisi limiti del passato, ma si presenta come aperto e incompiuto, come carico di pretese o domande verso il futuro (riprenderemo questo tema più avanti, commentando il secondo presupposto).

Per descrivere il modo con cui si realizza la conoscenza-interpretazione di un testo storico si usano spesso termini come: dialogo, confronto, traduzione... Tale uso non è quasi mai tanto coerente da introdurre un preciso vocabolario tecnico, ma si giustifica come ricorso a

immagini sintetiche e suggestive: l'interprete che si pone di fronte al testo mette la propria conoscenza previa, quella relativa alla «cosa» di cui il testo parla, accanto a quella che si rivela nel testo, per misurare l'una sull'altra (*confronto*); oppure si può dire che egli porta con sé un bagaglio di domande e l'attesa di ricevere illuminanti risposte (*dialogo*); o ancora si può pensare all'interpretazione come a un passaggio: da parole e categorie usate nel testo, che sono più o meno estranee al linguaggio del lettore, ad altre parole e categorie che siano equivalenti e più familiari (*traduzione*).

e) *L'attenzione dedicata al linguaggio*

Queste e altre simili descrizioni della comprensione hanno portato gli studiosi dei testi, anche gli studiosi dei testi biblici, ad una più decisa attenzione nei confronti del *linguaggio* e del suo funzionamento. Seguendo le vie di approcci molto diversi tra loro (dalla filologia all'analisi letteraria, alla linguistica generale; dalla filosofia alla psicologia del linguaggio...) e a volte, purtroppo, anche con una certa confusione dei vari punti di vista, in tempi recenti si sono moltiplicati gli studi che hanno affrontato il linguaggio come strumento mediatore tra l'interprete e il testo (o il messaggio o la cosa che in esso si esprime). Alcuni hanno elaborato il sospetto o la convinzione che ogni lingua nasconda nelle proprie strutture caratteristiche le strutture di un pensiero e di una visione del mondo che sono, almeno in qualche misura, assolutamente originali e quindi mai perfettamente equivalenti a quelli che si esprimono nelle altre lingue. Su questa linea si arriva persino a concludere che il linguaggio, frazionato com'è nelle diverse lingue e culture, ci condanna a una fondamentale e fatale incomunicabilità; appena andiamo oltre una comprensione superficiale e spesso illusoria — si dice — ci rendiamo conto del motivo per cui gli individui non si capiscono e i tempi e le culture sono confinati in un irrimediabile isolamento reciproco. Altri invece scoprono nel linguaggio un vero «luogo di incontro», più che uno strumento di divisione. Anzi, affermano la sua natura di unico e tipico mezzo di comunicazione umana, anche e soprattutto nel caso dello studio dei testi: la lingua dell'interprete e quella del testo appartengono ad un linguaggio fondamentalmente unitario, ad una medesima schiusura nei confronti della realtà, quindi dicono o possono dire le stesse «parole» anche in modi diversi e realizzare in esse la genuina comunicazione.

In una sorta di via media tra le posizioni accennate, cariche di presupposti e di conseguenze filosofiche, altri studiosi utilizzano i metodi e i risultati delle moderne indagini sul linguaggio per sottolineare due preoccupazioni complementari. Per un verso, dicono, è necessario un paziente e continuo lavoro di analisi linguistica del testo, per scoprire che in esso si esprimono — anche inconsciamente — consuetudini culturali, atteggiamenti spirituali e giudizi sulla realtà che a volte sono lontanissimi da quelli familiari all'interprete. D'altro canto rimane vero che la comprensione è un'impresa ardua ma non impossibile, mai definitiva ma non necessariamente illusoria, perché la cosa di cui il testo parla non è mai completamente estranea all'interprete (l'uno e l'altra appartengono ad un'unica storia) e il linguaggio che il testo usa non è mai del tutto incomprensibile (è pur sempre un linguaggio umano). Lo studio delle diverse risorse che il linguaggio pone in atto nei vari tempi e nei diversi contesti, serve appunto a cogliere, al di là delle differenze, ciò che in un testo si esprime e permette all'interprete di riesprimerlo, a se stesso e agli altri, in forme equivalenti.

Questa tensione tra familiarità ed estraneità definisce lo spazio entro il quale la comprensione si può e si deve realizzare come interpretazione.

La comprensione di un testo non è mai diretta: la «cosa» che in esso si esprime non è immediatamente accessibile, ma si raggiunge soltanto in quell'impegno ermeneutico che, come s'è detto, può descriversi come confronto, dialogo, traduzione...

f) *La traduzione*

Per l'applicazione concreta di tante riflessioni ermeneutiche generali e per la verifica dell'effettiva fecondità dell'incontro tra esegesi e moderne scienze del linguaggio, sembra particolarmente adatta l'occasione, mai esaurita, rappresentata dalle *traduzioni del testo biblico* nelle lingue moderne. In questo caso «traduzione» non si intende più in senso figurato, ma nel senso più proprio del termine e l'impegno richiesto consente di mettere in atto tutta la sensibilità dell'interprete (tale infatti è sempre un traduttore) sia nei confronti del significato originario rispetto al quale deve rimanere fedele, sia nei confronti del suo attuale contesto linguistico culturale e religioso nel quale il testo deve riuscire ad essere ancora vivo, parlante. Riprenderemo più avanti il tema della «attualità» della Bibbia.

g) *La smitizzazione*

Un esempio di impresa interpretativa che, nel campo biblico, durante gli ultimi decenni è stata oggetto di discussioni particolarmente vivaci, è quella nota come *smitizzazione* o *demitizzazione.* Legata soprattutto al nome di uno studioso (Rudolf Bultmann), è stata accolta come necessario programma di lavoro da parte di molti esegeti e teologi, pur in una notevole diversità di accentuazioni. Nelle linee più generali e comuni il tema si sviluppa a partire dall'osservazione che i testi biblici sono in gran parte espressione di una cultura la quale ha nel mito un mezzo abituale per comunicare la propria comprensione del mondo divino, dell'universo e dell'uomo. D'altra parte si fa notare che l'uomo moderno ha ormai una visione del mondo decisamente diversa, quella propria della scienza sperimentale e assimilata anche a livelli di cultura elementare grazie agli effetti di una divulgazione lunga a capillare. Tale visione del mondo sarebbe oggi tanto spontanea e generale da rendere praticamente incomprensibile il linguaggio del mito: la mentalità moderna — si dice — è radicalmente estranea a quel modo di rappresentare la realtà e la storia, così che non può cogliere il vero significato di un discorso a struttura mitica se non a condizione che questo gli venga ripresentato in forma diversa, demitizzata appunto.
Tutto ciò presuppone una precisa definizione di «mito», quindi la puntuale dimostrazione che esso è davvero presente nella struttura di fondo dei testi biblici, e infine l'accurata descrizione della cosiddetta mentalità moderna o scientifica. Proprio su questi temi preliminari il programma della demitizzazione fa registrare ancora discussioni e dispareri molto forti. Sul versante positivo lo stesso programma assume la forma di un impegno a elaborare una *interpretazione esistenziale,* cioè la riformulazione del messaggio in termini comprensibili anche all'uomo moderno, così che l'attualità della Bibbia riceva immediata evidenza (per questo secondo aspetto cfr. II/, 5/, c). Anche la parte costruttiva del progetto bultmanniano non cessa di provocare varie obiezioni, ma per ciò stesso mostra di essere ancora una proposta interessante, molto stimolante.

h) *L'esegeta come interprete*

Queste discussioni indicano in modo particolarmente chiaro che l'esegeta è a volte «interprete» in un senso abbastanza vicino a quello che tale parola assume per indicare il ruolo di chi mette in comunicazione tra di loro due persone che parlano lingue diverse e non conoscono l'una la lingua dell'altra. Infatti avviene molto spesso che l'esegeta non sia soltanto lo studioso che comprende per sé il testo biblico, ma anche l'indispensabile mediatore che rende possibile la comprensione ad una più vasta cerchia di destinatari; egli capisce e fa capire, comprende e poi spiega. Allora, nel passaggio dal primo al secondo momento, risulta evidente ciò che egli compie: un cambiamento di coordinate culturali, una demitizzazione del testo, una «traduzione» da un sistema di rappresentazioni più o meno mitiche a un altro sistema diverso ed equivalente. Grazie a lui nuovi destinatari ricevono, espressa in un linguaggio ad essi familiare, quella comprensione della realtà e quel messaggio che nella forma originale del testo si esprimono in un linguaggio per essi più o meno ermetico e inaccessibile. Tale impegno presuppone nell'esegeta la piena disponibilità a «lasciar parlare» il testo, per quanto estraneo esso si presenti a prima vista: egli deve essere capace di dimenticare o superare ciò che nella propria cultura può avere la funzione di «pregiudizio chiuso»; e insieme l'esegeta deve mantenere il più possibile attivi i propri «pregiudizi aperti», pronto ad accogliere quel messaggio del testo che, essendo messaggio sempre anche umano (cioè da e per uomini), non può non trovare qualche sintonia nella propria sensibilità. Inoltre egli deve non dimenticare gli altri destinatari e la loro mentalità, che potrebbe anche essere diversa dalla sua, per essere in grado di riesprimere a loro, in modo che essi comprendano, ciò che egli è riuscito a cogliere nel testo.
Il passaggio dall'estraneità alla familiarità, tanto vistoso nel caso di una esegesi demitizzante compiuta ad opera di un interprete-mediatore, si realizza sempre in ogni comprensione dei testi. Ogni testo infatti è, più o meno, lontano ed estraneo, e comprenderlo significa sempre ri-esprimerlo, anche nel caso in cui l'interprete debba parlare solamente a se stesso, per così dire. Rendersi familiare il significato di un testo vuol dire riuscire a integrarlo nel proprio sitema di rappresentazioni, naturalmente accettando che l'integrazione provochi una certa modifica di tutto il sistema.

i) *Il significato: passato e presente*

Infine, sempre a proposito dell'idea che la conoscenza dei testi è un atto complesso dove si integrano preoccupazioni e aspetti diversi, ricordiamo una formula, forse troppo semplice

ma certo suggestiva e utile per le conseguenze che lascia intravvedere; dice: il mio impegno a leggere e studiare un testo per comprenderlo non può esaurirsi nella scoperta di ciò che esso *significava* per i suoi destinatari originari; devo essere consapevole del fatto che, inevitabilmente, la mia ricerca porta in qualche modo a scoprire ciò che il testo *significa* oggi, per me. Naturalmente non si tratta di due significati diversi, come se non ci fosse alcun legame di continuità, e neppure si tratta di due momenti distinti come tappe successive: il significato è uno, ma si applica in modi diversi ai vari contesti con i quali il testo si incontra; e l'interprete percepisce insieme sia la distanza sia la vicinanza del testo. Ma in ogni caso è utile ricordare che quei due aspetti tracciano i confini entro i quali si muove l'interpretazione e che di fatto ogni interprete rischia di essere parziale, accentuando quasi esclusivamente l'uno o l'altro. Usando questa formula, si può dire che il metodo storico-critico, così com'è generalmente applicato, limita la comprensione del testo a ciò che esso «significava». Invece, gran parte dell'esegesi antica e alcune tendenze dell'esegesi attuale trascurano molto il primo aspetto per raggiungere frettolosamente il «che cosa significa».

2/ A proposito del secondo presupposto B): i testi del passato sono soltanto antichi, lontani, estranei

a) *La vita del testo*

Poiché i due presupposti sono strettamente legati tra loro, sarà più semplice ora mostrare che anche il secondo a volte può essere assunto come pregiudizio deformante e che quindi deve essere in qualche modo precisato e corretto. A questo proposito la prima e fondamentale obiezione è molto decisa: non è vero che un testo del passato è sempre da considerare come morto, come una realtà sepolta che torna alla luce e — parzialmente — alla vita solo grazie al lavoro dell'esegeta-archeologo. Molto spesso un testo sopravvive ai suoi destinatari originari e si trova così nella condizione di essere, allo stesso tempo, passato e presente. Spesso un testo ha una vita lunghissima. In alcuni casi non viene mai dimenticato, anche se la sua origine è molto antica. E come lo si potrebbe dichiarare «morto» quando viene continuamente ricordato, letto, commentato? La vita di un testo è il suo *uso*, il suo essere-presente all'interno di uno o più ambienti, magari in contesti linguistici e culturali molto diversi tra loro. In altre parole, la vita di un testo è la sua *tradizione*.

Ora, poiché sarebbe davvero difficile negare che moltissimi testi hanno una vita lunga e complessa, sembra chiaro che una rigida utilizzazione del presupposto B) non può avere pretese di esclusività. La preoccupazione di studiare le origini di un testo rimane giusta e legittima, anzi privilegiata, ma non può essere unica e definitiva. Bisogna riconoscere che vi sono molte maniere di conoscere un testo, e ciascuna a suo modo può essere autentica: basta incontrarlo in un momento qualsiasi della sua viva tradizione; basta coglierlo là dove una comunità che lo ricorda e lo usa continua a ripetere, nell'oggi che si rinnova, ciò che esso significa.

Già da quanto si è detto nel paragrafo precedente, risulta che non esiste significato di un testo e comprensione di tale significato, senza che si faccia riferimento a un contesto. Anche quando tale riferimento non è esplicito, esso funziona e l'interprete farà bene ad esserne criticamente consapevole. Se il testo «dice» qualcosa, lo dice a partire da una certa situazione (storica, culturale, linguistica...) e rivolgendosi a qualche destinatario altrettanto situato. E al variare delle situazioni varia, inevitabilmente, il significato. Infatti esso non si dà se non in una relazione; in un certo senso *è* la relazione stessa. Tuttavia non si deve pensare che la conseguenza logica di quest'affermazione sia il relativismo o la negazione di ogni unità e continuità: i significati così «diversi» non possono essere disparati; anzi debbono manifestare nella varietà la loro parentela profonda, radicata nel medesimo testo.

Osservazioni come queste hanno ancora l'aspetto di frasi generiche, fin troppo vaghe; ma qui possono essere giustificate e sufficienti se riescono a mostrare una cosa: che il contesto originario della vita di un testo, per quanto sia un momento particolarmente importante, che non si può mai trascurare, tuttavia non è l'unico contesto e quindi non è l'unico fattore che contribuisce al suo significato, o l'unica via di accesso per arrivare a coglierlo. Il significato è ricco e complesso come la storia del testo. Ogni momento di quella storia ne offre un aspetto: non però nel senso di «un pezzo», ma piuttosto nel senso di «una prospettiva». Ogni contesto genuino mi conferisce la possibilità di cogliere l'intero significato, ma da un certo punto di vista che privilegia alcuni particolari e ne lascia in secondo piano altri. Moltiplican-

do i punti di vista, evidentemente la comprensione si fa più ricca e meno ingenua, meno esposta al rischio o alla tentazione di assolutizzare un aspetto parziale.

b) *La vita della Bibbia*

Non è neppure necessario dimostrare che considerazioni di questo genere sono quanto mai interessanti per il caso della Bibbia. Essa è certamente una raccolta di testi per noi antichi, dalla cui origine ci separa una notevole distanza cronologica e culturale. Eppure bisogna ammettere che la Bibbia non appartiene soltanto ai secoli e alle culture dove è nata; forse nessun libro è mai stato talmente «presente» anche in tempi e ambienti diversi da quelli di origine. In un certo senso si può affermare che la Bibbia è contemporanea anche a tutto l'arco della storia cristiana. E ciò che essa ha detto in un determinato momento, in un particolare ambiente, anche quello è un suo significato effettivo; proprio perché il significato è ciò che un testo «significa» in un preciso contesto.
È vero che a volte quel concreto significato può risultare, per qualche aspetto, anche molto differente rispetto ad un altro, caratteristico di altri momenti, e soprattutto rispetto a quello che si ritiene il significato originario. In questo caso l'interprete può e deve cercare di comprendere i motivi di queste differenze ed eventualmente può giudicare il fenomeno anche in termini di fedeltà o deformazione. Comunque non potrà ingenuamente pretendere che la fedeltà al momento di origine sia da intendere come ricalco o meccanica ripetizione. La varia vita del testo deve far prevedere che anche il suo significato si trasformi e — per così dire — si sviluppi, pur rimanendo coerente e fedele a se stesso e quindi fedele alle origini.

3/ L'incidenza della fede

Ciò che più si oppone all'accettazione acritica di un presupposto come il secondo qui indicato è l'osservazione dell'atteggiamento caratteristico della comunità entro la quale la Bibbia è sorta, è stata utilizzata e conservata. Infatti sia l'antico Israele sia la chiesa primitiva a un certo punto della loro storia hanno trovato e proclamato una certezza di importanza decisiva per tutta la loro esistenza: hanno saputo e dichiarato di possedere una particolare raccolta di scritti; ad essi hanno attribuito un valore assolutamente speciale nella persuasione che fossero non solo il prodotto dell'attività letteraria umana, ma anche e in primo luogo il risultato di una precisa iniziativa di Dio. In altre parole: quando si studia con attenzione il contesto nel quale la Bibbia è stata ed è usata, inevitabilmente ci si incontra con una fede la quale afferma senza incertezze la consistenza eccezionale di quegli scritti. Anzi questa fede non è solo esterna ai testi, ma nella Bibbia stessa ha le sue radici e le sue prime esplicitazioni. Alcuni protagonisti della sua formazione (profeti, apostoli e redattori più tardivi) ebbero coscienza di dire o scrivere parole che dovevano essere attribuite a Dio, anche se tale attribuzione nella maggior parte dei casi non implica un fenomeno paragonabile a un oracolo, sensibile e diretto (cfr. qui II/, 4/).

a) *Il confronto con la teologia*

In ogni caso l'interprete si trova costretto ad affrontare il problema di precisare il senso di alcune espressioni ricorrenti negli ambienti dove si usano gli scritti in questione: pensiamo a «parola di Dio», «Sacra Scrittura» o «Bibbia», «ispirazione», ecc. Ciò significa un necessario impegno a *confrontarsi con la teologia,* vale a dire non solo con la fede in astratto, ma anche con le riflessioni sulla fede, con il discorso che i credenti fanno quando esprimono il valore che essi riconoscono ad alcune realtà o eventi particolari. In questo senso l'esegeta ha interesse a non trascurare nessuno degli apporti che gli vengono dalle varie discipline teologiche; la conoscenza almeno delle categorie fondamentali (come: rivelazione, salvezza, sacramento, tradizione, magistero...) è indispensabile per la ricostruzione del contesto nel quale la Bibbia continua ad essere un libro attuale.

b) *La fede e l'unità della Bibbia*

L'esercizio del metodo storico-critico inteso in senso rigido, proprio perché implica un accentuato e sistematico proposito di studiare la Bibbia con gli stessi criteri che si usano nello studio di qualsiasi altro documento del passato, tende a sottovalutare notevolmente il valore della fede per una determinazione del significato. Inoltre lo stesso metodo di fatto non considera la raccolta dei testi nella sua unità, ma piuttosto si applica all'esame separato delle diverse parti, anche minute. Ora quanto più frammentata è l'analisi, tanto meno si impone l'urgenza di tener conto di quella fede che si riferisce alla Bibbia nel suo insieme. Perciò, sul piano di un'esegesi solo in senso tecnico, la fede della comunità che usa la Bibbia sembra un elemento esterno al testo e di conseguenza solitamente non è tenuta in considerazione.

Invece, un'esegesi più attenta alla natura propria del testo e all'ambiente dove esso vive, non può fare a meno di apprezzare l'importanza di quell'elemento, proprio per la determinazione del significato. Infatti non è difficile notare che i testi biblici, complessivamente considerati, in misura notevolissima sono anche confessione di una fede (l'intervento di Dio nella storia per la salvezza del suo popolo) e appello ad accoglierla. Ciò spiega in che senso la fede di una comunità costituisce per la Bibbia un nuovo contesto dove essa continua ad avere significato, anche attuale. Quindi un'esegesi che si proponga di superare i limiti di un presupposto rigido del tipo B), deve tener conto della fede che il testo esprime e domanda e della fede-risposta che crea al testo nuovi contesti. Non può trascurare da una parte la pretesa di futuro — per così dire — con la quale anche il testo antico si presenta, e dall'altra la sua continua attualità nel contesto della comunità credente.

c) *L'esegesi credente*

Questo «tener conto» della fede può essere addirittura un porsi all'interno di essa e condividerla. Spesso si dice che questa è l'unica vera maniera di prendere in considerazione la fede e quindi di comprendere la Bibbia nel suo significato proprio. Altri, meno drasticamente, pensano che sia sufficiente un atteggiamento nel quale la fede è considerata con il rispetto che si deve a qualsiasi «dato», con desiderio di capire e senza pregiudizi negativi. In altre parole: alcuni ritengono che vi sia una differenza fondamentale tra esegesi credente e non credente, mentre altri pensano che la differenza decisiva sia tra l'esegesi che non tiene conto della fede e l'esegesi che la ritiene elemento indispensabile per una comprensione genuina della Bibbia (vista la sua natura specifica) senza però decidere se condividerla o meno. Qui non vogliamo approfondire la questione; ci basta affermare che, superando i limiti del presupposto B), comunque il significato dei testi biblici va ricercato anche tenendo presente che essi domandano di essere considerati «parola di Dio» e come tali di fatto furono e sono utilizzati dalla comunità che li ha custoditi e tramandati.

Soltanto attraverso una studio della Bibbia intrapreso anche in questa prospettiva, più ampia, l'interprete moderno sarà in grado di dialogare fruttuosamente con i grandi rappresentanti dell'esegesi patristica e tradizionale. Infatti i loro commenti e le loro riflessioni sono caratterizzati da una costante assenza di presupposti simili a B). Come notavamo più sopra, questo è un presupposto abbastanza recente nella storia della cultura; chi se ne serve in maniera esclusiva rischia di dover concludere che tutta l'esegesi del passato è solo il monumento di un'epoca prescientifica e quindi non è degna di interesse da parte di chi ricerca il vero significato dei testi biblici.

4/ La Bibbia come «parola di Dio»

L'espressione «parola di Dio» è senza dubbio la più frequente, la più caratteristica e riassuntiva della visione religiosa della Bibbia; ma non è immediatamente chiara nel suo significato. Non appena si va oltre la suggestione della consuetudine verbale e la si considera come da una certa distanza, appare quanto vi sia di paradossale in un'affermazione pur tanto consueta. Sembra di capire che essa — nella maggior parte dei casi — possa essere vera solo in un senso abbastanza ampio e metaforico: infatti solo molto raramente la Bibbia si presenta come documento di «parole» che possono essere direttamente attribuite a Dio; in genere contiene parole umane che in qualche modo sono collegate a una comunicazione da parte di Dio. L'antico Israele ha sperimentato eventi nei quali ha creduto di poter scorgere un preciso intervento di Dio e che quindi, in un certo senso, potevano essere considerati sue «parole». Inoltre ha conosciuto ampiamente il fenomeno profetico, grazie al quale alcuni individui, in tempi e modi diversi, si sono sentiti afferrare dall'azione di Dio e fatti destinatari di un messaggio (parole di Dio) che essi dovevano comunicare a tutto il popolo. Poi la meditazione e il commento di quei fatti e di quelle parole si moltiplicarono in varie forme: diventarono narrazioni popolari, liturgie, preghiere, riflessioni sapienziali, cronaca... Il tutto visse quasi sempre per un lungo periodo allo stadio di tradizione orale, poi venne scritto, completato, raccolto, unificato... fino a formare l'intera Scrittura. E tutto, almeno a partire da un certo punto, fu considerato «parola» di Dio: non soltanto le «dieci parole» (Es 34, 28) dell'alleanza del Sinai, ma tutta la legislazione mosaica; non soltanto gli oracoli dei profeti, ma anche il racconto delle loro vicende; non soltanto le parole divine udite in sogno da Samuele, ma anche tutta la storia di lui e dei re di Israele; non soltanto la relazione di visioni o di eventi miracolosi, ma anche proverbi e massime sapienziali; eccetera.

Qualcosa di simile è avvenuto per il NT. La prima comunità cristiana non si è limitata a raccogliere in un elenco i detti del Signore, le sue parabole, i suoi colloqui; ha tracciato tutta una cornice narrativa che comprende anche eventi semplici e consueti e si allarga fino a registrare e descrivere la vita dei discepoli dopo la pasqua e le vicende di alcuni apostoli. Nella raccolta vennero inclusi anche scritti dedicati a riflessioni teologiche e discussioni di problemi pastorali contingenti, anche brani di corrispondenza privata. A un certo punto, il tutto fu considerato, parallelamente all'AT, «parola di Dio».

a) *L'ispirazione: la Bibbia «contiene» la parola di Dio*

Le interpretazioni teologiche di questo fenomeno sono varie e tutte si possono collocare nel capitolo *ispirazione della Bibbia.* Accenniamo brevemente a due modi di vedere la questione. Da una parte si osserva che molti testi biblici indicano come «parola» di Dio solo o soprattutto le sue dirette iniziative verso il mondo, le azioni volte a creare, governare, salvare la realtà dell'universo e dell'uomo. Questo sarebbe il significato primo, già elaborato a partire da un'immagine antropomorfica, per quanto spirituale (Dio che parla). Il significato più corrente e allargato, invece si spiegherebbe come metafora o applicazione analogica, come modo di dire che chiama «parola di Dio» anche tutte quelle parole umane che la contengono in quanto la ricordano, la commentano, la applicano. Parola di Dio in senso stretto, quindi, sarebbe soltanto una realtà salvifica che trascende la Scrittura: essa è all'opera prima, dopo e anche al di fuori di ogni rapporto con il testo scritto; è perenne, universale e libera, come Dio stesso, perché non è altro che la sua attività. La Bibbia più propriamente sarebbe da dire «parola sulla parola»: parola umana che parla o scrive sulla cosidetta «parola» di Dio; parola umana che *contiene* la parola di Dio. E se conserva una sua originalità particolarissima è per il fatto di essere sì prodotta da uomini, ma sotto una speciale assistenza diretta di Dio stesso, sotto la sua «ispirazione».

b) *L'ispirazione: la Bibbia «è» parola di Dio*

D'altra parte, in prospettiva più marcatamente teologica, si afferma che non basta comprendere la Bibbia come un fenomeno letterario per lo più descrivibile in termini simili a quelli che si usano per qualunque scritto ad essa contemporaneo. La tradizionale affermazione che la Bibbia *è* parola di Dio (e non solo la *contiene*) esprime un'intuizione e una persuasione più profonda, che non sembra del tutto rispettata quando si parla dell'ispirazione come di un fattore abbastanza esterno alla formazione letteraria della Bibbia. Quell'affermazione dice che il fatto storico-letterario costituito dalla formazione dei testi biblici e dell'intera raccolta è da intendere sulla linea degli eventi salvifici. La Bibbia non è solamente il documento di altri fatti, ma costituisce essa stessa un fatto che ha il suo posto preciso nell'economia della salvezza. Accanto ad altri fatti (come l'esodo, il regno di Davide, la morte e la risurrezione di Gesù, la predicazione apostolica) anche la fissazione nello scritto della memoria-testimonianza di quei fatti è un evento voluto da Dio. Come gli altri è un fatto umano, descrivibile in termini di sociologia religiosa e letteraria; ma come quelli, nel contesto di un disegno di salvezza, assume un significato che supera le dimensioni naturali e, al di là della consapevolezza dei protagonisti umani, è un fatto da attribuire soprattutto all'iniziativa di Dio. In questo caso, inoltre, c'è un particolare speciale: il fatto umano assunto da Dio a essere suo, non è un fatto che sia «parola» solo metaforicamente; è un fatto che è parola nel senso più proprio del termine. Mentre gli altri eventi non possono più rinnovare la loro presenza se non nelle conseguenze e nella memoria-testimonianza, questo evento è per se stesso memoria-testimonianza. Non solo: essendo anche una memoria-testimonianza *scritta,* possiede una intrinseca capacità di presenza continuata, ripetuta e diffusa, nello spazio e nel tempo. Se un fatto «di Dio» può essere detto, con un'immagine, «parola» sua e suo intervento in una sorta di dialogo con l'uomo, quel particolare fatto di Dio che è rappresentato dalla fissazione scritta, da parte della comunità credente, della testimonianza di fede, può essere detto «parola di Dio» a un titolo del tutto particolare, perché il fatto mondano che Dio sceglie per manifestarsi è in questo caso una parola umana autentica. Anche la parola orale ed episodica di un profeta, quando risuona, può essere considerata come parola di Dio, ma sempre rimane forte la consapevolezza che la seconda è mediata dalla prima, è presente *in* quella; le due realtà sono difficilmente identificabili. La parola scritta, invece, per il suo carattere di permanenza e di continua disponibilità a rinnovare la propria presenza, per la sua capacità di attenuare o addirittura di perdere

la forza del riferimento al suo autore umano, più facilmente può essere dichiarata «parola di Dio» in modo diretto. E soprattutto: se gli altri eventi di salvezza sono direttamente destinati ai contemporanei, un evento come quello scritturistico per natura sua è destinato a rimanere aperto sul futuro; è per coloro che possono incontrare quelle iniziative di Dio solo mediante una memoria-testimonianza. Quindi è fatto per «significare», dopo che è stato compiuto, nelle successive letture.

Le formulazioni del tema «ispirazione», dicevamo, sono varie. Tutte comunque esprimono l'impegno a combinare ragionevolmente la piena umanità delle Scritture e la loro qualifica di realtà soprannaturali, in qualche modo divine. In concreto, la storia della spiritualità documenta che all'interno della comunità credente prevale un'accentuata insistenza sul secondo aspetto, proprio perché specifico della Bibbia; e così si favorisce lo sviluppo di una prospettiva religiosa dove la Bibbia è considerata in modo notevolmente lontano da quello che è abituale per una prospettiva scientifica. Ancora nell'interesse di confrontare i differenti significati che può assumere il termine «esegesi» al variare dei presupposti metodologici, vediamo alcuni aspetti di questa visione religiosa della Bibbia.

5/ Conseguenze. Aspetti della visione religiosa della Bibbia

Il presupposto tipico e fondamentale di una considerazione della Bibbia in prospettiva religiosa, quello esaminato qui sopra, è ricco di conseguenze molto importanti per l'ermeneutica biblica. L'esegesi dei tempi passati, tanto impegnata e sensibile sul versante religioso quanto poco sviluppata sul versante critico e scientifico, si è costruita proprio sulle conseguenze di quel presupposto. Non sempre la deduzione fu avvertita e quindi dichiarata; ancora più raro è trovare una trattazione abbastanza sistematica di un metodo esegetico biblico fondato su principi teologici. Ma i moltissimi accenni che si incontrano negli scritti dei Padri e degli autori medievali permettono di costruire a grandi linee quell'ermeneutica implicita. Qui ci limitiamo a illustrare quattro aspetti che riteniamo principali.

a) *Unità della Bibbia*

Perché è tutta «parola di Dio» e quindi deve essere riferita ad una fonte unica, la Bibbia possiede la garanzia di una sicura e particolare unità. È vero che l'analisi storico-critica è in grado di documentare, a volte in maniera impressionante, una grande quantità di differenze che coesistono nel suo interno (diversità di lingue, di epoche, di stili, di generi letterari, di autori, di redazioni, di mentalità, di teologie...), ma al di là di tutto questo la comunità credente usa la Bibbia come un libro profondamente unitario. Questo atteggiamento non è caratteristico soltanto dei credenti del passato, quando l'esegesi tradizionale mostrava di avere una consapevolezza abbastanza scarsa di quelle differenze, ma continua anche nei credenti di oggi, anche in quelli seriamente impegnati a individuare sempre nuove distinzioni linguistiche, letterarie o storiche. Certo l'esegesi patristica e medievale è molto direttamente legata alla fede e quindi si presenta quasi sempre compatta nella sua percezione e affermazione dell'unità del testo biblico; l'esegesi moderna, invece, è spesso esercizio prevalentemente tecnico senza espliciti legami con la teologia e con la spiritualità, così che a volte non mette in rilievo quella unità. Tuttavia tale situazione è solo un inconveniente abbastanza contingente, il risultato infelice di una discutibile divisione di competenze; non per questo diminuisce la verità del fatto che, anche oggi, chi considera la Bibbia come parola di Dio per ciò stesso crede nella sua radicale unità. Per il credente le differenze tendono a presentarsi non come elementi che si oppongono o si contraddicono, ma piuttosto come aspetti che si confermano, si integrano e si illuminano reciprocamente. Per questo l'esegesi religiosa considera possibile, anzi doveroso, interpretare la Bibbia da un punto di vista unitario, legando ogni testo a molti altri e mettendo in luce le costanti di un messaggio che si presenta in forme varie.

Naturalmente questo programma esegetico conosce le sue difficoltà. Da una parte si tratta di non sottovalutare la verità delle differenze: se l'analisi critica ne dimostra l'effettiva presenza, l'esegesi non può permettersi di essere ingenua e non può servirsi dell'unità — affermata da un punto di vista teologico — come di un alibi per non prendere in considerazione le diversità e le tensioni scoperte da un punto di vista storico-letterario. D'altra parte la difficoltà consiste proprio nella positiva elaborazione di un'interpretazione unitaria del materiale biblico: senza ingenuità medievale di fronte alle differenze e senza chiusure positiviste di fronte all'unità religiosa di testi che sono considerati «parola di Dio», si tratta di comprendere i singoli brani e

l'insieme in modo che il rispetto per le differenze non escluda la possibilità di un'esegesi organica e unitaria, anche se ne condiziona la fisionomia.
Quasi a mezza via tra la prospettiva soltanto storico-critica e quella solamente teologica, in tempi relativamente recenti si è sviluppata una disciplina nuova che prende il nome di *teologia biblica*. Vi accenniamo brevemente più avanti, al paragrafo II/, 6/.

b) *Densità del significato biblico*

Perché si crede che essa sia «parola di Dio», si pensa che la Bibbia possieda una speciale *densità di significato*. Proprio l'affermazione teologica secondo cui i testi biblici sono stati provocati e assunti da Dio per realizzare un disegno di comunione-comunicazione con un popolo, implica la persuasione che essi siano strumenti espressivi di significati particolarmente profondi, comunque più profondi di quelli che si scoprono lungo la via di un'indagine puramente storico-critica. La certezza che l'insieme dei testi, al di là di ogni apparente o superficiale eterogeneità, sia da considerare come una realtà organica e coerente, in quanto riflette la coerenza stessa della storia delle iniziative di Dio (storia della salvezza), fa in modo che il credente spesso legga la Bibbia con l'atteggiamento di chi vi ricerca significati nascosti e molteplici.
Tale atteggiamento non è privo di aspetti discutibili o addirittura negativi. Infatti può essere espressione di una mentalità che esaspera il carattere soprannaturale della Bibbia e finisce per misconoscere la sua realtà umana, la sua dimensione storica e culturale. La storia dell'esegesi conosce molti esempi di questa esasperazione, tutti più o meno finiti nel vicolo cieco di interpretazioni aberranti o fanatiche. Ad esempio, abbastanza spesso si è ritenuto praticamente indiscutibile il principio che non solo grosse unità testuali ma anche ogni passo o frase o parola del testo sacro fosse come uno scrigno che contiene misteri mai sufficientemente indagati: certa esegesi allegorica ha tratto da questa persuasione la forza necessaria per tante acrobazie logico-fantastiche. All'estremo di questa tendenza si possono situare anche i vari procedimenti cabbalistici, intesi come teorie che affermano la legittimità di manipolare il testo secondo determinate regole, allo scopo di ricavare altri testi, impliciti nel primo, i quali manifestino nuovi significati altrimenti irraggiungibili. (In concreto si tratta, ad esempio, di considerare che in un testo la prima lettera dell'alfabeto sia interscambiabile con l'ultima, la seconda con la penultima, e così via; oppure si assegna un certo valore numerico ad ogni lettera e quindi ad ogni parola, poi si usano come equivalenti dal punto di vista del significato le parole il cui valore numerico complessivo risulta uguale).

I sensi biblici

Ma la discussione più sana e interessante, lontana da estremismi per noi evidenti o comunque difficilmente sostenibili, è quella che ancor oggi si svolge attorno alla dottrina dei vari *sensi biblici*. Già l'esegesi dei Padri aveva elaborato in proposito diverse posizioni e il medioevo ci ha lasciato su questo tema esempi notevolissimi di riflessioni anche esplicite e sistematiche; studi recenti di storia dell'esegesi l'hanno documentato con tutta l'ampiezza desiderabile. Tralasciando di riassumere ciò che con facilità si può trovare negli autori antichi e moderni, vediamo qui di riconsiderare brevemente il principio generale che comanda le varie forme di una dottrina dei sensi biblici.
L'idea di fondo può essere espressa in diretta antitesi con il secondo dei presupposti indicati: un testo biblico non muore mai, ma si trova a possedere vari momenti di vita. C'è il momento originario, quando per la prima volta il testo fa la sua apparizione in un preciso contesto storico; e ci sono molti altri momenti, quando esso viene ripreso e rimeditato come parola di Dio sempre attuale, ma in contesti diversi, assumendo così necessariamente significati più complessi. Proprio il fatto di essere insieme prodotto della cultura umana e prodotto di una iniziativa di Dio, fa in modo che il testo biblico mantenga insieme un riferimento alle origini e un riferimento al presente. Questo basta per fondare la persuasione, variamente formulata, che ogni brano della Bibbia possiede almeno due significati o due livelli di significato: uno relativo all'immediato contesto storico-letterario nel quale è sorto; e uno relativo al più ampio contesto di tutta la Bibbia e di tutta la storia della salvezza. Il primo significato viene detto letterale, o storico; il secondo, a volte detto genericamente «spirituale», spesso viene articolato mediante ulteriori suddivisioni (ad esempio una delle più diffuse consuetudini già medievali lo distingueva in «morale», «allegorico», «anagogico»).

Il senso cristiano dell'AT

Evidentemente le discussioni si concentrano in prevalenza sul secondo significato, quello che

il testo assume quando viene considerato alla luce di un contesto nuovo, che non esclude il contesto originario, anzi, ma che comunque è più ricco e complesso di quello. Si possono individuare due problemi ermeneutici, entrambi interni alla prospettiva religiosa, a partire dai quali sorge la necessità di affermare l'esistenza di qualche significato oltre quello storico-letterale. Primo problema: *il significato cristiano dell'AT.* Poiché in una visione religiosa della Bibbia l'antica alleanza è considerata come preparazione, profezia, anticipo, figura... di quella nuova, è evidente che deve esistere anche una «lettura cristiana» dell'AT. In tale lettura i singoli elementi sono compresi non solo nell'ambito ristretto della prospettiva originaria, ma specialmente in rapporto al contesto creato dagli eventi successivi. Gli esempi sono moltissimi e notissimi: Israele prefigura la chiesa, l'esodo significa anche la pasqua cristiana, i profeti parlano di Cristo, la manna è figura dell'eucarestia, eccetera. Qui vanno situate le teorie circa il *senso tipico* e quelle più recenti circa il *sensus plenior.* Ci sembra che le discussioni attorno a questi temi risultino notevolmente sdrammatizzate quando si accetta che il significato originario (quello letterale, individuato mediante l'intenzione dell'autore) non è l'unico né tutto il significato del testo.

c) *Attualità della Bibbia*

Il secondo problema ermeneutico è anch'esso radicato nella prospettiva religiosa della Bibbia o in una sua conseguenza (la terza del nostro elenco). Si dice: il fatto che la Bibbia sia considerata «parola di Dio» le attribuisce un carattere di permanente *attualità* e quindi un costante *valore normativo.* Se per un verso fu parola rivolta a certe persone del passato, per un altro verso è sempre parola rivolta a tutti gli uomini, in tutti i tempi. Volendo essere più precisi, si dovrebbe notare che questo tema si fonda anche su un altro presupposto: quello secondo cui si afferma l'unità — potremmo dire l'omogeneità — della storia delle iniziative di Dio per la nostra salvezza; in base a questo presupposto ciò che Dio ha detto e compiuto un tempo, è detto e si compie sempre, anche per me oggi.

Comunque importa notare che di nuovo si pone qui la tensione tra due significati o, meglio, due livelli di significato. Si comprende come in questo caso il secondo livello sia detto facilmente «senso spirituale»: infatti è il significato che più da vicino interessa la vita del lettore credente, in tutti quegli aspetti che genericamente si possono dire spirituali. Quindi: nella Bibbia si trovano i temi di una rivelazione che pretende di essere vera, e perciò si propone come da accogliere anche oggi; e si trovano le indicazioni per un modo di vivere (una morale) che vuol essere valida anche in epoche e contesti culturali molto lontani da quelli di origine.

Così pensa il credente, a volte con notevole ingenuità critica; l'interprete critico ma obiettivo affronta sempre di nuovo l'impresa ardua di rispettare tutto lo spessore dei condizionamenti storici di un testo e insieme considerare seriamente (anche condividendola) la persuasione che quel testo è strumento di una economia ancora aperta e che attraverso di esso Dio parla e agisce per noi, invitandoci ad accogliere la sua grazia e a mettere in pratica i suoi comandamenti.

L'interpretazione esistenziale

Il tema dell'attualità della Bibbia si incontra, espresso diversamente, anche in connessione con l'altro, già accennato, della smitizzazione e dell'*interpretazione esistenziale.* Bultmann e i suoi seguaci pensano che i testi devono essere spogliati della loro veste mitica, ma per essere riformulati nei termini di un discorso esistenziale. Parlare dell'esistenza umana posta di fronte a Dio, questo sarebbe l'unico scopo della Bibbia, quindi il suo unico vero significato. Quando, grazie al lavoro dell'interprete, lo si è messo in chiaro, appare subito evidente anche la sua attualità. Pochi critici contestano la preoccupazione di fondo di questo programma (cioè il desiderio di mettere in risalto che i testi hanno anche oggi la forza di interpellare il lettore, di dirgli qualcosa di decisivo); piuttosto fanno osservare che in concreto l'interpretazione esistenziale sembra essere notevolmente riduttiva su alcuni punti di centrale importanza: il messaggio biblico è ricondotto con eccessiva disinvoltura alle categorie di una certa filosofia dell'esistenza, nel caso soprattutto quella di M. Heidegger.

d) *Esegesi e magistero della chiesa*

Ancora perché è considerata «parola di Dio», la Bibbia richiede particolari e appropriati criteri di interpretazione. In modi diversi, tutti i rappresentanti dell'esegesi religiosa hanno sempre sostenuto che un impegno esclusivamente erudito (noi diremmo scientifico o positivo) non è sufficiente a cogliere il vero significato dei testi. *L'interpretazione autentica* si trova piuttosto nell'esercizio di *un carisma* specifi-

co che, senza esonerare dall'impegno culturale, è necessario perché autore e lettore possano trovarsi nella giusta sintonia. In termini generali si parla di presenza dello Spirito: come la Bibbia è «ispirata» all'origine, così deve essere guidato dallo Spirito colui che la legge. Una formulazione recente e autorevole riassume limpidamente la convinzione tradizionale: la Sacra Scrittura deve «essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (*Dei Verbum*, 12).
Senza dubbio il riferimento allo Spirito vale per ogni lettore: ciascuno può raggiungere il vero e pieno significato del testo solo mediante il dono di quella partecipazione e l'impegno a rimanervi fedele. Tuttavia nella tradizione cattolica si dà primaria importanza all'aspetto comunitario, ecclesiale, di questa impresa interpretativa: la comunità credente, essa stessa voluta da Dio e animata dallo Spirito, impegna l'intera struttura dei suoi diversi carismi per una comprensione genuina della parola ispirata. In questo ambito trova posto un altro tema, importante per le discussioni che ha sollevato specialmente in epoca moderna: si tratta del problema dei rapporti tra *esegesi e magistero.*
Da quando l'esegesi ha accentuato il suo carattere di scientificità mediante il ricorso critico alle risorse della ricerca storico-letteraria, sempre più facilmente — purtroppo — ha dimenticato e trascurato il proprio carattere carismatico. Così molto spesso si sono create occasioni di conflitto: da una parte una scienza che, in base alle proprie ricerche (sostenute però da presupposti e metodi non sempre esplicitati e criticamente valutati) dichiara in un certo modo il significato di un testo; d'altra parte un'autorità carismatica che, sulla base di una tradizione ritenuta garantita, lo dichiara in maniera diversa, a volte quasi contraria (ma non sempre dimostra di saper leggere in profondità la stessa sua tradizione e in qualche caso si limita a ripeterla ingenuamente). Sono classiche e a tutti note le vicende della «questione biblica» combattuta e sofferta a proposito della storicità dei primi capitoli di Genesi o della mosaicità del Pentateuco o della verità storica dei vangeli.
In tempi recenti i contrasti sono molto più rari: lo stesso magistero riconosce alla scienza dell'interpretazione il prezioso apporto costituito dalle ricerche storico-letterarie, e d'altra parte l'esegesi — nei casi più felici — ha superato un'impostazione dogmaticamente positiva, conciliandosi con l'idea che il significato dei testi è costituito anche dal contesto vivo di una comunità credente, nella cui struttura ha posto legittimo e decisivo il carisma-guida del magistero. In concreto rimane la continua possibilità di qualche tensione tra due competenze di natura tanto diversa e quindi la fatica di una giusta composizione.

6/ Esegesi e teologia biblica

Sempre all'interno del nostro proposito generale (cioè quello di vedere come la nozione più tecnica e più diffusa di esegesi sia da integrare con altri atteggiamenti interpretativi) è utile considerare il posto e la figura logica di quella disciplina che viene indicata come «teologia biblica». Da un punto di vista storico è possibile trovare tracce della sua presenza già nel protestantesimo del 1600, ma il suo notevole sviluppo si ebbe soprattutto nei secoli successivi e particolarmente nel nostro. Negli ambienti cattolici l'interesse è di data assai più recente: i primi e rari contributi si hanno nella seconda metà del secolo scorso; negli ultimi decenni, invece, sono diventati numerosi e sempre più qualificati. Qui ci interessa sottolineare che, benché non abbia ancora raggiunto una definizione precisa e anzi le discussioni sulla sua natura e sul metodo siano quanto mai aperte, tuttavia sembra costante il posto di disciplina intermedia che le viene assegnato. La sua posizione viene definita da due limiti estremi: l'analisi puramente storico-positiva da una parte e la riflessione teologico-sistematica dall'altra. Dalla prima si distingue almeno per un elemento: perché l'interesse ora si concentra non tanto sulla distinzione delle differenze che si riscontrano nella raccolta, nei singoli scritti e negli stessi brani, quanto piuttosto sugli elementi di unità o di possibile unificazione. Dalla teologia speculativa e dogmatica si distingue per due elementi: per il proposito di utilizzare solamente le categorie presenti nella Bibbia, rinunciando così al contributo di altre categorie offerte dal pensiero antico o moderno; e per il fatto di escludere dal proprio ambito di competenza tutti i dati offerti dalla tradizione ebraico-cristiana successiva alla formazione della Bibbia.
Lo spazio così delimitato rimane ancora molto ampio, tanto che permette di assegnare alla teologia biblica collocazioni diverse. In alcuni casi l'accento rimane ancora prevalentemente sul versante dell'analisi storica, anche se la caratteristica del programma di lavoro consiste nello sforzo di individuare, attraverso le differenze, le somiglianze e le convergenze, le ana-

logie e le continuità tematiche. Notiamo che a questo modo l'interpretazione unificante fa ricorso solamente ai dati letterari e culturali rintracciabili nei testi stessi e nel loro ambiente. Il risultato è una specie di sistematica, senza dubbio molto biblica ma ancora poco «teologica»; anche se cerca di unificare le teologie presenti negli scritti biblici, non le considera esplicitamente come tali.

In altri casi invece è chiaro il ricorso al principio di unificazione specificamente teologico e si afferma che una teologia biblica può essere elaborata sulla base del fatto che tutta intera essa è «parola di Dio», quindi espressione di una iniziativa unitaria. Al di là delle varie e reali differenze deve poter essere individuabile una unità che la fede dichiara e che lo studioso si impegna a mostrare. Questa certezza previa possiede una forza unificatrice che è senza confronto: essa permette di collegare e paragonare anche testi a prima vista molto lontani e disparati, superando la stessa divisione tra AT e NT (cfr. qui II/, 5/, a). Oltre ad essere uno stimolo decisivo per la ricerca, costituisce anche un preziosissimo criterio ermeneutico in quanto fa escludere ogni possibilità di significati semplicemente contraddittori. E soprattutto quella fede qualifica gli scritti dal punto di vista della verità: essi sono «parola di Dio» per noi, quindi garantiti come messaggio genuino e degno del massimo interesse. A queste condizioni la nozione di teologia biblica risulta più ricca: è una sintesi organica dei dati biblici visti non solo in prospettiva storica, ma anche in prospettiva propriamente teologica. E quanto più accentuato è il carattere teologico della ricerca, tanto più la presenza della fede si impone come necessariamente legata alla stessa definizione di questa disciplina (cfr. il problema accennato in II/, 3/).

Tuttavia anche così va mantenuta la distinzione dalla teologia dogmatica o spirituale: infatti, se è vero che ogni teologia autentica è biblica, in quanto parte dalla Bibbia e ha in essa un continuo punto di riferimento normativo, la «teologia biblica» è ancor più biblica per il fatto che si limita a confrontare e organizzare i temi e le categorie presenti nei testi scritturistici. Più vicina all'esegesi, ma distinta da essa per i motivi già detti, è la teologia biblica quando si applica a un solo libro, a un solo autore, oppure a un solo tema. Ciò avviene molto spesso, sia perché allo stato attuale degli studi le sintesi molto ampie risultano ardue e spesso precarie, sia perché sono questi i primi passi richiesti per realizzare un miglior incontro — tante volte auspicato — tra esegesi scientifica e riflessione teologica.

Altre volte poi si trova affermata una necessità che sposta ancor più la teologia biblica verso la teologia, allontanandola dall'esegesi in senso tecnico. Si fa notare, infatti, che proprio il desiderio di trovare e mettere in risalto il significato unitario della Bibbia contiene almeno due impliciti rimandi al contesto ecclesiale, con tutte le conseguenze che ne derivano. Primo, insistendo sul significato unitario si fa sorgere in maniera esplicita il problema del *canone*; stabilire che cosa faccia parte della Bibbia e che cosa vi debba rimanere escluso, non fu e non è competenza del singolo, per quanto credente, ma della chiesa primitiva e attuale. Secondo, poiché il significato dice riferimento all'uso, il significato unitario della Bibbia sarà da cercare soprattutto là dove la Bibbia è letta, meditata e commentata in modo unitario; e ciò avviene nella chiesa. Di conseguenza chi vuole impegnarsi a sviluppare la teologia biblica deve riconoscere che il suo lavoro non si svolge all'insegna dell'iniziativa privata, ma ha senso soltanto nell'ambito di una comunità ecclesiale, nel confronto con tutti i carismi che vi sono presenti, magistero compreso (cfr. II/, 5/, d).

7/ Conclusioni. L'esegesi e i vari usi della Bibbia

Sembra di poter concludere che il termine esegesi e l'attività con esso designata si debbano intendere in due sensi: a) in un senso stretto, come esercizio di analisi del testo che ha nel metodo storico-critico il suo strumento attualmente più perfezionato e diffuso; b) in senso ampio, come gamma di atteggiamenti vari, tutti riferiti alla Bibbia e tutti tesi a individuare ed esprimere un suo significato. Importante è sottolineare il fatto che le vie per raggiungere il significato possono essere tutte legittime, ciascuna può essere vera senza escludere la verità delle altre. Anche se ci limitiamo a considerare il credente e il suo rapporto con la Bibbia, siamo costretti ad ammettere tutta una serie di possibilità piuttosto ben distinte, eppure tutte ampiamente giustificabili. Quella che attualmente tende a monopolizzare il significato del termine esegesi è solo una delle molte possibilità, privilegiata per più di un aspetto, ma non certo l'unica e difficilmente definibile con la frettolosa qualifica di «più importante». È l'esegesi in senso stretto, quella indicata sopra con a), quella descritta nella prima parte (vedi il NB iniziale) di questo articolo.

La stessa comunità dei credenti in epoca moderna ha dovuto riconoscere che questa ricerca è utile, anzi doverosa, perché la fede genuina esige di essere fede «intelligente» e non vi è contraddizione possibile tra la parola di Dio a noi pervenuta per mezzo dei profeti o di Gesù Cristo e la verità che si presenta all'intelligenza. Aumentando, con il tempo, la distanza anche culturale che ci separa dai testi, la ricerca storico-critica si fa necessaria in maniera sempre più acuta; essa è la continuazione in forma aggiornata dello sforzo di comprendere il testo nella sua origine, sforzo mai totalmente trascurato anche dall'esegesi tradizionale.

Ma, come si è ripetuto più volte in queste pagine, tale approccio del testo non può essere l'unico, altrimenti si rischia di ottenere una visione molto parziale — per non dire deformata — di ciò che è la Bibbia. Occorre riconoscere che in un certo senso è veramente «esegesi» anche ogni gesto di chi, nella comunità dei credenti, sempre di nuovo usa la Bibbia, incontra il suo significato e lo dichiara. Questo non vuol dire che attorno alla Bibbia vi sia un caos di significati indipendenti, disparati e arbitrari. Tutti devono essere riferiti al testo e alla sua vita nella comunità che lo ha prodotto e tramandato; tutti devono verificare la loro autenticità di fronte al criterio della coerenza reciproca, basato sul presupposto che l'unità organica della Scrittura permette significati differenti ma non contrari. E non solo: tra i vari significati è possibile individuare un ordine che si configura quasi come una gerarchia o come una logica interdipendenza. Ciò appare più chiaramente se prendiamo in considerazione una serie di esempi concreti.

Tra i vari usi della Bibbia che sono consueti nella chiesa, alcuni sembrano particolarmente importanti e più o meno classici: 1) l'esegesi in senso tecnico; 2) la sintesi di teologia biblica; 3) la teologia dogmatica e speculativa; 4) la lettura spirituale e la meditazione; 5) l'omelia dopo la lettura liturgica.

Tutti questi esercizi, ciascuno in un modo che rimane da precisare, sono un *fare esegesi* perché trovano ed esprimono il significato dei testi biblici. Ora, il rapporto che esiste tra i diversi usi della Bibbia è descrivibile in due modi. Primo, indicando le differenze specifiche e cioè: la determinazione dei significati originari o dell'intenzione degli autori, nel caso 1); la ricerca delle caratteristiche costanti e delle linee convergenti, nel caso 2); il collegamento di un testo biblico con il contesto generale della rivelazione e l'espressione del suo significato in categorie contemporanee, nel caso 3); l'impegno a esplicitare tutta la rilevanza del testo per la vita personale di chi legge, nel caso 4); la proclamazione della sua importanza, della sua forza di parola salvifica, efficace ed esigente per la comunità presente, nel caso 5). Secondo quel medesimo rapporto è descrivibile osservando che esiste un certo legame di continuità, possibile e necessaria, nel passaggio dall'uno all'altro esercizio applicato alla Bibbia: infatti un'omelia sensata e sincera presuppone un'approfondita meditazione spirituale del testo da parte del predicatore; a sua volta la lettura spirituale implica la presenza di una teologia, per quanto approssimata o poco criticamente riflessa, e comunque si nutre necessariamente di teologia, almeno attingendo alla divulgazione diffusa nella chiesa; la teologia sistematica, che evidentemente non può prescindere dalla Bibbia, chiede alla teologia biblica un quadro del messaggio contenuto nelle Scritture, una presentazione per quanto possibile completa e organica; e infine la teologia biblica si può costruire solo tenendo conto dei risultati di un'esegesi tecnica, che fa ricorso a tutti gli strumenti scientifici propri dell'indagine storica e letteraria. La più marcata differenza rimane quella che separa l'esegesi tecnica dagli altri usi biblici; essa fonda una distinzione del tipo indicato qui sopra (i significati stretto e ampio, a) e b), di esegesi) ma non deve — o almeno non dovrebbe — costituire un ostacolo per una visione ampia e organica di tutto ciò che l'esegesi può essere.

BIBLIOGRAFIA

Segnaliamo, in maniera necessariamente sommaria, i riferimenti maggiori con preferenza per gli autori e le opere che più da vicino possono interessare l'esegeta.

1/ Per il pensiero moderno e contemporaneo sul tema dell'interpretazione dei testi vanno considerate le opere dei seguenti autori

F. D. E. SCHLEIERMACHER, W. DILTHEY, M. HEIDEGGER; soprattutto *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959; e la raccolta a cura di ROBINSON-COBB, *Der spaetere Heidegger und die Theologie*, Zürich 1964; E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano 1955; R. BULTMANN, soprattutto *Nuovo testamento e mitologia*, Brescia 1970; alcuni saggi contenuti in *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1950-65, ad esempio: *Das Problem der Hermeneutik*, vol. II e *Ist voraussetzunglose Exegese moeglich?*, vol. III; H. G. GADAMER, soprattutto *Verità e metodo*, Milano 1972; ID., *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969; E. FUCHS, soprattutto *Hermemeutik*, Bad Cannstadt 1958²; ID., *Zum herme-*

neutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation, Tübingen 1959; G. EBELING, soprattutto *Hermeneutik,* in: RGG III ed.; P. RICOEUR, soprattutto *Le conflit des interprétations.* Essais d'herméneutique, Paris 1969; tre saggi in: AA. VV., *Exegesis.* Problèmes de méthode et exercices de lecture, Neuchâtel 1975.

2/ Presentazioni sintetiche del pensiero moderno e contemporaneo si possono trovare in
F. MUSSNER, *Histoire de l'herméneutique,* Paris 1972; H. CAZELLES, *Ecriture, Parole et Esprit,* Paris 1971; AA. VV., *Esegesi ed ermeneutica,* Atti XXI Settimana biblica ABI, Brescia 1972; R. E. PALMER, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,* Evanston 1969; ROBINSON-FUCHS, *La nuova ermeneutica,* Brescia 1967; R. MARLE, *Le problème théologique de l'herméneutique,* Paris 1968²; R. W. FUNK, *Language, Hermeneutic and Word of God,* New York-London 1966.

3/ Sulla traduzione in genere e su quella biblica in particolare
G. MOUNIN, *Les problèmes théoriques de la traduction,* Paris 1963; E. NIDA, *Toward a Science of Translating,* Leiden 1964; C. BUZZETTI, *La parola tradotta,* Brescia 1973; «The Bible Translator» rivista edita dalle *United Bible Societies,* London, dal 1950.

4/ Sul tema del rapporto tra esegesi e scienze del linguaggio
J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico,* Bologna 1968; R. W. FUNK, *o.c.*; R. BARTHES, *L'analyse structurale du récit,* in: AA. VV., *Exégèse et herméneutique,* Paris 1971; AA. VV., *Analyse structurale et exégèse biblique, essais d'interpretation,* Neuchatel 1971; (trad. it., *Analisi strutturale ed esegesi biblica,* Torino 1973); CHABROL-MARIN, *Le récit évangélique,* Paris 1974.

5/ Sul tema della smitizzazione e dell'interpretazione esistenziale, oltre gli scritti di R. Bultmann
R. MARLE, *Bultmann e l'interpretazione cristiana del NT,* Brescia 1958; L. RANDELLINI, *L'ermeneutica esistenziale di Bultmann,* in: *Esegesi ed ermeneutica, o.c.*; J. S. KSELMANN, *Critica moderna del NT,* in: *Grande Commentario Biblico,* Brescia 1973.

6/ Per la formula «significava-significa» e un panorama dell'ermeneutica biblica contemporanea
K. STENDHAL, *Biblical Theology, Contemporary,* in: *Interpreter's Dictionary of the Bible,* New York 1962.

7/ Per il concetto filosofico e teologico di tradizione
H. G. GADAMER, *Verità e metodo, o.c.,* soprattutto la II parte; P. DACQUINO, *Bibbia e tradizione,* Brescia 1965; A. PENNA, *La Scrittura come momento della tradizione. La tradizione come contesto della Scrittura,* in: *Dei Verbum,* Atti XX Settimana Biblica ABI, Brescia 1970, Paideia; L. ALONSO-SCHOEKEL, *Il dinamismo della tradizione,* Brescia 1970.

8/ Per il tema «incidenza della fede», vedi ancora le opere di ermeneutica generale già citate.

9/ Per i rapporti tra esegesi e teologia
K. RAHNER, *Esegesi e dogmatica,* in: *Saggi teologici,* Roma 1965; H. VORGRIMLER (editore), *Esegesi e dogmatica,* Roma 1967.

10/ Per il concetto «parola di Dio» e per il tema «ispirazione»
H. SCHLIER, *La parola di Dio,* Roma 1963; C. BUZZETTI, *o. c.,* c. X; L. SCHEFFCZYK, *Parola di Dio,* in: *Sacramentum Mundi,* vol. VI, Brescia 1976; K. RAHNER, *Sulla ispirazione della Sacra Scrittura,* Brescia 1967; L. ALONSO-SCHOEKEL, *La parola ispirata,* Brescia 1966; MARTINI-BONATTI, *Il messaggio della salvezza,* vol. I, Torino 1972; W. HARRINGTON, *Nuova introduzione alla Bibbia,* Bologna 1975.

11/ Per la dottrina dei sensi biblici nell'esegesi tradizionale e nelle discussioni contemporanee
H. DE LUBAC, *Esegesi medievale,* Roma 1962; ID., *Storia e Spirito,* Roma 1971; B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel medioevo,* Bologna 1972; E. GANDOLFO, *Lettera e Spirito,* Roma 1972; R. E. BROWN, *Ermeneutica,* in: *Grande commentario biblico,* Brescia 1973.

12/ Circa il senso cristiano dell'AT
S. AMSLER, *L'AT dans l'Eglise,* Neuchâtel 1960; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'AT,* Tournai 1962; C. LARCHER, *Attualità cristiana dell'AT secondo il NT,* Roma 1968; AA. VV., *Dei Verbum,* Atti XX Settimana Biblica ABI, Brescia 1970.

13/ Per i rapporti esegesi-magistero
Enchiridion Biblicum, Roma 1961, IV edz.; *Il Concilio Vaticano II, Documenti,* Bologna 1971; AA. VV., *Dei Verbum, o. c.,* specialmente i contributi di B. BOSCHI e D. BARSOTTI; COLLINS-BROWN, *Dichiarazioni del Magistero,* in: *Grande commentario biblico,* Brescia 1973.

14/ Sulla teologia biblica
K. RAHNER, *Teologia del NT,* in: *Saggi teologici,* Roma 1965; H. SCHLIER, *Significato e funzione di una teologia del NT*; ID., *Teologia biblica e teologia dogmatica*; ID., *Che cosa significa esegesi biblica,* in: *Riflessioni sul NT,* Brescia 1969; F. FESTORAZZI, *Il problema del metodo nella teologia biblica,* in: ScuolC 91, 1963, 4; P. GRECH, *Problèmes méthodologiques contemporains dans la Théologie Biblique,* in: BTBib 2, 1972, 3; G. SEGALLA, *Introduzione alla teologia biblica del NT.* Storia e problemi, Milano 1974, Fac. Teol. Interregionale, Pro Manuscripto.

15/ Sul tema delle varie «letture spirituali»
C. VAGAGGINI (editore), *Bibbia e spiritualità,* Roma 1967; D. BARSOTTI, *La parola e lo spirito,* Milano 1971; E. BIANCHI, *Pregare la parola.* Introduzione alla «lectio divina», Torino 1974.

ESISTENZA (ESISTENZIALE)

EMILIO DE DOMINICIS

I/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELLE SCIENZE. - II/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELLA FILOSOFIA «CLASSICA». - III/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELL'ESISTENZIALISMO.

Esistenza (esistenziale); gr. *hypàrchein*; lat. *existentia*; ingl. *existence* (*existential*); fr. *existence* (*existential*); ted. *Existenz* (*Existenzial*).
Per esistenza si intende genericamente l'esistere di qualcosa, qualunque sia il modo di esistere: esistenza è così sinonimo di *esse*. In senso proprio, però, l'esistenza è tipica degli enti che esistono in dipendenza di altro da sé, per cui rigorosamente un essere finito esiste, non è, mentre Dio è, non esiste: *ex-sistere*, anche etimologicamente sta a dire un *sistere* in *esse aliunde* (ex: provenienza, origine locale, ma più a fondo non solo locale). Al di là poi di questa distinzione tra *existentia* e *esse*, esistenza ha vari significati specifici a seconda del campo in cui la parola è usata e in relazione ai momenti e movimenti speculativi in cui essa ricorre, onde possiamo enucleare tre ambiti e parallelamente tre consistenti nodi di significato dell'esistenza.

I/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELLE SCIENZE

All'interno di ogni disciplina scientifica il termine esistenza indica un modo di essere ben definito. In diritto si afferma l'esistenza di una legge se debitamente proposta, approvata e promulgata, e l'esistenza di un fatto se questo soddisfa certi requisiti giuridici; nel campo della religione l'esistenza è attribuita a quanto è oggetto di fede; nella logica esistenza è sinonimo di possibilità, non contraddizione. In matematica l'esistenza è per alcuni (es. Hilbert) l'assenza di contraddizione onde esiste tutto ciò che non è in contraddizione con gli assiomi, le definizioni e i postulati dai quali deriva: a tale riguardo il teorema d'esistenza è la dimostrazione che la soluzione di un problema esiste anche se non è stata ancora trovata; per altri (es. Brouwer) esistenza è la possibilità della costruzione di enti matematici, mentre per altri ancora (es. Russel) è una proprietà di sole classi. Per le scienze storiche l'esistenza sta ad indicare la documentabilità dei fatti; in fisica l'esistenza è predicata solo di quanto è sperimentabile o almeno controllabile in certo modo. In breve, ogni scienza si costruisce una sua definizione di esistenza, valida nella propria sfera e diversa da altre possibili definizioni di essa. Ciò viene fatto ai fini della precisione e della chiarezza, ma non va sottaciuto che in questa operazione il carattere di scelta e di convenzionalità talvolta esprime e copre un'inconfessata e presupposta visione ontologica discriminante tra esistenza e non esistenza.

II/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELLA FILOSOFIA «CLASSICA»

Intendiamo qui per classica quella filosofia che ha incentrato la sua attenzione, oltre al resto, per quel che ci riguarda, sui problemi inerenti l'essenza, l'eventuale derivazione dell'esistenza dall'essenza o l'identificazione della prima nella seconda, la relazione tra essenza ed esistenza. Di volta in volta l'esistenza è considerata mero attributo o fatto razionalmente indeducibile o *ens quo* dell'ente concreto o altro ancora. Mai comunque essa è vista come modo d'essere specifico dell'uomo, come «essenza» dell'uomo: è quanto sosterrà l'esistenzialismo (cfr. appresso): «L'essenza del *Dasein* è posta nella sua esistenza (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927, p. 42; trad. it. *Essere e tempo*, Milano 1970), dove esistenza non è sinonimo di semplice presenza ma è il modo d'essere dell'Esserci.
Per PARMENIDE l'esistenza appartiene all'Essere, uno necessario, eterno: «L'Essere è e non può non essere» (fr. 4, Diels); l'esistenza è l'*esse* dell'Essere.
Per Platone l'esistenza compete di per sé alle essenze, alle idee, forme intelligibili, assolute, sussistenti (cfr. *Fedone*, 97-99); le cose del mondo in tanto esistono in quanto partecipano dell'essere delle idee (cfr. *Ibidem*, 99-105).
In ARISTOTELE l'esistenza appartiene in proprio sia alla forma che alla materia (cfr. *Metaf.*, VIII, 1, 1042 a, 30), nonché a Dio in quanto atto puro, e precisamente l'esistenza eterna; solo il *tode ti* composto di materia e forma ha nascita e morte, perché la sua esistenza viene a dipendere dall'unione sostanziale ma contingente di materia e forma.
L'esistenza è realmente distinta dall'essenza

per AVICENNA. Essa è una *dispositio eveniens quidditati* (cfr. *Logica*, I, 2; *Metaf.*, V, 2, 87), *dispositio* che conferisce necessità: l'essere necessario è l'essere la cui essenza implica l'esistenza; l'essere finito se esistente è necessario in forza dell'esistenza (ma non necessario nella sua essenza).

Alla dottrina di Avicenna si ricollega S. TOMMASO per il quale l'esistenza è l'atto che negli enti finiti attua l'essenza intesa come potenza (cfr. *Summa Theologica*, I, q.54, a.2); è l'«actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum» (*Ibidem*, I, q.4, a.1), l'*ultima actualitas*. Per cui nella distinzione reale tra essenza ed esistenza il primato è dell'esistenza in quanto atto, *actualitas omnium actuum, perfectio omnium perfectionum* (cfr. *De potentia*, q.7, a.2). L'*esse* inoltre è l'elemento formale della persona: «Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae» (*Summa Theologica*, III, q.19, a.1, ad 4). Va precisato che S. Tommaso parla di *esse* come *actus essendi* dove noi leggiamo *existentia* che in sé rappresenta una restrizione dell'area semantica del termine *esse*: l'*esse* come *Esse subsistens* è Dio, gli esistenti propriamente *habent esse* (cfr. l'analogicità dell'essere: cfr. *Summa Theologica*, I, q.4, a.3).

Critici della distinzione reale di essenza ed esistenza, posta da S. Tommaso, sono ENRICO DI GAND con la teoria dell'*esse essentiae* (all'essenza è connesso l'essere proprio) e dell'*esse existentiae* (cfr. *Quodl.*, I, q.9; III, q.9), DUNS SCOTO (cfr. *Opus oxoniense*, IV, d. 13, q.1, n.38) e SUAREZ (cfr. *Metaph. disp.*, XXXI). Per CARTESIO l'esistenza negli enti finiti non è inclusa nell'essenza, ma una volta che questi esistono non è più da essa distinguibile (cfr. *Correspondance*, in: *Oeuvres*, Paris 1897-1910, pp. 349-350); in Dio invece si identifica con l'essenza. L'io poi è pensiero esistente, evidenza della propria esistenza, esistenza evidente a se stessa, mentre indici dell'esistenza delle cose sono i concetti chiari e distinti.

Secondo Spinoza, in perfetta coerenza con il suo panteismo, l'esistenza è una determinazione necessaria dell'essenza, è un tutt'uno con l'essenza: «Per eternità intendo la stessa esistenza», egli scrive, «in quanto si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna. [...] Infatti tale esistenza viene concepita, come eterna verità, quale essenza della cosa» (*Ethica*, I, def. 8; trad. it. *Etica*, Torino 1959).

Un certo essenzialismo è presente anche in LEIBNIZ per il quale, in forza del principio di ragion sufficiente, l'esistenza di una sostanza individuale reale sarebbe di per sé deducibile dalla sua essenza, almeno come questa è conosciuta da Dio (cfr. *Discours de métaphysique*, par. 8; trad. it. *Discorso di metafisica*, in: *Saggi filosofici e lettere*, Bari 1963). D'altra parte ogni essenza ha diritto all'esistenza in proporzione alla sua perfezione (cfr. *Monad.*, 54; trad. it. *Monadologia*, in: *Saggi filosofici e lettere, o.c.*), fatto salvo in ogni caso l'intervento di Dio secondo il principio del meglio (cfr. *Ibidem*, 47, 48, 53-55). L'esistenza sarebbe così per l'essenza possibile un *modus* cui essa tende, per l'essenza reale una sua essenziale determinazione.

Nell'empirismo inglese l'esistere effettivo delle cose è l'esistenza sulla cui origine e conoscibilità vengono avanzate varie opinioni. Per LOCKE l'esistenza dell'io è data per intuizione, l'esistenza di Dio per dimostrazione, degli enti naturali per sensazione, meglio attraverso l'attualità delle sensazioni (cfr. *An Essay Concerning Human Understanding*, lib. IV, cc. 9-11; trad. it. *Saggio sulla intelligenza umana*, Bari 1972). Per BERKELEY esistenza è solo quella dello spirito che percepisce le idee; l'esistenza del mondo è ridotta al *percipi* (cfr. *Treatise on the Principles of Human Knowledge*, parr. 3-24; trad. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Bologna 1947). Per HUME l'idea di esistenza non deriva da alcuna sensazione e non aggiunge niente all'idea dell'oggetto per cui possiamo affermare solo l'esistenza delle nostre percezioni (cfr. *A Treatise of Human Nature*, lib. I, parte II, sez. 6; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, in: *Opere*, Bari 1971). L'idea dell'esistenza continua degli oggetti e della loro esistenza distinta dalla mente deriva dall'intervento dell'immaginazione e del *belief* sulla coerenza e costanza di certe impressioni (cfr. *Ibidem*, lib. I, parte IV, sez. 2).

Per KANT l'esistenza «non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa» (*Kritik der reinen Vernunft*, vol. I, parte II, II, lib. II, c. III, sez. IV; trad. it. *Critica della ragion pura*, Bari 1966), onde l'esistenza non è mai deducibile dall'essenza, ma può essere attestata solo dalla percezione (cfr. *Ibidem*, I, parte II, I, lib. II c. II, sez. III, 4). Né a questo fa difficoltà per Kant l'essere l'esistenza una categoria della modalità (cfr. *Ibidem*).

Per il primo FICHTE l'esistenza è l'autoporsi dell'io: «Ciò il cui essere consiste soltanto nel porre se stesso come esistente, è l'io come assoluto soggetto» (*Wissenschaftslehre*, 1974, I,

par. 1; trad. it. *Dottrina della scienza*, Bari 1910); nel secondo Fichte è detta esistenza la rivelazione, l'immagine, la manifestazione di Dio (cfr. *Anweisung zum seligen Leben, passim*; trad. it. *Guida alla vita beata*, Milano 1950), il quale propriamente è «ciò che è assolutamente»; (*Wissenschaftslehre*, 1801, par. 8; trad. it. *Dottrina della scienza*, Padova 1939). Schelling, che si sofferma tematicamente sull'esistenza nella sua ultima speculazione, ne asserisce l'impossibilità della risoluzione in un'astratta determinazione di pensiero. L'esistenza è un dato di fatto, è distinta dall'essenza come la questione di ciò che un essere è (*quid sit*) è distinta dal fatto che è (*quod sit*). Condizione positiva per il passaggio all'esistenza è il volere di Dio.

Per HEGEL l'esistenza è la manifestazione dell'essenza, il necessario trovarsi fuori (*ex-sistere*) dell'essenza, che dell'esistenza è ragione sufficiente (cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 114-124; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bari 1907): l'unità dell'essenza e dell'esistenza è la *realtà in atto*.

Per Schopenhauer l'esistenza è il fenomeno, l'oggettivazione nello spazio e nel tempo della volontà, la quale pure eterna si manifesta in individui che nascono e periscono come effimere apparenze.

III/ ESISTENZA NELL'AMBITO DELL'ESISTENZIALISMO

È comune alle varie correnti di questo indirizzo filosofico considerare l'esistenza come modo d'essere proprio dell'uomo in rapporto a se stesso e ad altro da sé. Esistenza viene così a significare

a) il *Dasein*, l'*Esserci*, cioè l'uomo nel suo essere-nel-mondo, essere-gettato, legato alla situazione, al tempo e alla storicità, al *da* (*qui*) simboleggiante ogni tipo di determinazione: onde i temi dell'angoscia, della finitezza, della morte;

b) la coscienza, ossia l'uomo in quanto sta-al-di-fuori (*ex-sistit*), in quanto si solleva dalla mera fatticità ontica e si pone come coscienza di sé e delle cose, in quanto apertura all'essere;

c) la possibilità come struttura fondamentale dell'Esserci che non avendo una sua essenza preordinante può «scegliersi» tra diverse alternative: onde l'impegno, la progettazione e la trascendenza quale trascendimento della situazione in ordine alla realizzazione di sé.

L'esistenza è così per l'esistenzialismo il centro dell'analisi fenomenologica non però ai fini di una pura descrizione, bensì per una comprensione dell'uomo e del senso del suo esistere con tutto ciò che questo discorso comporta. Ma qui sorge spontanea la domanda: l'analisi dell'esistenza è un'indagine che verte sul *Dasein* singolo, concreto ed ha conseguentemente una rilevanza ontica o è un'analisi sull'esistenza, cioè sul *Dasein* in quanto tale ed ha una portata ontologica? È la questione dell'esistentivo (*Existenziell*) e dell'esistenziale (*Existenzial*). Esistentivo è ciò che riguarda l'esistente, l'Esserci determinato, il porsi, il decidere di sé che fa ogni individuo; l'esistenziale, invece, è ciò che appartiene costitutivamente alla struttura, all'essenza del *Dasein*, all'esistenza *qua talis*. L'analisi parte evidentemente dall'esistentivo; ma mentre HEIDEGGER intende effettuare un'analisi esistenziale, un'«ontologia» dei caratteri d'essere dell'esistenza (cfr. *Sein und Zeit*, par. 4), Jaspers vuole mantenersi sul piano esistentivo dal momento che a suo parere l'esistenza è sempre «situata» e dal pensiero esistentivo non si può prescindere (*Philosophie*, Berlin 1932, vol. I, 13 ss.; trad. it. parziale *La mia filosofia*, Torino 1946). In definitiva l'esistenza non è mai razionalmente deducibile, è solo analizzabile in termini di fenomenologia che però tende a diventare ontologia.

Il primo a sostenere che l'esistenza è il modo d'essere specifico dell'uomo è Kierkegaard che giunge a questa posizione dopo aver rilevato, contro il panlogismo hegeliano, l'impossibilità della riduzione dell'esistenza al concetto, impossibilità già precedentemente denunciata dalla filosofia della fede di Jacobi in polemica con Spinoza nonché dalla filosofia positiva e dalla filosofia della libertà di Schelling in polemica con Hegel. Per Kierkegaard l'esistenza è tipica del singolo ente, ma tra gli enti è specifica dell'uomo in quanto nella sua singolarità è superiore alla specie. L'esistenza costituita dal rapporto dell'uomo con se stesso, col mondo e con Dio è caratterizzata da possibilità pure e semplici senza alcuna garanzia di realizzazione. Anzi il possibile è visto nel suo aspetto negativo: il rapporto dell'uomo col mondo è dominato dall'*angoscia* legata all'onnipotenza o infinità del possibile («nel possibile, tutto è possibile»), il rapporto dell'uomo con se stesso è sotto il segno della *disperazione* che nasce dall'impossibilità sia del voler essere che del non voler essere se stesso e dalla deficienza o della necessità o della libertà, il rapporto dell'uomo con Dio trova il suo centro nella possibilità della fede che però è scandalo e *paradosso* per

la ragione, data l'infinita distanza tra l'uomo e Dio, onde sfuma la certezza del superamento e dell'angoscia e della disperazione. Assieme a queste, anche altre categorie affiorano nell'esistenza: peccato, «salto» della scelta, «dialettica qualitativa» della libertà, ecc.

La tematica di Kierkegaard, particolarmente il concetto di esistenza come possibilità, nei primi decenni del nostro secolo viene ripresa da vari pensatori che risentono anche degli influssi di Nietzsche, di Dilthey, della filosofia della vita, della psicanalisi e soprattutto della fenomenologia (Husserl, Scheler). Nasce così l'esistenzialismo vero e proprio che intende effettuare un'analisi dell'esistenza col puro metodo fenomenologico, o almeno tale è il proposito. Questa analisi rileva tratti dell'esistenza comuni ai filosofi di questo indirizzo: possibilità, progetto, scelta, ecc, ma diversi sono gli esiti a cui l'analisi stessa finisce per condurre.

Per HEIDEGGER l'esistenza come essenza dell'uomo è sostanzialmente possibilità: «L'Esserci è sempre la sua possibilità ed egli l'ha non semplicemente allo stesso modo in cui un ente presente possiede una sua proprietà» (*Sein und Zeit*, par. 9). Onde la possibilità della scelta tra il modo d'essere inautentico dell'esistenza anonima caratterizzata dalla chiacchiera, dalla curiosità, dall'equivoco, dal decadere dell'uomo a fatto, e l'esistenza autentica che è apertura integrale all'essere, servizio ontologico. E qui s'inseriscono l'angoscia e l'essere-per-la-morte, temi intimamente connessi al nulla. L'Esserci è nulla nel senso che il suo essere non è un che, bensì apertura all'essere dell'ente; ma l'essere dell'ente è essenzialmente tempo, vicenda, *fysis* vale a dire sbocciare, accadere a partire dal nulla e in vista del nulla, è precarietà; l'uomo in quanto ente sa la sua propria precarietà e in quanto essere-per-la-fine, cioè riserva di nulla di cui ha bisogno per trascendere l'essere dell'ente, per comprenderlo nella sua totalità di evento sempre in relazione all'origine (nulla) e alla fine (nulla), l'uomo sa «la possibilità dell'impossibilità dell'esistenza» (*Ibidem*, par. 53), il suo poter non esserci più nell'eventualità della mancanza assoluta di accadimenti. E il nulla, nei sensi accennati, si rivela nell'angoscia. Esistenza come possibilità, quindi progettazione, trascendimento della positività dell'ente e del limite della situazione; ma anche finitudine, possibilità circoscritte perché il progettante è già condizionato e perché ogni realizzazione sottrae inevitabilmente tutte le altre possibilità non realizzate. All'uomo non resta così che la fedeltà al destino, alla situazione, al tempo e alla rivelazione dell'essere, l'ascolto, la calma: per cui il trascendimento sembra tanto simile all'assolutizzazione dell'accadimento vanificante la progettualità dell'esistenza.

Possibilità è l'esistenza anche per JASPERS, possibilità che però è legata alla situazione tanto profondamente che «il mio io è identico con il luogo della realtà in cui mi trovo» (*Philosophie*, vol. I, p. 245), che le espressioni «io scelgo», «io voglio» significano «io devo» di fatto necessariamente (cfr. *Ibidem*, II, p. 186). L'esistenza è coscienza assoluta, coscienza dell'essere, esistenza appunto, oltre che coscienza empirica (*Dasein*) e coscienza-in-generale o intersoggettività intellettuale: naturalmente è lasciata alla decisione dell'uomo la scelta del suo essere autentico (ascolto dell'essere) o inautentico (presenza nel mondo come cosa tra cose). Comunque, alla considerazione dell'essere quale *Umgreifende* (orizzonte circoscrivente) l'uomo deve necessariamente pervenire partendo dalla contraddittorietà della certezza, forma di ogni atteggiamento coscienziale, e considerando la disequazione tra contenuto e forma della verità e tra la verità originaria e la verità totale (cfr. *Von der Wahrheit*; trad. it. antologica *Sulla verità*, Brescia 1970). La verità nel tempo è in doppia contraddizione: vuol porre concretamente la determinazione immediatamente presente, ma non può farlo perché l'intero non è attualmente presente; inoltre, se la verità vive nel toglimento della non verità, non sarà mai verità totale nel tempo, dato il permanere del processo di negazione. La salvezza della verità è allora oltre il tempo, oltre i singoli enti. E qui il naufragio dell'esistenza, la sua tragicità, e il conseguente rischio della fede (filosofica) nella trascendenza che si annuncia attraverso indicazioni problematiche rinvianti oltre se stesse (cifre): trascendenza che non è escluso si identifichi con Dio, anche se il Dio biblico è anch'esso una cifra (cfr. K. JASPERS-H. ZAHRNT, *Philosophie und Offenbarungsglaube*; trad. it. *Filosofia e fede nella Rivelazione*, Brescia 1971). L'esistenza è in tal modo impegno personale, quantunque condizionato, di trascendimento del volto attuale della verità — anche sotto lo stimolo delle situazioni-limite (lotta, colpa, morte) — nella volontà di rapportarsi alla trascendenza.

Possibilità e progettazione sono anche i termini in cui l'esistenza è analizzata da SARTRE: possibilità infinita, dato che l'esistenza precede l'essenza dell'uomo: «L'uomo non è nient'altro che ciò che egli si fa» (*L'existentialisme est*

un humanisme, Paris 1946, p. 22; trad. it. *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano 1963). Tale possibilità implica la tensione della coscienza (il *per sé*) a diventare l'*in sé*, il progetto di essere Dio, fondamento del proprio essere in sé; ma, stante la originaria opposizione di soggetto e oggetto, il progetto non si realizza: l'uomo è un Dio mancato. L'esistenza è possibilità, libertà assoluta, scelta senza valori o norme e di conseguenza le possibilità si equivalgono, sono intercambiabili: di qui la noia, l'angoscia, la nausea. In un secondo momento della sua speculazione, Sartre vede l'esistenza ancora come possibilità ma non più assoluta, bensì condizionata dalle situazioni storiche, ambientali e strumentali d'azione e propone, ai fini dell'affermazione della libertà dei singoli, l'alienazione totale dell'individuo nel gruppo, il solo capace di vincere la materialità e il dominio *pratico-inerte* (cfr. *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960; trad. it. *Critica della ragione dialettica*, Milano 1963). Il pensiero di Sartre, però, sembra essere tuttora in evoluzione.

Possibilità condizionata è l'esistenza per Merleau-Ponty che sottolinea l'essere-nel-mondo dell'uomo, la funzione determinante del corpo per l'inserzione della coscienza nel mondo, la contingenza del corso della storia e quindi la responsabilità e il rischio dell'uomo.

In Italia l'esponente più rappresentativo dell'esistenzialismo è Abbagnano anche se non mancano studiosi che si sono interessati della filosofia tedesca dell'esistenza (E. Grassi, E. Paci, C. Luporini) e altri che hanno tentato un raccordo tra esistenzialismo e personalismo (A. Carlini, A. Guzzo, L. Stefanini, L. Pareyson). L'esistenza è per l'ABBAGNANO possibilità, la possibilità del possibile di contro all'impossibilità, allo scacco del possibile (Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Jaspers) e di contro alla necessità, alla necessaria realizzazione del possibile (cfr. l'esistenzialismo a carattere religioso). L'esistenza è possibilità, possibilità-che-sì, possibilità-che-no, problematicità che bisogna assumere così com'è, non destinata a priori né alla tragedia né al trionfo (cfr. *La struttura dell'esistenza*, Torino 1939; *Possibilità e libertà*, Torino 1956).

Accanto a questo che potremmo definire l'esistenzialismo laico vi è un esistenzialismo religioso che intende analizzare l'esistenza avendo presente il suo possibile aggancio alla realtà assoluta di Dio: l'esistenza è sì precaria e problematica, ma riceve consistenza nell'essere dal suo rapporto con Dio. Su questa linea si muovono gli esistenzialisti russi eredi delle suggestioni di Dostoievski e di Soloviev: Chestov con la svalutazione dell'umano e l'esperienza mistica del divino, Berdiaev con il suo personalismo e umanesimo cristiano a sfondo sociale. Anche in Germania vi sono studiosi che si muovono nell'area dell'esistenzialismo religioso: Wust e Haecher tra i primi. Ma è soprattutto in Francia che troviamo i più noti sostenitori di un esistenzialismo che potrebbe essere detto spiritualistico perché si ricollega alla tradizione spiritualistica francese: Marcel, Lavelle, Le Senne. Per MARCEL l'esistenza non è problema, ma mistero, l'esistenza autentica è quella che ha per dimensione essenziale non l'avere, ma l'essere. All'essere e al mistero l'uomo deve fedeltà e amore, se vuole che si riveli il Tu assoluto al quale l'io appartiene, Dio senza il quale l'uomo è nulla (cfr. *Du refus à l'invocation*, Paris 1940). Per LAVELLE l'esistenza è atto partecipato onde in essa è presente l'essere stesso in quanto partecipante e garante della possibilità di realizzazione dell'io che però non per questo è sottratto all'angoscia. Dio è dunque presente nell'esistenza, ma ciò non in senso panteistico, bensì come «cooperazione dinamica ad un ideale che non si cessa di promuovere» (*De l'acte*, Paris 1937, p. 131). Anche per LE SENNE l'esistenza è caratterizzata dalla presenza di Dio nella coscienza, Dio visto qui come valore più che come Essere: l'io sperimenta il limite, l'ostacolo, la determinazione e si riconosce io empirico, ma ha anche coscienza del Valore, di Dio. L'uomo non coglie se stesso senza cogliere anche Dio (cfr. *Obstacle et valeur*, Paris 1934; trad. it. *Ostacolo e valore*, Brescia 1951).

Conclusione

L'esistenza si può predicare di tutti gli enti finiti reali, ma è anche legittimo chiamare esistenza di preferenza e in senso specifico l'uomo in quanto conosce la condizionatezza del suo essere e sente il suo esistere in maniera emergente e personale. È pertanto seria, utile e in certo modo doverosa un'approfondita analisi dell'esistenza, cosa che l'esistenzialismo si propone di fare: analisi che evidenzia l'essere storico dell'uomo, la sua «mondanità», la sua singolarità indeclinabile e precaria in opposizione al razionalismo idealistico, all'ottimismo romantico e ad ogni forma di totalitarismo, la sua finitezza che si rivela nell'angoscia, nella disperazione, nella paura, nello scacco, nella morte. Ed è appunto la sottolineata finitezza

che dovrebbe portare la fenomenologia esistenzialistica oltre se stessa — come talvolta realmente accade in alcuni autori — fino alla metafisica quale suo fondamento, fino al riconoscimento di altro da cui e per cui l'esistenza è tale, l'uomo *ex-sistit*: *sistit*, si mantiene nell'essere e si dà incessantemente l'essere, ma dipende (*ex*) da altro, si pone ma in quanto è già posto. Senza la prospettiva metafisica non si ha per l'esistenza né autocomprensione vera né vera comprensione delle cose, non si hanno valori da realizzare: i valori sono «mezze misure» (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 152; trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano 1968), una scelta vale l'altra (Sartre) — ma intanto il valore sembra riemergere nelle qualificazioni «negative» dell'esistenza: assurdo, nausea, tragicità, nonostante la voluta neutralità dell'analisi —, non si ha che un'etica della situazione in cui l'azione è cieca quando non è necessitata, una storia in balìa di se stessa, una contraddittoria assolutizzazione del relativo. L'esistenzialismo, in breve, o resta — ma lo può? — una pura descrizione fenomenologica dell'esistenza o se travalica in «filosofia» non può non fare i conti con la metafisica.

Nel campo della teologia, la filosofia dell'esistenza ha molte cose da dire: basti pensare al citato esistenzialismo religioso con le interessanti tematiche concernenti il rapporto personale uomo-Dio e l'etica esistenziale qualificata non tanto — o non soltanto — dalla rigida osservanza delle norme, quanto dal richiamo alla coscienza. Ma anche l'esistenzialismo laico, al di là dei limiti denunciati, può apprestare alla teologia rilevazioni e categorie di grande importanza: dalla differenza ontologica tra l'*ente* nel suo essere e l'*essere* dell'ente alla perenne eccedenza e ulteriorità della verità nei confronti delle «sue» determinazioni, dall'inscindibile intimità di Esserci ed essere alla trascendenza, al progetto, al destino, dalla *Historie* alla *Geschichte* (Heidegger); dal naufragio della verità nel tempo alla fede filosofica, dall'esistenza alla trascendenza annunciantesi enigmaticamente e mai raggiungibile né sequestrabile concettualmente, dall'impegno personale al rischio (Jaspers), dalla libertà creatrice (Sartre) alla responsabilità (Merleau-Ponty). Una certa teologia protestante in modo particolare si è ispirata alla filosofia dell'esistenza: Barth, dietro Kierkegaard, con l'infinita differenza qualitativa tra tempo ed eternità, con la gratuità e insindacabilità della fede negante l'umano, con l'*istante* quale inserzione dell'eternità nel tempo; Bultmann con la demitizzazione dell'annuncio cristiano e la sua reinterpretazione nei termini della realtà esistenziale tesa al futuro; Tillich con l'analisi dell'esistenza vista come alienazione anelante ad un *novum* teologico che le consenta di essere a pari con se stessa; e poi in qualche misura Fuchs, Ebeling ed altri. In campo cattolico ricordiamo due tra i teologi — e filosofi della religione — più attenti all'esistenzialismo, quello di Heidegger specificamente: K. Rahner e I. Mancini. Il primo, partendo dalla nozione di esistenziale in Heidegger e dalla verità di fede della volontà salvifica universale di Dio, sostiene nell'uomo storico la realtà di un nuovo esistenziale, l'esistenziale soprannaturale. Ossia la volontà di Dio di salvare tutti viene ad oggettivarsi e si fa determinazione reale dell'uomo storico, elemento del suo essere storico. Si possono citare oggi a sostegno di questa tesi alcuni documenti del concilio Vaticano II: *Gaudium et spes* (n. 22), *Lumen gentium* (n. 16), *Ad gentes* (n. 7). La tesi, tra l'altro, permette di meglio comprendere la possibilità di salvezza dei non cristiani. La natura non sarebbe di fatto mai soltanto natura, ma di fatto sarebbe sempre «soprannaturale» (cfr. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. IV, pp. 137-172; trad. it. *Teologia dell'incarnazione*, in: *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965). Mancini, per parte sua, utilizza e rielabora alcune tematiche tipicamente heideggeriane: ermeneutica, distinzione tra *Boden* (inteso quale fondo, suolo, terra dell'inesauribile rivelazione storica dell'essere) e *Grund* (visto come fondamento metafisico, sapere assoluto, necessità logica, evidenza), rapporto tra verità e libertà, concezione dell'essere come evento, impegno esistenziale, approdando ad una proposta di filosofia della religione caratterizzata da un triplice movimento: identificazione della religione con la rivelazione (in parole ed eventi), precomprensione metafisica delle condizioni in base alle quali potrebbe essere dichiarata possibile, decisione libera e rischiosa di riconoscerla come reale, onde il dato trapassa in significato (cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma 1968, pp. 327-371).

Comunque, al di là del consenso, delle riserve e delle riprese, la filosofia dell'esistenza come attenzione all'uomo e alle sue possibilità finite e, in alcuni autori, come aspirazione all'oltre e tensione verso il futuro tanto vicine alla dossologia e alla prolessi, crea problematiche, metodologie e spazi che la teologia credente e pensante non può ignorare.

BIBLIOGRAFIA

1/

Per l'esistenza nell'ambito delle scienze cfr. B. RUSSEL, *The Principles of Mathematics*, Cambridge 1903 (trad. it. *I principi della matematica*, Milano 1951); D. HILBERT, *Gesammelte Abhandlungen*, 3 voll., Berlin 1932-35; W. V. O. QUINE, *From a logical Point of View*, Cambridge 1953 (trad. it. *Il problema del significato*, Roma 1966); A. HEYTING, *Intuitionism, an Introduction*, Amsterdam 1956.

2/

Per l'esistenza nell'ambito filosofico, oltre alle opere dei singoli autori citati e alle monografie sul loro pensiero, cfr. J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, Paris s.d.; L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être*, Louvain 1946; E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris 1947; É. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948; I. BRECHT, *Einführung in die Philosophie der Existenz*, Heidelberg 1948; J. HESSEN, *Existenzphilosophie*, Essen 1948; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Torino 1950; J. WAHL, *1848-1958: Cent années de l'histoire de l'idée d'existence*, Paris 1950; L. GABRIEL, *Existenzphilosophie*. Von Kierkegaard bis Sartre, Wien 1951; J. WAHL, *La pensée de l'existence*, Paris 1951; L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, Padova 1952; J. MEINERTZ, *Existenz, Psychologie, Ontologie*, Meisenheim 1952; H. KNITTERMEYER, *Die Philosophie der Existenz*, Wien 1952; I. LEPP, *Existence et existentialisme*, Paris 1953; C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957[1]; 1965[2]; M. WARNOCK, *Existentialism*, London 1970; J. BEAUFRET, *Introduction aux philosophies de l'existence*. De Kierkegaard à Heidegger, Paris 1971; P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo*, Roma 1971.

3/

Per i concetti di esistenza ed esistenziale in campo teologico cfr. R. DE PURY, *Die Macht der Wahrheit*. Existentialismus und christlicher Glaube, Zürich 1950; J. L. MÖLLER, *Existenzphilosophie und katholische Theologie*, Baden Baden 1952; I. LEPP, *La philosophie chrétienne de l'existence*, Paris 1953; E. BRUNNER, *Christlicher Existentialismus*, Zürich 1956; O. SCHNÜBBE, *Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Göttingen 1959; K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. IV, pp. 137-172 (trad. it. in: *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1955); vol. VI, pp. 262-276, 545-554 (trad. it. in: *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968); J. B. METZ, *Der Unglaube als theologisches Problem*, in: Conc 1, 1965, 484-492; J. MAC QUARRIE, *Studies in Christian Existentialism*. Lectures and Essays, Montreal 1965; I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma 1968; M. D. HUNNEX, *Existentialism and Christian Belief*, Chicago 1969.

ESISTENZIALISMO

GIORGIO PENZO

L'esistenzialismo è il movimento di pensiero filosofico e teologico più significativo del secolo XX. L'esistenzialismo include il termine esistenza e può essere definito come quella filosofia che si propone di porre in luce il fondamento ultimo dell'esistenza. Si tratta di chiarire il mistero dell'uomo di fronte alla trascendenza (*Dasein*). L'esistenzialismo si precisa in tale contesto come filosofia dell'esistenza. I rappresentanti più significativi sono M. Heidegger (1889-1976) e K. Jaspers (1883-1969). Però, non in tutti i pensatori dell'esistenzialismo, l'esistenza mantiene la stessa carica ontologica a-metafisica, dato che essa può chiarirsi in modo particolare o come dimensione fenomenologica o come dimensione religiosa o come dimensione atea. Queste espressioni si possono vedere in alcuni rappresentanti dell'E. francese (G. Marcel 1899-1973, J. P. Sartre 1905, M. Merleau-Ponty 1908-1961, A. Camus 1913-1960, nonché il russo N. Berdjaev che scrive in lingua francese 1874-1914), e così pure in alcuni rappresentanti dell'esistenzialismo italiano (E. Castelli 1900, N. Abbagnano 1901, F. Battaglia 1902, C. Fabro 1911, E. Paci 1911-1976, P. Prini 1915, L. Pareyson 1918). Uno sfondo esistenziale si ritrova pure nel personalismo ontologico di natura religiosa dell'ebreo M. Buber (1878-1965). L'esistenzialismo come filosofia dell'esistenza ha pure un risvolto ontologico-teologico, tematizzato da alcuni teologi protestanti ed in particolare da K. Barth (1888-1968), R. Bultmann (1884-1976), e F. Gogarten (1887-1967). A proposito di questi si può parlare di teologia dell'esistenza. Ed infine, con il termine esistenzialismo si può designare una certa atmosfera spirituale o un certo clima culturale, come si può notare subito dopo la seconda guerra mondiale. Non occorre dire che l'esistenzialismo come filosofia dell'esistenza rappresenta il momento originario dell'esistenzialismo. Questo ruota attorno a due poli dialettici, esistenza ed essere o trascenden-

za, che rappresentano una nuova ontologia che è diversa dall'ontologia metafisica del pensiero occidentale cristiano da Socrate ad Hegel. L'orizzonte di trascendenza di tale esistenzialismo non supera mai il piano della finitudine dell'uomo, anche se non si risolve del tutto in questo. Ritengo che si possa parlare a proposito di una ontologia estetica qualora il termine estetico venga preso nel senso originario di sensibilità.

Nell'appendice alla seconda edizione (1956) dello scritto *Existenzphilosophie* (1938), JASPERS riferisce che il primo che avrebbe introdotto l'espressione di filosofia dell'esistenza sarebbe stato F. HEINEMANN (*Neue Wege der Philosophie*, 1929). Senonché tra il 1920 ed il 1930, Jaspers usava questa espressione riferendosi a Kierkegaard e designava con il termine *Existenzerhellung* (chiarimento dell'esistenza) una parte della sua filosofia. Però Jaspers stesso fa notare che il tipico autore della filosofia dell'esistenza è da ritenersi Heidegger. Così, verso la fine degli anni venti e l'inizio degli anni trenta, Heidegger e Jaspers sono quei pensatori che pongono le basi della filosofia dell'esistenza. Verso la fine degli anni trenta, tale movimento filosofico passa in Francia, dando ivi origine durante la guerra ed immediatamente dopo a quella corrente conosciuta con il nome di esistenzialismo. Però, subito dopo la guerra, tale movimento ritorna in Germania. Così, nell'esistenzialismo si possono distinguere due fasi che costituiscono però due momenti di una stessa tematica. Infatti, a differenza di alcuni critici, non credo che si possa parlare di un primo e secondo Heidegger o di un primo e secondo Jaspers. L'opera di HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927) e quella di JASPERS, *Philosophie* (1932) contengono le linee di fondo del loro filosofare, per cui le opere successive sono solo un approfondimento.

Due sono le tesi di fondo della filosofia dell'esistenza. La prima è quella dell'esistenza di fronte alla trascendenza. La seconda è quella della distinzione tra filosofia e scienza. Il pensiero scientifico ha la sua verità ed il pensiero filosofico ha la sua verità, che è però più originaria di quella scientifica. Il modello del conoscere scientifico che procede per categorie logiche è rappresentato da due termini, cioè l'io conoscente e l'oggetto che deve essere conosciuto. Il modello del pensare filosofico tipico della ragione dialettica, invece, è dato dal rapporto io e non-oggetto, che si chiarisce come rapporto io-nulla. Di qui la terza tesi della filosofia dell'esistenza, cioè quella del nichilismo, secondo la quale l'uomo acquista coscienza di essere di fronte al nulla: la trascendenza o l'essere si precisa come nulla. Il termine nichilismo è problematico; esso denota sia l'aspetto storico-sociale, sia l'aspetto filosofico a livello esistenziale e a livello ontologico. Al nichilismo storico-sociale si può ricondurre sia quel movimento che sorge in Russia verso la metà dell'Ottocento come reazione al dispotismo zarista, sia l'ampio movimento anarchico di carattere dottrinale (P. J. Proudhon 1809-1865, M. Bakunin 1814-1876, P. Kropotkin 1842-1921, e soprattutto M. Stirner (1806-1856).

STIRNER, con l'opera *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) può essere considerato il momento di passaggio tra il nichilismo anarchico e quello filosofico e può essere annoverato, assieme a S. Kierkegaard (1813-1855) e a F. Nietzsche (1844-1900) tra i precursori dell'esistenzialismo. Di più, con Stirner il nichilismo mostra un terzo aspetto, quello cioè teologico che è comune a Kierkegaard e a Nietzsche. In tale ambito Stirner formula il problema che sarà fondamentale per tutto l'esistenzialismo. Si tratta cioè della esistenziale protesta dell'io nei confronti di ogni dipendenza dall'oggetto esterno, nel quale può andare smarrita la propria libertà. Se Stirner si presenta come il più feroce demolitore di tutti gli idoli divini ed umani che la storia del pensiero occidentale ricordi, lo fa solo per mantenere l'indipendenza dell'io per poterlo fondare solo sopra se stesso. Senonché Stirner rifiuta ogni fondamento divino sia trascendente (dimensione metafisica) che immanente (dimensione di Feuerbach). Così egli soltanto riesce a superare ciò che Nietzsche chiama il nichilismo della filosofia cristiana, che consiste nel ritenere il fondamento dell'uomo fuori dell'uomo.

Quando Nietzsche dice di muovere guerra a ciò che egli chiama «l'istinto teologico», intende proprio il fatto di muovere guerra a ogni dimensione ideale oggettivamente valida. Tuttavia Nietzsche, a differenza di Stirner, non è del tutto coerente, in quanto con il suo annuncio del pensiero del superuomo e di quello dell'essere come eterno ritorno dell'identico, che viene pensato come volontà di potenza, ripropone in fondo una nuova trascendenza. In tal modo il nichilismo esistenziale-ontologico di Nietzsche, diverso dal nichilismo anarchico-esistenziale di Stirner, prepara la via non solo al nichilismo ontologico ma pure a quello ontologico-teologico. Rimane comune a tutte queste espressioni di nichilismo il fatto che es-

so si misura con la tematica metafisica, per cui se i filosofi dell'esistenza parlano di superamento della metafisica, ciò non significa un abbandono di essa. Così, quando Nietzsche annuncia la morte di Dio, non intende la morte del sacro ma solo di una determinata concezione di Dio, quella cioè metafisica.

Lo stesso si deve dire per Heidegger quando riprende tale discorso, chiarendo il fondamento dell'esistenza con la sua fondamentale concezione della differenza ontologica, secondo la quale l'essere implica la distinzione tra essere ed ente. Questa è già la grande scoperta del pensiero metafisico. Però, secondo Heidegger, questo scorge solo la dimensione ontica della distinzione, poiché considera l'essere come essere sommo o come totalità degli enti (differenza ontica) e non riesce a tematizzare l'essere come tale (differenza ontologica). Perciò la storia della metafisica è la storia dell'assenza dell'essere. Però, il fatto che l'essere sia coperto nella metafisica, non dipende dall'uomo, ma dall'essere. Il nascondimento dell'essere diventa così la dimensione intrinseca dell'essere. Tale nascondimento richiama l'altra tesi di fondo della non-rappresentabilità dell'essere, che per definizione è ciò che non può essere rappresentato poiché ciò che è rappresentabile decade a livello di ente. Pure Dio, in quanto rappresentabile, decade a ente, a presenza, a differenza dell'essere che è sempre assenza, che è quindi il fuori-di. Anzi, l'essere non è solo il fuori-di, ma è ciò che deve rimanere il fuori-di. Secondo questa tesi Dio è escluso dalla tematica ontologica. Però Heidegger non parla solo dell'essere come assenza secondo la tesi della differenza ontologica, ma parla pure dell'essere come presenza secondo la tesi della storicità dell'essere. Questa ci dice che l'essere non solo è un darsi, un accadere, ma che è pure un necessario darsi. L'essere è quindi rivelazione, e come tale si dà a livello esistenziale come verità ontologica che implica la duplicità dei momenti svelamento-nascondimento, e a livello storico si dà come storicità che si precisa come storia-destino. Questi due aspetti dell'essere come rivelazione pongono in evidenza uno stesso principio, quello cioè del darsi dell'essere che in quanto tale rappresenta la dimensione del sacro. Ed è qui che il pensare ontologico di Heidegger può aprire a mio avviso la possibilità a una considerazione teologica. Si è detto infatti che l'essere è un necessario darsi. Però, nell'attimo che esso si dà, viene a nascondersi come essere per svelarsi come ente. Ora, se il susseguirsi dei momenti del darsi costituisce la storia della metafisica, esso costituisce pure la storia di Dio, in quanto questi rappresenta nella metafisica il momento più alto nella ricerca del fondamento dell'essere. Perciò la teologia diventa un momento necessario della storia dell'essere, anche se naturalmente esso deve rimanere per natura in una dimensione inautentica che deve essere superata. E ciò perché Dio appartiene a quel momento dialettico di verità ontologica, cioè a quello di nascondimento, che deve essere superato per quello di disvelamento.

Come si vede, il pensiero di Heidegger non è né ateo né teista. Da una parte, l'essere non può mai essere tematizzato come Dio, perché decaderebbe ad ente, d'altra parte il Dio della metafisica non viene del tutto estromesso dal filosofare heideggeriano ma solo posto nell'ambito di inautenticità. Se questa può dirsi una considerazione teologica negativa, si può scorgere nel filosofare di Heidegger pure una considerazione teologica positiva. Cioè se da una parte l'essere di Heidegger non è rappresentabile, d'altra parte però ci si può avvicinare ad esso mediante l'esperienza semplice tutta particolare che è data dal linguaggio. L'essere si dà come parola. E il dispiegarsi di tale darsi è solo quello dell'uomo (*Da-sein*). Nell'apertura del *Da* avviene l'incontro misterioso con la luce dell'essere (*Sein*) che si dispiega solo in questo incontro, che costituisce ad un tempo la libertà dell'essere e quella del *Da-sein*. Nell'attimo in cui ci si decide per la parola (*Wort*) dell'essere, la dimensione del tempo si rivela come eternità. Di qui il problema di fondo di Heidegger di essere *e* tempo. Ora, se si dice che l'essere non è sul piano di domanda-risposta (piano del conoscere scientifico) ma sul piano di risposta o meglio di corrispondenza alla voce dell'essere (piano ontologico), mi sembra che tale dimensione di essere possa essere recepita da un discorso teologico che non sia però quello tipico della metafisica, legato al piano del conoscere. Questo risvolto teologico può essere avvertito qualora si parli del fenomeno della fede che implica in sé il momento esistenziale di decisione, come abbandono alla dimensione autentica dell'essere piuttosto che a quella inautentica. In tal modo, l'ontologia heideggeriana può essere riproposta come teologia della parola, anche se Heidegger ricusa decisamente che tale parola dell'essere sia quella del verbo, poiché l'essere è più originario del verbo divino. Si apre così il problema del rapporto tra filosofia e teologia quale problema del rapporto tra fede filosofica e fede teologi-

ca. A differenza di Heidegger che non ha voluto entrare in discussione con tale problematica, Jaspers invece l'affronta in *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962). La conclusione è però la stessa di Heidegger, che cioè la fede filosofica è più originaria di quella teologica che è da considerarsi come una dimensione inautentica.

È ovvio che tale esistenzialismo della teologia dell'esistenza non poteva trovare facile accoglienza da parte della teologica cattolica, per lo più legata a una tradizione scolastica, dove è determinante il procedimento categoriale. Più preparata era invece la teologia protestante, che afferma la testimonianza della parola, fondata sulla Scrittura, nella coscienza dell'uomo. Di qui la grande svolta dell'esistenzialismo come teologia dell'esistenza, tipica soprattutto dei tre teologi protestanti del secolo XX; Barth, Bultmann e Gogarten, rappresentanti della «teologia dialettica», il cui organo fu la rivista «Zwischen den Zeiten» (1922-1933). Dopo Lutero, i due grandi movimenti di pensiero, illuminismo ed idealismo, avevano staccato la teologia protestante dalla sue origini. La «teologia liberale» del secolo XIX, che si abbandona alla infatuazione della ragione e della storia, arriva alla conclusione desolante che ogni passo del Vangelo può essere contestato e che il dogma è solo espressione del pensiero umano. Un valido aiuto per superare tale punto morto della teologia veniva già da Nietzsche. Questi parla di *meta*-storia, di coro greco come modello di vita di un popolo e di Gesù come modello di vita. Di qui la conclusione di Nietzsche, che cioè al metodo storico-filologico si deve sostituire il metodo ermeneutico. Nietzsche chiarisce nelle sue linee essenziali questo metodo che sarà ripreso soprattutto da Heidegger e dai suoi scolari più noti (E. Fink 1905-1975, K. H. Volkmann-Schluck 1914, ed in particolare da H. G. Gadamer 1900) e dai tre teologi citati, soprattutto da Bultmann e da alcuni suoi scolari (E. Fuchs 1905, G. Ebeling 1912, H. Ott 1929).

L'applicare il metodo ermeneutico alla Scrittura significa in fondo avvicinarsi alle sorgenti della teologia protestante, secondo la quale l'asse centrale è dato dal problema della libertà. Questo è tematizzato nel rapporto che si svolge nella coscienza solo secondo due poli, io e Dio dato che è stato messo da parte il magistero della chiesa. Però con Nietzsche tale rapporto tematizzato da Lutero si muta profondamente, dato che non si può parlare di io e Dio ma di io e morte di Dio. Con Heidegger, poi, il rapporto si viene precisando tra io ed essere, e a sua volta nell'ambito dell'essere come sacralità si può riscoprire un possibile rapporto tra essere e Dio. Ed è qui che si inserisce la teologia dell'esistenza protestante, che sarà poi pure seguita, anche se con profonde differenze, da alcuni pensatori cattolici. Tra questi alcuni cercano di tematizzare un colloquio tra Tommaso d'Aquino e Heidegger, come ad es. nel campo filosofico J. B. Lotz (1903) e nel campo teologicoK. Rahner (1904) ed altri, come R. Guardini (1885-1968), che si aprono a una dimensione ontologica misticizzante.

Penso di cogliere lo spirito dei tre teologi protestanti citati, mettendo in luce le loro tesi di fondo. E precisamente in Barth si parla di Dio come totalmente altro; in Bultmann del concetto di demitizzazione; in Gogarten del concetto di secolarizzazione, che è un corollario di quello di demitizzazione.

Il concetto del nulla heideggeriano si ritrova in chiave teologica in Barth che subisce pure un forte influsso da Kierkegaard. Questo oppone alla dialettica quantitativa sul piano dell'essere, tipica della logica hegeliana, la dialettica qualitativa sul piano del divenire che si chiarisce come tensione perenne senza possibilità di conciliazione. Tra i vari stadi del divenire non vi è secondo Kierkegaard continuità, ma distacco e salto, per cui il principio di tale dialettica è dato dal momento esistenziale di aut-aut (*Aut-Aut*, 1843). Al posto della mediazione razionale vi è la fede come paradosso, il cui simbolo è Abramo che è credente nell'assurdo. La fede è obbedienza a Dio, mentre la ragione è obbedienza all'uomo. E Dio è l'assolutamente altro, separato da una distanza infinita dall'uomo che si avvicina a Dio solo con timore e tremore (*Timore e tremore*, 1843). Dato che l'esistenza non è solo finitudine, ma è finitudine ed infinitudine ad un tempo, l'atto di fede comporta l'atto di lasciare l'intelletto per conquistare Dio. Ciò non significa escludere l'intelletto ma solo limitare la sua portata, poiché esso non può rientrare nell'ambito della fede, cioè della salvezza. Di qui la dimensione esistenziale di fondo dell'aut-aut: o si opta per la fede o si opta per la ragione.

Barth si pone su questa via quando dice che i risultati della teologia liberale non ci toccano, dato che non si può disporre con ipotesi scientifiche della parola di Dio. La teologia incomincia con la premessa divina che Dio è Dio. Di qui la critica alla teologia liberale che al posto di Dio pone l'uomo, la sua pietà, la sua re-

ligione, il suo sentimento, la sua fede. Dire che Dio è Dio significa dire che Dio è il totalmente altro e che quindi c'è una infinita differenza qualitativa tra Dio e uomo. Pure in Barth si trova la dialettica binaria kierkegaardiana senza il momento di sintesi. Il teologo è come Mosè che guida il suo popolo verso la terra promessa senza mai raggiungerla. Il che ci dice che la parola di Dio non spetta all'uomo. L'opera sistematica di Barth in diversi volumi è *Kirchliche Dogmatik* (1932-1955). Però il suo programma è già fissato nel *Römerbrief* (1919), in particolare nella seconda edizione del 1921.

Molto più vicino a Heidegger è BULTMANN con la sua tematica della demitizzazione, che riprende in chiave teologica l'*Existentialinterpretazion* di Heidegger. L'opera sua sistematica è *Glauben und Verstehen*, in diversi volumi (1933-1965), però il suo programma è fissato nella conferenza del 1941 *Neues Testament und Mythologie*, che si trova già preannunciata nelle sue linee basilari nel suo *Jesus* del 1926. Il problema di fondo della demitizzazione è quello del rapporto tra kerygma e mito. Il kerygma, cioè la predicazione che invita gli uomini a vivere nella fede, è legato nel Nuovo Testamento a una immagine mitologica del mondo. La demitizzazione ci dice che la fede non consiste tanto solo in un atto di decisione che muta la vita. In questo atto si ha la risposta al kerygma che salva. Nell'atto di distinzione tra kerygma e immagine del mondo non si tratta di estromettere i miti ma di renderli trasparenti. Così, il credente può decidersi per il kerygma senza venir meno alla convinzione scientifica del mondo in cui vive. La demitizzazione ci porta solo a chiederci quale comprensione dell'esistenza autentica dell'uomo sia celata nel mito. Così, nel metodo ermeneutico, cioè nell'atto di mettere in luce il non-detto del detto, si arriva a cogliere l'essere di Dio nella parola che è tale da rendere possibile la fede.

Dal concetto di demitizzazione dipende quello di secolarizzazione di Gogarten (*Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 1952; *Entmythologisierung und Kirche* 1958). Posto che il mondo non è più, come nella metafisica, il veicolo che porta l'uomo a Dio, si apre una distinzione di fondo tra fede e mondo. Questo viene considerato dalla fede nella sua pura mondità. Se l'uomo cerca nella fede Dio senza-mondo, è chiaro che il piano di salvezza non consiste in un atto di fare ma in quello di ricevere, cioè di corrispondenza alla voce della Scrittura. Ciò vale pure per la distinzione tra Vangelo e Legge, tipica della cristologia gogarteniana, (*Die Verkündigung Jesu Christi*, 1948), e pure quella tra fede e religione. Il Vangelo, come la fede, è sul piano dell'essere-Dio come parola e quindi sul piano della salvezza; la Legge, come la religione, è sul piano del mondo ed è dipendente dall'oggetto. Ora il fenomeno di secolarizzazione ci dice come deve essere per l'uomo di fede il rapporto tra uomo e mondo. Cioè si tratta non già di un distacco dal mondo ma solo del distacco dalla venerazione religiosa del mondo. Con ciò si mantiene sempre la premessa che il mondo sia di Dio e non staccato da Dio, altrimenti si avrebbe il fenomeno del secolarismo.

Quale conclusione si può sottolineare come il problema ermeneutico, che è alla base delle tematiche di demitizzazione e di secolarizzazione, ci porti di fronte al problema del fondamento che è tipico sia della filosofia che della teologia dell'esistenza; ci porta di fronte, cioè, alla trascendenza che si rivela non solo come parola (dimensione della filosofia dell'esistenza) ma come parola di Dio (dimensione della teologia dell'esistenza). Da parte sua, la fede si chiarisce non come credenza a un contenuto (dimensione di affinità tra filosofia e teologia dell'esistenza), e neppure come puro essere-aperto-a (dimensione della filosofia dell'esistenza), ma come essere-aperto-a-Dio (dimensione della teologia dell'esistenza). Solo in tale apertura si ha per la teologia dell'esistenza il piano autentico dell'uomo.

BIBLIOGRAFIA

L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1950²; A. CARACCIOLO, *Studi jaspersiani*, Milano 1958; F. BATTAGLIA, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Bologna 1962; I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza*, Milano 1964; A. BABOLIN, *Essere e alterità in Martin Buber*, Padova 1965; C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965²; ID., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967; J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Parigi 1969²; G. PENZO, *Max Stirner*. La rivolta esistenziale, Torino 1971; P. PRINI, *Storia dell'esistenzialismo*, Roma 1971²; G. PENZO, *Essere e Dio in Karl Jaspers*, Firenze 1972; ID., *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Brescia 1973²; J. B. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975; G. PENZO, *Friedrich Nietzsche*. Il divino come polarità, Bologna 1975; ID., *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Bologna 1976.

ETOLOGIA

FRANCESCO COMPAGNONI

I/ STORIA DEL TERMINE E DEL CONCETTO. - II/ EVOLUZIONE DELLA RICERCA ETOLOGICA POSTDARWINIANA. - III/ STATO ATTUALE DELLA RICERCA ETOLOGICA. - IV/ ESEMPIO DI RICERCA ETOLOGICA: L'AGGRESSIONE E LA GUERRA. - V/ RECEZIONE TEOLOGICA. - VI/ PRINCIPI DI METODO PER UN'ULTERIORE RECEZIONE TEOLOGICA.

I/ STORIA DEL TERMINE E DEL CONCETTO

Già nel 1762 si trova negli scritti dell'«Accademia delle scienze francese» l'uso del termine *Ethologie*, ad indicare la scienza dei costumi (*science des moeurs*). Questo significato primitivo si mantenne a lungo, praticamente fino alla fine del secolo XIX. Tale termine è stato ripreso da J. St. MILL (*System of Logic*, London 1843, libro 6: *Logica della scienza morale*, c. 5: *L'Etologia o la scienza della formazione del carattere*) per indicare una scienza necessaria a completare la psicologia del suo tempo. Essa avrebbe dovuto essere una scienza esatta della natura umana, il cui compito sarebbe stato di esporre in forma strettamente ipotetica tendenze e non fatti. Il suo scopo sarebbe di mostrare quale tipo di carattere un complesso di circostanze psichiche e morale è in grado di presentare.

Tale concetto non ha preso piede nella filosofia successiva, ed attualmente è praticamente conosciuto solo in zoologia. Eccezione pressoché unica, il metodologo delle scienze polacco S. Kaminski per il quale l'etologia è quella parte dell'etica non teologica che con metodo descrittivo ed umanistico si occupa dei costumi (*Sittenlehre, science des moeurs*, morale descrittiva). Egli intende concretamente con tale termine i metodi psicologico, sociologico e storico di accostamento del fatto etico, usati spesso anche in modo promiscuo (S. KAMINSKI, *Methodologische Typen von Ethik*, in: TGl 63, 1973, 46-58). L'uso del termine in zoologia indica quella parte biologica e psicologica di tale scienza che si interessa al comportamento animale nel senso più comprensivo. Sinonimi, o quasi, sono: scienza del comportamento animale, psicologia animale, scienza comparata del comportamento animale. Il senso di ecologia che il francese L. Dollo gli dava all'inizio del secolo è del tutto dimenticato.

Circa l'origine filologica del termine cfr. W. NIEKE, *Ethologie*, in: «Historisches Wörterbuch der Philosophie», vol. II, 1972. Per una storia dettagliata dell'uso del termine e del concetto in zoologia dall'inizio del secolo cfr. G. TEMBROK, *Grundlagen der Tierpsychologie*, Berlin 1963; ID., *Verhaltensforschung*. Eine Einführung in die Tier-Ethologie, Jena 1964[2].

Negli anni settanta si è venuta costituendo, come disciplina ben distinta all'interno dell'etologia, una etologia umana che solo in parte è una estensione, e quindi usa gli stessi metodi, dell'etologia generale. Esempi significativi al riguardo sono, I. EIBL-EIBESFELDT, *Der vorprogrammierte Mensch*. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten, Wien 1973; A. BALESTRIERI, D. DE MARTIS, O. SICILIANI (ed.), *Etologia e psichiatria*, Bari 1974, Atti del convegno di Verona del novembre 1972; G. DE CRESCENZO, *L'etologia e l'uomo*, Firenze 1975, pp. 183-211; quest'opera è, a nostra conoscenza, il primo contributo di riflessione filosofica di uno studioso italiano. Il conferimento a K. Lorenz, K. von Frisch e N. Tinbergen del premio Nobel 1973 per la fisiologia e la medicina ha costituito il riconoscimento ufficiale dell'etologia come scienza autonoma.

Nel 1975 l'«International Ethological Conference» ha tenuto il suo XIV congresso a Parma presso la Scuola nazionale di etologia, diretta da D. Mainardi. D. MAINARDI, *La scelta sessuale*, Torino 1975[2]; ID., *L'animale culturale*, Milano 1974; ID., *Storie naturali*, Milano 1974, raccolta di articoli divulgativi. In Italia un altro centro importante di ricerca si trova a Roma presso il Laboratorio di psicologia e psicofarmacologia del CNR, diretto dal Premio Nobel D. Bovet. A. OLIVERIO-A. OLIVERIO FERRARIS, *Lo sviluppo comparato del comportamento*, Torino 1974.

II/ EVOLUZIONE DELLA RICERCA ETOLOGICA POSTDARWINIANA

L'evoluzione della ricerca etologica postdarwiniana ci permette di collocare correttamente il valore epistemico dei dati oggi acquisiti. Per un

quadro introduttivo completo cfr. i contributi di F. MONDELLA, in: L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, vol. V, 1971, pp. 247-293; 648-710; vol. VI, 1972, pp. 795-876; l'opera è di impostazione marxista; ed inoltre E. UNGERER, *Der Wandel der Problemlage der Biologie in den letzten Jahrzehnten*, Freiburg i. Br. 1966.

«L'origine delle idee sui problemi del comportamento risiede nella ricerca di spiegazioni concernenti la natura delle opposizioni tra l'inanimato e l'animato...Si deve vedere nell'animazione della materia una qualità inerente ad un certo livello di organizzazione delle sostanze organiche? , ed è il materialismo. Bisogna vedervi la prova dell'intervento di una potenza estramateriale ed indipendente dall'organismo stesso? ed è il vitalismo» G. R. RICHARD, *Comportement animal*, in: «Encyclopedia Universalis» vol. IV, 1969, 785-791. Dall'epoca filosofica primitiva greca se ne è sempre discusso con impegno, ma è con J.-B. Lamarck e Ch. Darwin che inizia l'epoca moderna in questo settore del sapere. Il primo ha posto decisamente il problema del rapporto dell'essere vivente di fronte al suo ambiente, al punto che l'animale non può essere descritto che all'interno del fitto reticolato di azioni e reazioni con tutto ciò che lo circonda ed a cui esso reagisce per autoadattamento dovuto a fattori interni. Darwin non abbandona il punto di vista lamarckiano ma lo ripropone sotto la forma di adattamento per selezione naturale. Se un animale mostra un comportamento determinato (un certo modo di cantare di una certa specie di uccelli, ad es.) la prima domanda deve essere: in che modo questo canto dà all'animale stesso un vantaggio selettivo? Solo attraverso questa domanda sull'adattamento specifico si può passare allo stretto rapporto animale/ambiente. All'inizio del secolo autori come J. Loeb si fanno campioni di una scuola strettamente meccanicistica. Al fine di evitare ogni possibile antropomorfismo lo scienziato francese si propone con la sua teoria dei tropismi di studiare l'animale come si studia una pianta, basandosi sui fattori fisici e chimici. I progressi decisivi però saranno merito di altre scuole. I *behavioristi*, come J. B. Watson e più tardi F. B. SKINNER (*Science and Human Behavior*, New York 1953), sostengono un estremo ambientalismo e, mettendo in primo piano i processi di apprendimento, trascurano spesso l'esistenza di basi ereditarie ed innate del comportamento. In generale, essi cercano le leggi delle relazioni tra antecedenti e conseguenti, arrivando a distinguere due classi di comportamento: il responsoriale, dove la risposta segue lo stimolo, e l'operante, dove gli stimoli specifici sono mascherati. Anche i *fisiologi dei riflessi condizionati*, come i russi W. Bechterew e I. Pavlov, non accettano il concetto di istinto come *entelécheia* degli antichi e moderni vitalisti, e spiegano ogni comportamento come riflesso condizionato o incondizionato. Anche i comportamenti a sviluppo più complesso non sono nient'altro che catene di riflessi.

Altri scienziati ancora, scontenti del meccanicismo ma convinti dell'importanza della base biofisiologica, si indirizzeranno verso ricerche della fisiologia della sensazione di tipo psicofisiologico. Vicini a questo indirizzo si trovano N. R. F. MAYER, T. C. SCHEIRLA, *Principles of Animal Psychology*, New York 1935, 1964², che combinano il behaviorismo al tentativo di rimontare il più avanti possibile nello studio delle manifestazioni motrici nel corso dello sviluppo embrionale.

Negli anni trenta K. Lorenz, riprendendo gli insegnamenti di alcuni suoi maestri, rinnova le basi dello studio del comportamento animale, servendosi del metodo dell'osservazione diretta in natura piuttosto che dell'esperimentazione in laboratorio. Il suo pensiero, che rivela anche influssi freudiani, ha avuto una larga diffusione anche tra i non addetti ai lavori, pur incontrando l'opposizione frontale dei behavioristi. Proprio queste feconde discussioni permetteranno al maestro ed ai suoi discepoli di approfondire ed allargare, dagli anni cinquanta, il suo pensiero in collaborazione con N. Tinberger. Lorenz e quest'ultimo possono essere chiamati oggi i fondatori dell'etologia contemporanea, o studio comparato del comportamento animale. K. Lorenz riprende soprattutto: da Darwin lo studio comparato dell'evoluzione della specie; da O. Heinroth l'idea che l'azione istintuale è tipica della specie; da W. Craig la differenza tra l'azione finale (*consummatory action*), rigidamente tesa alla soddisfazione istintuale, e i comportamenti appetitivi, variabili ed iniziali con i quali l'animale cerca una precisa situazione di stimolo (*Reizsituation*); da J. von Uexküll la constatazione che l'animale con i suoi organi sensoriali percepisce solo una parte limitata del suo ambiente (quella parte sola che ha un significato per la sua vita) e che esso la percepisce sotto forma di segnali dotati di un preciso effetto sull'animale stesso. Uno dei più significativi discepoli di Lorenz, I. EIBL-EIBESFELDT (*Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung.* Ethologie,

München 1972[3]) così descrive la posizione di partenza del maestro: «K. L. riconobbe per primo il pieno significato di tutte queste scoperte. Grazie alla ricca base induttiva delle proprie osservazioni gli fu possibile una sintesi, la quale costituisce il fondamento della ricerca comparata del comportamento. Il nocciolo delle sue ricerche furono dapprima i modi di comportamento innati. Egli riconobbe la spontaneità che sta alla base dei movimenti istintuali, una particolarità fisiologica di grande portata che i fisiologi classici dei riflessi avevano trascurato. Egli ricercò quale stimolo-chiave (*Schlüsselreize)* provoca (*auslösen*) un preciso comportamento prima di ogni esperienza, e studiò la filogenesi dei modi istintivi di comportamento. Nell'incrocio istinto/ammaestramento egli trovò un nuovo modo dell'effetto combinato innato/appreso e nel fenomeno dell'impronta (*Prägung, imprinting,* impressioni imitative della prima infanzia) scoprì un'innata disposizione dell'apprendimento di grande importanza». Per più precise nozioni contenutistiche riguardanti questo paragrafo II, cfr. G. DE CRESCENZO, *L'etologia e l'uomo*, Firenze 1975.

III/ STATO ATTUALE DELLA RICERCA ETOLOGICA

Lo stato attuale della ricerca non può essere che accennato in questa sede. Da quando nel 1951 N. TINBERGEN pubblicò *The Study of Instinct*, London, il termine *etologia* si è imposto universalmente come espressione tecnica. Come definizione descrittiva dell'etologia attuale si può accettare quella del manuale di I. EIBL-EIBESFELDT, *o c.*. All'inizio l'accento dell'etologia era stato posto sullo studio dell'istinto, ma in modo molto comprensivo. Oggi essa è (almeno nell'ampia scuola lorenziana) «una scienza della natura, più precisamente un ramo della biologia, dalla quale essa ha preso il metodo descrittivo-comparativo e di analisi casuale fisiologica: morfologia e fisiologia del comportamento. La sua posizione epistemologica è il realismo critico. Essa è orientata in senso neodarwinista e si trova in continuo, fruttuoso dialogo con altre scuole di studio del comportamento, orientate come scienze naturali». Specie con il behaviorismo (nello sviluppo del comportamento del fenotipo tutto è formato dall'esperienza) e con le scuole russe moderne (lo sviluppo del comportamento è un processo di integrazione tra riflessi innati ed acquisiti)

Un primo orientamento sui contenuti e sulla terminologia dell'etologia si può avere da vari capitoli di G. VOGEL, H. ANGERMANN, *Atlante biologico Garzanti*, Milano 1971, ed in modo meno tecnico ma teoreticamente ben più autoritativo da N. TINBERGEN, *Comportamento degli animali*, Milano 1968. Tra i manuali più noti, oltre il classico I. EIBL-EIBESFELDT, *o.c.*, R. A. HINDE, *Animal Behaviour.* A Synthesis of Ethology and Comparative Psychology, New York 1966; A. MANNING, *Il comportamento animale*, Torino 1972; P. R. MARLER, W. J HAMILTON, *Mechanisme of Animal Behaviour*, New York 1967; G. THINES, *Psycologie des animaux*, Bruxelles 1966. Per le tecniche M. ZANFORLINI, *Tecniche di ricerca sul comportamento animale*, Torino 1974.

In generale si può dire che la ricerca etologica si interessa da una parte al mondo dell'animale (composto di sensibilità e motilità) e dall'altra alla sua integrazione motosensoriale. Nell'etologia umana si tratta di applicare un metodo *analogo* all'uomo. In questo campo specifico I. Eibl-Eibesfeldt presenta in questo modo riassuntivo i risultati ottenuti sulla programmazione del comportamento sociale umano (*Der vorprogrammierte Mensch, o.c.*): «Con lo sviluppo del concetto degli adattamenti comportamentali legati alla storia della specie K. Lorenz ha dato contenuto al primitivo "concetto di istinto" che in realtà era piuttosto indefinito. Questi adattamenti si trovano nella motilità come coordinazioni ereditarie e come movimenti di orientamento (*tassie*) mentre nel campo recettivo essi appaiono come meccanismi che inducono delle reazioni (*Auslösemechanismen*). Speciali stimoli che inducono delle reazioni si sono sviluppati al servizio della capacità di inviare segnali (ad es. i colori tipici del maschio nel periodo dell'accoppiamento). Come impulsi istintivi (*Antriebe*) esistono una quantità di meccanismi fisiologici. Di grande importanza sono quei sistemi motivanti che sono basati sull'attività spontanea di strutture ormonali. Anche l'apprendimento come modificazione adattiva del comportamento è predeterminato (*vorgezeichnet*) attraverso gli adattamenti filogenetici. Da queste concezioni apprese negli studi sull'animale si sono sviluppate ipotesi di lavoro che possono contribuire a meglio comprendere l'uomo (si faccia attenzione, ad una "migliore comprensione" non ad una definizione!). L'etologia umana verifica la rilevanza di queste ipotesi per noi uomini. Ricerche su sordo-ciechi e lattanti come anche lo studio comparato delle culture dimostrano che anche

il comportamento umano è programmato, attraverso adattamenti filogenetici, in certi campi ben definiti». Alcuni di questi comportamenti programmati: movimenti istintivi (gran parte della mimica umana ad es.), la tendenza a mantenere la distanza con altri uomini ed a delineare il *proprio* spazio, lo schema del nemico e dell'*outsider*-marginale, l'inibizione ad uccidere un altro uomo, la gerarchia sociale, tipiche situazioni che inducono aggressione.

IV/ ESEMPIO DI RICERCA ETOLOGICA: L'AGGRESSIONE E LA GUERRA

Le ricerche sull'aggressività, l'aggressione e la guerra ci possono ora servire come caso tipico per comprendere quali risultati, rilevanti per l'antropologia generale e per l'etica, la ricerca etologica è in grado di raggiungere. Le ricerche di K. Lorenz riassunte e volgarizzate in *Il cosiddetto male*, Milano 1969 (l'originale è del 1963) sono state proseguite e corrette da I. EIBL-EIBESFELDT, *Amore e odio*, Milano 1971, ed in *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, München 1975. Questi due ultimi lavori sono per noi particolarmente interessanti perchè presentano anche tutte le polemiche contro la teoria lorenziana dell'aggressione con le relative risposte. Da notare che W. WICKLER, *Biologia dei dieci comandamenti*, Roma 1973, discepolo e successore del maestro alla direzione di uno dei dipartimenti dell'Istituto di Seewiesen, non è d'accordo con Lorenz e pensa che non sia ancora provato che l'aggressione è innata, forse essendolo solo in parte. Secondo *Krieg und Frieden* i risultati ultimi (provvisoriamente) sarebbero i seguenti. Presso molte speci di animali l'aggressione intraspecifica è talmente ritualizzata che ne risulta impedito un serio danno fisico dell'avversario. In principio questo vale anche per l'aggressione umana all'interno del gruppo. Essa è per una parte importante fondata su adattazioni filogenetiche e come tale viene efficacemente controllata tramite meccanismi simili a quelli degli animali (di ritualizzazione, ad es.). Segnali di sottomissione innati impediscono la scalazione dell'aggressività tra membri dello stesso gruppo. Esiste una specie di «filtro delle norme» che fissa in un certo senso la norma «non uccidere». Al contrario l'aggressione tra diversi gruppi umani tende normalmente alla distruzione dell'avversario, come tra specie diverse di animali. Tale situazione è il risultato della formazione *culturale* di pseudospeci attraverso la differenziazione del linguaggio e dei costumi, processo che giunge a considerare gli «altri» come **esseri** non appartenenti del tutto alla specie umana. Alla base di tale processo sta una disposizione innata («odio»), ben esaminabile presso bambini molto piccoli come paura e rifiuto dell'estraneo. Contemporaneamente esiste però nell'uomo un'innata disposizione («amore») che crea la tendenza amicale verso l'altro: ora è solo quando questa seconda disposizione viene misconosciuta ed oppressa che si giunge a tracciare confini insormontabili tra il proprio gruppo e gli altri. Come conseguenza, fin dall'età della pietra e tra i raccoglitori e cacciatori, la guerra si è sviluppata come meccanismo culturale nella concorrenza tra i gruppi per lo spazio e le materie prime. Cfr. al riguardo G. BOUTHOUL, *La guerre*, Paris 1953 (fondatore di una nuova disciplina detta «polemologia», l'Autore sostiene l'interpretazione della guerra come controllo della popolazione), e F. FORNARI, *Psicoanalisi della guerra*, Milano 1966. Eibl-Eibesfeldt sostiene inoltre che la guerra è, nella sua radice, distruttiva; le limitazioni sotto forma di convenzioni ne riducono gli effetti e svolgono la funzione di ritualizzazione, come all'interno del gruppo o pseudospecie. Questo processo è chiaramente un vantaggio per la specie, ma nella ritualizzazione della guerra è venuta a mancare lentamente la possibilità di fuga del vinto, che nella ritualizzazione delle lotte intraspecifiche degli animali permette al vinto di salvarsi e di non essere annientato dal vincitore. Questa mancanza di spazio-di-fuga per i popoli moderni e la automazione della guerra moderna pongono un limite ad un ulteriore sviluppo ritualizzante della guerra in senso positivo di salvaguardia della specie. E' successo all'uomo che, nel suo processo evolutivo, al «filtro delle norme» biologico che impedisce di uccidere se ne è sostituito uno culturale che comanda di farlo. Questo porta ad un conflitto tra norme che si può osservare come conflitto di coscienza quando l'uomo nella confrontazione diretta con il nemico lo percepisce, secondo la tendenza innata, come un uomo uguale a sé stesso: allora egli mostra gli stessi segnali amicali che all'interno del gruppo servono alla pacificazione e che producono compassione (come mostrare bambini e vecchi al nemico, offrire cibo al vinto, ecc.). In questo conflitto risiede dunque la possibilità di comprendere la guerra come soluzione di conflitti, che di per sé si possono risolvere in altro modo. La guerra quindi non è

un fatto patologico dell'evoluzione umana, ma la sua funzione di competizione va sostituita con altre forme non dannose alla specie, per giungere a dirigere l'evoluzione umana con la ragione. La struttura innata «amore» (legame) tra gli uomini permette ancor oggi una vita pacifica, ma può essere resa attiva soprattutto attraverso l'educazione alla tolleranza (smontaggio della «figura del nemico e del marginale») come positiva attitudine alla comprensione. Come si vede la scuola di Lorenz non può essere tacciata di biologismo riduttivo. Egli stesso ha d'altronde precisato la sua posizione di fronte ad una tale critica (*Der Mensch biologisch gesehen*, in: «Studium Generale» 24, 1971, 495-515). «Io non sottovaluto la differenza tra i comportamenti descritti degli animali superiori e quelle azioni umane che sono guidate dalla ragione e dalla morale responsabile. Al contrario affermo: nessuno è in grado di vedere la specificità di queste azioni umane così chiaramente come colui che le vede elevate al disopra dello sfondo di quelle norme del tutto primitive di azione e reazione che ancora oggi noi abbiamo in comune con gli animali superiori». Del resto si veda il suo libro *L'altra faccia dello specchio*, Milano 1974, che porta come sottotitolo: Tentativo di una storia naturale della conoscenza umana.

Le critiche fatte da più parti all'opera del Lorenz (specialmente all'innatismo e alla sua verificazione) si possono vedere in due volumi miscellanei editi da G. ROTH, *Kritik der Verhaltensforschung*. K. Lorenz und seine Schule, München 1974; e da W. SCHMID-BAUER, *Evolutionstheorie und Verhaltensforschung*, Hamburg 1974 (con diversi contributi di ricercatori di lingua inglese); in G. DE CRESCENZO, *o.c.*; in E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, Milano 1975.

V/ RECEZIONE TEOLOGICA

La recezione teologica è stata particolarmente intesa a partire praticamente dagli anni settanta, specialmente nell'ambito linguistico tedesco, mentre in quello inglese, in cui pure i risultati strettamente etologici sono rimarchevoli, non sembra si possa parlare di una vera recezione teologica. Questo fenomeno può avere una sua spiegazione causale nel fatto che normalmente la teologia dipende nella accettazione di termini, concetti e problemi dalla filosofia, sociologia e psicologia del proprio ambito linguistico. Accettando come ipotesi che l'integrazione duratura di nuovi dati in una disciplina avvenga in definitiva non attraverso gli articoli su riviste specializzate o attraverso monografie scientifiche, ma piuttosto attraverso enciclopedie, dizionari e manuali universitari, notiamo che in J. MACQUARRIE (ed.), *A Dictionary of Christian Ethics*, London 1967, a cui collaborano teologi inglesi e statunitensi, tutta la presenza dell'etologia è ridotta ad un corto paragrafo alla voce *Instinct or Drives*. Parallelamente, nella autorevole e diffusa P. EDWARDS (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, in cui l'etica occupa un posto rilevante, nel nostro caso solo il behaviorismo è sufficientemente trattato, mentre il termine etologia rinvia a Bergson, Freud, W. James, W. McDougall e G.B. Watson. Nell'ambito linguistico tedesco assistiamo al fenomeno inverso. Se nel diffuso *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, l'etologia ha un posto significativo solo alla voce *comportamento* (*Verhalten*), il ben più autorevole *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, primi 3 voll. (A-F) 1971-1972, tiene conto della ricerca etologica almeno in 34 voci, tra cui figurano i concetti fondamentali etologici che cadono sotto questa parte dell'alfabeto. Il manuale universitario H.-G. GADAMER, P. VOGLER (ed.), *Neue Anthropologie*, Stuttgart 1971-1974, 7 voll., contiene nel II vol. complessive 170 pp. di tre eminenti etologi. Teologicamente il più interessante è il contributo di B. Hassenstein, il quale dimostra in modo strettamente induttivo che «l'affermazione "l'uomo può agire per libera volontà" non può essere falsificata riferendosi al determinismo causale degli elementi nervosi».

A livello della psicologia poi, come è ben comprensibile, il *Lexikon der Psychologie*, Freiburg i. Br. 1971-1972, 3 voll., tiene conto diffusamente della ricerca comparata del comportamento, come D. WYSS, *Strukturen der Moral*. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen, Göttingen 1970^2. Infine W. BERNSDORF (ed.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969^2, non solo riporta una decina di voci sull'etologia, ma l'etologo A. PORTMANN ha scritto la voce-chiave *Sociologia animale*. Come conseguenza il piccolo ma molto diffuso B. STOECKLE (ed.), *Wörterbuch christlicher Ethik*, Freiburg i. Br. 1975, pur con i suoi soli 84 articoli, comprende *Verhaltensforschung*. Lo stesso avviene nel maggiormente legato alla tradizione K. HOERMANN, *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1976^2.

Tali indizi di una recezione teologica sono confermati dalla produzione dei singoli teologi tedeschi. Non solo l'etologo W. WICKLER, *Gli animali questi peccatori*, Milano 1971, sull'*Humanae Vitae*, e *Biologia dei dieci comandamenti*, Roma 1973, sull'analogia dei concetti morali presso gli animali, è presente in pubblicazioni collettive sulla legge naturale, l'*Humanae Vitae*, l'aborto, ma l'apprezzamento teologico è già sceso a livello della pedagogia religiosa per le scuole secondarie, G.-H. NEUMANN, *Moral und Verhaltensforschung*, Der Mensch und seine ethischen Normen, Essen 1974. Tra i cattolici l'integrazione principale è avvenuta, a livello metodologico, per opera di F. Rauh, professore per problemi di confine teologia/scienze naturali, e, contenutisticamente, di W. Korff, professore di etica sociale cristiana. Prima di soffermarci su questi due autori fondamentali è doveroso accennare ad almeno due altri contributi in tedesco. J. ENDRES, *Ethische Fragen aufgeworfen durch ethologischen Lösungen*, in: StMor 8, 1970, 109-147, maestro di tutta una generazione di teologi moralisti italiani, studiando soprattutto il comportamento sociale e l'aggressione, tenta un primo bilancio del significato etico della nuova scienza empirica antropologica. A causa del nesso genetico tra uomo ed animali, specialmente superiori, l'uomo ha ereditato quasi tutto il sistema di impulsi animali che costituisce una parte di quel dinamismo generale da cui nascono gli «atti umani». Perciò lo studio dell'origine di questo sistema permette di meglio comprendere il gioco degli istinti nell'uomo ed il loro influsso sugli atti specificamente umani, ed in definitiva l'atto umano stesso. L'uomo quindi è responsabilizzato attraverso la conoscenza delle leggi degli istinti nel dirigerli verso l'atto morale e nell'evitare la depravazione dello stesso tenendo conto dei meccanismi istintuali. Il pericolo per l'antropologia che la nuova scienza presenta è la riduzione dell'atto umano a mero atto istintuale, cioè animale. «Alcuni antropologi o non vedono o sottovalutano la differenza essenziale tra l'*esse* e l'*agere* dell'uomo e l'*esse* e l'*agere* dell'animale. La differenza è fondata sullo spirito umano che è *forma corporis*, il quale estende la sua influenza a quelle forze che egli ha ereditato in ragione della sua discendenza». Concretamente l'etologia ha dimostrato il valore nella vita sociale di valori fondamentali e di norme. Infatti il male non risiede nel sistema istintuale. Esso non è cattivo in senso etico: non produce atti immorali né costringe la volontà a compierli. «La causa di questo male (l'aggressione) è solo la libera volontà, la quale si serve per questo anche degli istinti. In definitiva l'etologia *colloca* l'uomo e i suoi atti: in relazione alla sua origine, alla sua situazione attuale e al suo futuro come oggi possiamo prospettarlo». Nello stesso anno N. SCHIFFERS, *Il concetto teologico di colpa e l'interpretazione del male morale alla luce dell'etologia*, in: Conc 6, 1970, n. 6/7, vuole trovare nei risultati dell'etologia un possibile aiuto per una trattazione pratica dell'astratto concetto teologico di colpa. Ora l'etologia, come la sociologia e la psicologia del profondo, rispetta la colpa tra gli uomini come una realtà che si impone, ma che non ha aggredito gli uomini come un destino ineluttabile. Essa è apparsa come effetto di atti erronei e quindi può essere assunta nella responsabilità umana attraverso l'analisi causale. Quello che il teologo quindi a tali scienze chiede, non è solo se esse trovano un punto di partenza per aprire una via di comprensione al complesso fenomeno della colpa, ma se i loro risultati possono portare alla costituzione di una teoria di tale fenomeno. L'Autore crede di aver trovato questo punto di partenza metodologico nel concetto di aggressione come viene presentato dalle scienze umane. Tale concetto va studiato a fondo se si vogliono evitare le mancanze colpevoli degli uomini e se si vuol essere in grado di poter indicare un comportamento responsabile con dei mezzi a portata dell'uomo e che aiutino realmente. La conclusione teologica è dunque: «Per lo scienziato che con oggettività vuol essere al servizio dell'uomo, risulta che l'indicazione del comportamento rituale come il cosiddetto-male non è uno svuotamento del concetto di colpa, poiché il male non appare come forza della natura nei processi biologici, didattici o socioeconomici. Esso appare invece nello spirito dell'uomo che si chiude alla comprensione dei rapporti e all'uso disinteressato di tali conoscenze...Seppure le conoscenze etologiche sul male del contesto dell'etica sociale siano ancora modeste, esse sono tuttavia un aiuto al superamento del dualismo anticorporale ancora diffuso».

Questi due studi teologici del 1970 mostrano come il teologo necessiti di uno strumentario epistemologico più sicuro per affrontare con sufficienti prospettive di successo l'integrazione possibile dei dati etologici. E' il compito propostosi da FRITZ RAUH, partendo dal suo ampio lavoro iniziale *Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung*, Kevelaer Rh. 1969. Rauh, che

lavora in stretto contatto con la scuola lorenziana di Monaco, nelle tre prime parti del suo studio presenta la storia di questa scienza, le sue basi evoluzionistiche ed i risultati fondamentali finora ottenuti. Nella quarta parte espone i risultati eticamente rilevanti dell'etologia: la posizione speciale dell'uomo dal punto di vista fisico, psichico e noetico. Dopo aver affermato che le basi biologiche della posizione dell'uomo si trovano sia nella filogenesi che nell'ontogenesi, come anche in taluni aspetti della genetica umana, egli pensa di poter sostenere che psicologicamente e noeticamente all'uomo è riuscita una impregnazione spirituale del «comportamento naturale». In concreto si può rilevare questo fenomeno nei seguenti ambiti: l'assunzione del cibo; difesa nel confronto con l'ambiente e suo superamento; attiva autoaffermazione nell'ambiente e controllo del comportamento aggressivo; elevazione erotica ed etica del sesso; vita sociale consapevolmente responsabile; il gioco portato a livello spirituale e culturale; superamento progressivo di abitudini autoritative e fisse; decisione consapevole per i comandamenti morali o per l'epicheia; la liberazione dall'alcool, droghe, magia, fenomeni parapsicologici; infine, la libertà dei processi comportamentali. In quest'ultimo paragrafo Rauh usa il metodo cibernetico, specialmente rifacendosi a B. HASSENSTEIN, *Biologische Kybernetik*, Heidelberg 1965. Infine la quinta parte del volume è dedicata alla psicologia morale e alle conseguenze teonome. Innanzitutto, in modo simile ad Endres, si traccia una netta distinzione di «ordine di valore» tra l'animale e l'uomo in base alla posizione speciale di quest'ultimo descritta nella quarta parte. L'uomo è tenuto a rimediare alla parziale perdita del suo apparato istintuale con norme di comportamento fondate eticamente. Con una direzione spirituale dei suoi istinti egli è tenuto per mezzo della sua libertà a trasformarli in impulsi ed a correggere le deviazioni. Questo gli è impossibile soprattutto attraverso il carattere trascendente della coscienza. «L'impregnazione spirituale (*geistige*) dei circoli funzionali (ad es. nutrizione, sessualità, aggressione) indica vie per una trasformazione responsabile della natura e per l'autorealizzazione». In questo carattere di trascendenza di se stesso è fondata la possibilità riflessiva intellettuale e spirituale (*spirituelle*) che in definitiva lo rende capace di teonomia.

A noi però interessa in modo speciale l'*excursus* di pp. 297-308: *Conseguenze per il concetto di natura*, tema caro a Wickler nei suoi lavori «parateologici». L'antropologia culturale e l'etologia dimostrano che non esiste per l'uomo un concetto unico di matrimonio, di comportamento sessuale, di limitazione delle nascite. L'istinto è sempre già compreso ed interpretato in una cultura determinata. Questo ci permette di pensare a livello sistematico (ma l'Autore non sembra cosciente di questo passaggio epistemico) che l'aspetto evolutivo dell'essere umano può fondare norme senza che con ciò si cada nel relativismo (tesi sostenuta in Italia da A. Valsecchi ed E. Chiavacci), in quanto la totalità della persona umana ad un determinato momento dell'evoluzione dona pur sempre il termine di relazione per una norma valida in modo assoluto in quel determinato periodo. Accanto a ciò, ma difficile da concretizzare, resta una natura metafisica umana, non evolutiva che è relativa a norme sopratemporali. Essa è riducibile alla dignità della persona umana non utilizzabile come mezzo (limite alla manipolazione umana), non spogliabile quindi di quello che le appartiene, compresi non solo la vita, ma anche i suoi beni. Le norme che a tale natura metafisica è possibile appaiare sarebbero qualche cosa come i *principi primi* della tradizione tomista. Dove però la natura non va intesa come biologia, ma come natura della ragione (posizione di R. Egenter). «La legge naturale ci è data, ma come compito posto all'uomo, il quale la deve realizzare sempre di nuovo in un processo dinamico conoscitivo e valutativo. La richiesta della situazione data si può leggere nella natura continuamente cangiante (compresa la natura umana) e l'azione è da normarsi in riferimento al punto di incontro, da una parte, dei condizionamenti temporali e culturali della natura, e dall'altra, dai *principi primi* sopratemporali. L'autorealizzazione dell'uomo risulta in questo modo dalla disponibilità sulla natura (anche umana), non relativa nel senso dell'etica della situazione, ma etica nel senso che è adatta, commisurata alla situazione».

F. RAUH ha preso anche in seguito posizione su problemi metodologici morale/etologia, *Die Funktion der vergleichenden Verhaltensforschung für das Humanum*, in: J. GRUENDEL (ed.), *Humanum*. Moraltheologie im Dienste des Menschen, Düsseldorf 1972, pp. 142-157; *Die Bedeutung der vergleichenden Verhaltensforschung für die Moraltheologie*, in: A. HERTZ (ed.), *Moral*. Materialbuch, Mainz 1972, pp. 83-102, ma la sua posizione non è mutata in modo così rilevante che sia necessario parlarne nei limiti di questo articolo.

W. KORFF, *Norm und Sittlichkeit*. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973 (trad. it. in corso) ha, come accennavamo, integrato largamente l'etologia nella sua analisi dei fondamenti del problema delle norme. La sua opera può essere considerata decisiva per la teologia morale tedesca ed i suoi influssi sono ancora imprevedibili. Nel c. 3, *La naturale e teologale connessione fondante del normativo secondo Tommaso d'Aquino*, egli sostiene che a Tommaso, grazie all'analogia del concetto di legge, è riuscito «di dimostrare l'essenza del normativo in modo indipendentemente fondante, non arbitrario (*unbeliebig*) e contemporaneamente dinamico, cosicché un relativismo nominalistico e decisionistico è talmente da escludere quanto un'assiomatica morale che argomentasse oggettivisticamente e che riducesse nel suo seno ogni sviluppo al silenzio». Partendo da questo presupposto Korff sviluppa la sua ricerca su due piani, quello storico e quello naturale: c. 4, *La logica storica della non arbitrarietà della normatività umana*, e c. 5, *La logica naturale della non arbitrarietà della normatività umana*. Nel c. 4 sono stabilite due tesi principali. L'uomo è un essere razionale, morale e normativo, e quindi un essere culturale non in primo luogo a causa della sua storia, ma in forza della sua natura come natura razionale. Non la *ratio ut ratio*, ma la *ratio ut natura*, non la ragione in sé, ma la ragione come parte componente e funzione della natura umana fa sì che l'uomo resti e non possa essere che un essere storico. Nel c. 5, che a noi interessa più direttamente, Korff fa uso dei risultati dell'etologia, e pensa di poter affermare anche a questo livello che la ragione umana non si pone di fronte alla natura umana come ordinatrice e trasformatrice (*gestaltend*), ma che essa resti contemporaneamente parte e funzione di questa natura, che ora l'etologia ci mostra come triadicamente strutturata, cioè *soddisfacimento dei bisogni, autoaffermazione, disponibilità nell'aiutare gli altri*. Questa struttura, chiamata *pericorèsi*, non è direttamente una norma, ma una *meta* norma che deve quindi essere concretamente realizzata. Ogni realizzazione all'interno della società umana sarà quindi negativamente limitata da queste tre non arbitrarietà, indebolendo una delle quali o eliminandola si avrà una normativa immorale. Questa idea viene esposta con precisione nella tesi 1 (p. 78): «Le stesse strutture impulsive biopsichiche, sulle quali il comportamento sociale dell'uomo è basato e che come tali si mostrano già presso gli animali superiori viventi in gruppo, predispongono sia la costruzione interiore della personalità umana come anche le forme di socializzazione umana, e in questo modo limitano il campo d'estensione di ogni possibile morale». Proseguendo nel medesimo capitolo l'Autore pone come provata la tesi 2: «L'uomo, in quanto dato a sé stesso come essere normativo, non arriva allo stato del proprio essere-uomo già in forza della naturale ed indipendente struttura della *ragione* delle proprie strutture impulsive, che lo pervade in modo fondante, ma solo in forza della *ragione* delle norme, istituzioni ed ordinamenti etico-politici da lui stesso costituiti. Tuttavia questi ultimi prodotti non lo possono liberare verso il suo poter-essere umano, se non nella misura in cui esse stesse si dimostrano come funzioni e prodotti della ragione integrante quelle strutture impulsive naturali». Ed infine la tesi 3 strettamente teologica: «Solo con il rapporto di Dio all'uomo, che viene aperto dalla rivelazione, l'uomo stesso si lascia fondare in quella trascendenza, dalla quale ogni immanente individualità e socialità trova la sua ultima unità etica e con ciò stesso la sua forma incoativa di storia della salvezza».

Si può notare come la teoria di Korff ricordi da vicino il testo tomasiano di I-II, q. 94, a. 2. *in corpore*: «L'ordine dei precetti della legge naturale segue quello delle inclinazioni naturali. La prima inclinazione naturale nell'uomo è quella verso il bene secondo la natura nella quale egli comunica con tutte le sostanze: cioè nel senso che ogni sostanza tende alla conservazione del suo essere secondo la propria natura. E secondo questa inclinazione appartengono alla legge naturale quelle cose che conservano la vita dell'uomo ed impediscono il contrario. In secondo luogo è innata nell'uomo l'inclinazione a qualche cosa di più particolare, secondo la natura nella quale comunica con gli altri animali. In questo senso si dicono appartenere alla legge naturale quelle cose che "la natura ha insegnato a tutti gli animali", come la congiunzione del maschio e della femmina, l'educazione dei figli e simili. In terzo luogo è innata nell'uomo la tendenza secondo la natura della ragione (si noti questa terminologia), che gli è propria: come l'inclinazione naturale umana a conoscere la verità su Dio ed a vivere in società. Ed in questo senso appartiene alla legge naturale quello che appartiene a questa inclinazione: come che l'uomo eviti l'ignoranza, che non offenda coloro con i quali deve vivere, e altre cose simili che riguardano questo settore». Pur nella diversità, una delle fonti

del pensiero korffiano è evidente, e proprio per questo le sue tesi incontrano difficoltà negli ambienti teologici di lingua tedesca che difficilmente ammettono fonti di pensiero che risalgano a prima di Kant. Ma il merito del lavoro di Korff consiste proprio in una profonda interpretazione integrativa dei nuovi dati antropologici con altri più antichi, che, purtroppo da più parti sono stati presi nella loro materialità ed assunti come difesa di un antievoluzionismo etico non dimostrato.

Al di fuori dell'ambito linguistico tedesco lo studio della etologia in funzione della morale è molto limitato. Nella letteratura francese, che pure ha notevolmente integrato la psicologia del profondo (ad es. J.-M. Pohier, L. Beinaert, A.Vergote), questa problematica è pressoché sconosciuta. Forse merita di ricordare un sorprendente contributo del nonagenario J. MARITAIN, *A propos de l'instinct animal*, in: RThom 72, 1973, 239-254. L'impostazione neotomista del suo pensiero gli permette senza difficoltà di integrare dati singoli sull'istinto animale come «istruttivi» anche per l'uomo, e non lo costringe a negare che l'anima degli uomini sia creata immediatamente da Dio, pur potendo accettare l'evoluzionismo nel mondo animale. Ma il suo problema è quello che gli etologi evitano spesso di affrontare e che egli ritiene riservato alla filosofia: i biologi ci spiegano l'evoluzione dell'istinto, ma come è nato il medesimo? Nel primo atto istintuale del primo animale si deve presupporre un «savoir», altrimenti come avrebbe potuto l'animale avere «l'attitudine a tendere a certi oggetti», ad es. nel primo atto della nutrizione? Ora l'anima animale non è stata creata da Dio: essa riceve l'essere in maniera condizionata o mediata dal cosmo e dalle potenze produttrici, esse stesse create, in attività nel cosmo. Ora queste forze create, che avrebbero impresso il primo sapere negli animali, sono gli angeli. Essi, come divertendosi, come per gioco, avrebbero mediata la creazione di tanti inutili e variegate speci. Nell'*annexe* all'articolo la stessa teoria è applicata all'indeterminismo infraatomico, dove gli angeli agiscono sulla materia nel dominio della microfisica, mediante mozioni strumentali, che in qualche modo lo spiritualizzano. Si veda in proposito del medesimo Autore, *Vers une idée thomiste de l'évolution*, in: NVet 42, 1967, 87-136.

La recezione teologica italiana ci sembra molto ristretta, forse a causa della lenta recezione italiana dell'etologia al di fuori degli ambienti degli zoologi e biologi del comportamento. A. VALSECCHI, L. ROSSI, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973, non porta nessuna voce attinente, pur trovandosi non poco materiale psicologico negli articoli di Valsecchi. L'unico contributo teologico italiano conosciuto da noi è G. TRENTIN, *La cosiddetta morale di K. Lorenz*, in: RTM 6, 1974, 137-150, apparso nella «Rassegna bibliografica» della rivista. L'Autore esprime nella pagina finale piuttosto delle impressioni negative che un giudizio critico.

VI/ PRINCIPI DI METODO PER UN'ULTERIORE RECEZIONE TEOLOGICA

Un giudizio critico di carattere teologico sui risultati raggiunti e soprattutto sull'ulteriore sviluppo della ricerca in questo campo è certo necessario ma reso difficile da diversi fattori. Innanzitutto, per quanto banale possa sembrare, è necessaria una conoscenza dell'etologia che non sia mendicata da pubblicazioni divulgative, benché di autori noti per lavori scientifici. Sono gli scritti scientifici di questi ultimi che van letti, specie se di carattere metodologico. D'altra parte, ai teologi che prendono in seria considerazione la nuova scienza è stato rimproverato che, dal punto di vista della sociologia della conoscenza, essi lo fanno o per arrivare ad una rivalutazione del diritto naturale di origine cosmologica, per tendenze neodarwiniste che non riconoscono il valore della storia come bene specificamente umano, o per bisogno di una autorità a cui riferirsi. Queste accuse, che al livello loro proprio devono essere prese in considerazione, non pongono però il vero problema teoretico dell'accettabilità dei dati etologici in un sistema di etica teologica. (Intendo per sistema l'insieme conoscitivo coerente, metodologicamente corretto, entro cui prendono senso le diverse affermazioni scientifiche). Si tratta dunque essenzialmente di prendere in seria considerazione gli sviluppi della teoria della scienza e della *Grundlagenforschung* (studio sui fondamenti delle scienze). E' necessario che il teologo definisca esplicitamente il suo «sistema del mondo», il suo sistema generale di conoscenza scientifica della realtà, al di là e prima della sua conoscenza assiomatica di fede, che distingue la sua scienza da qualunque altra. Quale posto in questo sistema del mondo tiene l'uomo, come questi viene definito, e se non lo può, deve essere accettato esplicitamente come termine primitivo del sistema ed

essere *chiarito* quindi nel corso dello sviluppo del sistema stesso. Da un altro punto di vista, è necessario esplicitare cosa si intende per etica e per etica teologica, e collateralmente donare le linee essenziali della propria antropologia. L'accettare l'etica come autonoma nei suoi metodi e nelle sue fonti di conoscenza, non significa non accettare alcun rapporto di essa con l'antropologia, almeno per mutuarne una definizione dell'uomo che l'etica come tale non è in grado di fornire. Specialmente a livello di etica teologica, anche di indirizzo analitico, ci pare non si possa prescindere da una visione di quest'ultimo in rapporto alla propria sfera biopsicologica. Per risolvere dunque il problema di una inserzione possibile dei dati dell'etologia umana (poiché solo di questa in definitiva si tratta) in un'etica teologica, è necessario definire cos'è l'etica simpliciter ed i suoi rapporti con le altre scienze.

Un problema successivo sarà di vedere se un dato empiricamente raggiunto ed interpretato non debba essere mediato dalla riflessione filosofica generale (transdisciplinarietà) prima di essere al livello epistemologico su cui la riflessione teologica sull'etica fondamentale e fondante si trova. In tale modo si vedrebbero chiaramente i limiti di competenza eventualmente superati dalla ricerca etologica positiva, quando senza mediazione di alcun genere pretendesse contrabbandare visioni globali dell'uomo, o quando, trattando di un problema specifico, ciò non avvenisse sulla base di dati positivi e della loro sistemazione per via di riduzione, ma in base ad un comprensione filosofica del mondo (come nel caso di certo neodarwinismo sociale).

Superati e risolti in via di ipotesi questi problemi essenziali di metodo, resterebbe pur sempre il problema del giudizio di certezza e di valore circa i singoli dati etologici. Non c'è nessuna difficoltà, anche al di là di una visione della scienza di stretta osservanza popperiana, ad ammettere che il grado di certezza di un'affermazione di una scienza sperimentale resta pur sempre a livello della ipotesi, la quale anche diventata legge all'interno del sistema, è e resta ipotetica in quanto passibile per principio di falsificazione. Ora il grado di verificazione di possibilità di una scienza come la teologia è certo a livello della verificazione logica, il che pone il problema di differenza di livello epistemico tra teologia ed etologia, se questa non è filosoficamente mediata. D'altronde l'etologia umana è all'inizio e non ci si stupirà se la sua recezione teologica è anche, ad esclusione di W. KORFF, *o.c.*, ad un tale livello, cioè a quello delle discussioni sui principi di metodo.

BIBLIOGRAFIA

Le citazioni all'interno del testo seguono la logica dell'esposizione, sarà pertanto utile una breve indicazione per chi voglia accostarsi progressivamente all'argomento usando testi in italiano. Per una introduzione generale alla ricerca comparata del comportamento: G. VOGEL-H. ANGERMANN, *Atlante biologico Garzanti*, Milano 1971, a livello di un testo liceale concentrato; N. TINBERGEN, *Comportamento degli animali*, Milano 1968, solo apparentemente divulgativo; A. MANNING, *Il comportamento animale*, Torino 1972, testo universitario. M. ZANFORLINI, *Tecniche di ricerca sul comportamento animale*, Torino 1974, anch'esso un testo universitario, dà una visione sui metodi concreti di ricerca. D. MAINARDI, *La scelta sessuale*, Torino 1975[2]; ID., *L'animale culturale*, Milano 1974, sono degli ottimi esempi di ricerca tematica.

Per un primo contatto con la scuola lorenziana, K. LORENZ, *Il cosiddetto male*, Milano 1969, e I. EIBL-EIBESFELDT, *Amore e odio*, Milano 1971. Inoltre W. WICKLER, *Gli animali questi peccatori*, Milano 1971; ID., *Biologia dei dieci comandamenti*, Roma 1973, che presentano un'apertura ai problemi di antropologia culturale e di etica, e pongono non pochi problemi di metodologia.

A. BALESTRIERI-D. DE MARTIS-O. SICILIANI (ed.), *Etologia e psichiatria*, Bari 1974; A. OLIVERIO, A. OLIVERIO FERRARIS, *Lo sviluppo comparato del comportamento*, Torino 1974; L. ANCONA, *L'aggressività*, in L. ANCONA (ed.), *Nuove questioni di psicologia*, vol. I, Brescia 1972, pp. 992-1023, e alle pp. 963-968 dello stesso volume C. SDINO, *L'attività istintiva negli animali e nell'uomo*, aiuteranno ad inquadrare l'etologia nel complesso delle scienze positive del comportamento animale ed umano.

G. DE CRESCENZO, *L'etologia e l'uomo*, Firenze 1975, è un approccio dal punto di vista dell'antropologia filosofica, con una notevole informazione internazionale ed una buona penetrazione teoretica. J. ENDRES, *Guardate gli animali del campo*. L'etologia a servizio dell'etica, Roma 1975, riprende fondamentalmente le considerazioni etiche e teologiche dell'articolo citato nel testo ed è, a nostra conoscenza, l'unico contributo in italiano del genere. Tutti i testi citati sono dotati di bibliografia.

EUCARISTIA

ROBERTO TURA

I/ PREMESSA DI TERMINOLOGIA. - II/ PRASSI RITUALE E ACCENTUAZIONI TEOLOGICHE NELLA STORIA DELLA CHIESA: 1/ Il gesto di Gesù la sera in cui fu tradito. 2/ Dall'Eucaristia domestica alla Messa Basilicale. 3/ L'impatto con il mondo nord-europeo. 4/ Una «Messa drammatica» verso il dramma della Riforma. 5/ La Riforma e il concilio di Trento. - III/ VERSO UN RECUPERO DI GLOBALITÀ: 1/ I sintomi di una svolta. 2/ Il Vaticano II: momento di convergenza dottrinale e pastorale. 3/ Linee per una sintesi teologica. - IV/ SPUNTI PER UNA PASTORALE EUCARISTICA: 1/ Spunti sul momento rituale. 2/ Gli atteggiamenti interiori. 3/ Dalla messa alla vita.

I/ PREMESSA DI TERMINOLOGIA

Il recente Vaticano II ha rimesso in circolazione anche nell'ambito cattolico una notevole pluralità di vocabolario eucaristico, che riporta in qualche modo alla chiesa primitiva, quando una «costellazione di nomi» era giustificata da una pluralità di aspetti tenuti contemporaneamente presenti, nel tentativo di cogliere una realtà complessa e sintetica insieme, di salvezza qual è la celebrazione eucaristica.

A livello di Nuovo Testamento *cena del Signore* (1 Cor 11, 20-23) e *spezzare il pane* (Lc 24, 35 e At 2, 42. 46; 20, 7. 11; 27, 35) uniscono il pasto col Signore alla *bérakah* ebraica, meglio richiamata, come preghiera di ringraziamento, dal termine *eucharistìa* (cfr. ivi, sotto forma verbale).

La *Didachè* (cc. 9 - 10 e spec. 14) con *eucharistìa* dice gesti e preghiera: il termine matura in un completo significato sacramentale con IGNAZIO (*Ef.* 13; *Filad.* 4; *Smirn.* 7 e 8), GIUSTINO (*Apol.* 1, 66), IRENEO (*Adv. Haer.* 4,18,5), TERTULLIANO (*De Cor.* 3), e nei documenti liturgici della *Traditio Apostolica* (nn. 20 e 36) e della *Didascalia* siriaca (c. 19).

L'aspetto di offerta (*oblatio* in latino, *prosphorà* in greco) si sviluppa con il probabile cenno al contributo dei fedeli anche per i poveri (*Didachè* 14; *Didascalia* 19) fino ad indicare il pane e il vino in senso sacrificale (GIUSTINO, *Dial. con Trif.* 95,3; IRENEO, *Adv. Haer.* 4,17,5; IPPOLITO, *Trad. Ap.* 4 e 20-21; CIPRIANO, *Ep.* 63,4) nella celebrazione a cui i catecumeni non sono ammessi. Il termine latino *sacrificium* con AGOSTINO (*Ep.* 54) e LEONE MAGNO (*Ep.* 11) segnala più l'aspetto dinamico dell'azione dei ministri (*sacrum facere*).

Anaphorà, leiturgìa, synaxis, agape, kyriakè sono altri termini, particolarmente significativi in Oriente, della celebrazione eucaristica, dell'aspetto assemblare-comunitario, del luogo e del giorno della preghiera, pur indicando in sé una parte per il tutto, un aspetto per la globalità. Tradotti (per es. *dominicum*) o traslitterati, sono termini usati anche nell'ambiente latino, dove si aggiunge, per l'aspetto di riunione, specialmente in Africa, il vocabolo *collecta*.

Paradossalmente tale ricchezza di vocabolario per indicare la celebrazione eucaristica lasciò il posto in Occidente ad un termine che aveva l'unico vantaggio di essere generico ed estrinseco: *Missa* nel secolo IV indicava comunemente congedo, e l'uscita dei catecumeni (numerosissimi in quel periodo) qualificava la riunione cristiana presso i pagani. Tale termine acquistò il senso attuale verso la fine del secolo IV, forse già con AMBROGIO di Milano (*Ep.* 20), senz'altro in EGERIA (*Itin. Aeth.* 43, nel senso prima di congedo e poi di *oblatio* insieme), con CESARIO di Arles (*Serm.* 73), ISIDORO (*Etym.* 6, 19).

Nell'epoca delle invasioni barbariche la nozione imprecisa e povera di Messa prevalse sulla parzialità ricca di ogni nome precedente, rimanendo unico vocabolo ad indicare il momento celebrativo sintetico cristiano in Occidente.

II/ PRASSI RITUALE E ACCENTUAZIONI TEOLOGICHE NELLA STORIA DELLA CHIESA

Ogni forma rituale eucaristica vissuta dalla chiesa lungo i duemila anni di storia non è che lo sviluppo di un gesto in sé molto semplice, compiuto da Gesù la sera «prima di patire». Un rapido esame del contesto e del significato letto dalla chiesa apostolica è la base indispensabile per cogliere e valutare l'evoluzione successiva rituale e dottrinale.

1/ Il gesto di Gesù la sera in cui fu tradito

Quattro racconti (1 Cor 11, 17-34; Lc 22, 7-23; Mc 14, 12-26; Mt 26, 17-30), legger-

mente diversi in quanto gesto e parole del Signore sono «filtrati» attraverso la celebrazione eucaristica ventennale della chiesa apostolica, riducibili a due tradizioni (petrina-aramaica e paolina un po' grecizzata, che si distinguono per il comando di «fare in memoria» e per una teologia particolare sul dono del calice) ci riferiscono i sette ritmi in cui si articola il gesto del Signore (quattro sul pane: il prendere il pane, l'*eulogìa*, la *fractio* e la distribuzione ai presenti; e tre sul vino: manca la *fractio*, naturalmente), e le parole che ne spiegano il significato.

Il gesto semplicissimo rimase scolpito nella memoria degli Apostoli per uno sfondo densissimo: Gesù lo volle inserire consapevolmente (cfr. Gv 13, 1) nel contesto della cena pasquale ebraica (cfr. Mc 14, 12-16; Lc 22, 7-20), il cui rituale, molto complesso, era carico di due prospettive: il ricordo pregno di riconoscenza della liberazione dalla schiavitù e dell'alleanza con Dio (del momento cioè in cui Israele era divenuto «popolo»), e insieme l'attesa di una liberazione messianica e di una nuova alleanza (cfr. Ger 31 e Is 42). Gesù fece coincidere con la cena pasquale la sua cena di addio (cfr. Lc 22, 15), per cui gesto e parole acquistano la serietà di un testamento.

Il gesto di Gesù, orientale ed ebreo, è in realtà un'*azione profetica* che anticipa il mistero della Croce dell'indomani: prima di essere preso dai nemici, egli si consegna volontariamente ai suoi amici, facendo della sua vita *un dono* per coloro che crederanno in lui: il pane spezzato equivale al suo corpo donato (*didòmenon*) e il vino rosso distribuito è il suo sangue versato (*ekchinnòmenon*). Il dono di sé prende la forma del pasto familiare («Prendete e mangiate», «Prendete e bevetene tutti»), che dice relazione interpersonale, evento dialogico; e diventa segno particolarmente espressivo di comunione, di amore e di perdono nel contesto di tutta la vita del Signore (cfr. i banchetti con i pubblicani e peccatori: Mt 9, 9-13; 11, 19; Lc 19, 1-10 e spec. Lc 7, 36-50; cfr. anche l'episodio di Emmaus di Lc 24, a garanzia del «Sono con voi fino alla fine» di Mt 28, 20). Gesù si presenta come il Servo di Jahvé che soffre al posto dei peccatori, segnalando così *i destinatari* del suo gesto nel «compiere» la profezia di Isaia 53 (vv. 4 e 10 ss.): egli si sostituisce, in una solidarietà d'amore, alla «moltitudine» (*ypèr pollòn*) per riaprire a tutti la via della comunione con Dio, rotta dall'egoismo del peccato (cfr. Mt 26, 28) e rifatta con il dono di sé. Offrendo la sua esistenza, Gesù ricostruisce il «passaggio», offrendo così a tutti il dinamismo di passare con Lui al Padre (cfr. Gv 13, 1) e di riconoscersi fratelli, facendo a loro volta della propria esistenza un dono.

In questo amore di sostituzione, in tale «martirio» che è la massima forma di culto al Padre, Gesù fonda e ratifica col suo sangue la *nuova alleanza*. Nelle parole di Gesù secondo la linea petrina (spec. Mc 14, 24) il cenno evidente a Es 24, 3 ss. ricollega il gesto eucaristico a tutta la teologia sacrificale e cultuale dei libri di Mosè: in tale orizzonte, Gesù, il nuovo Mosè fa della sua morte il sacrificio dell'alleanza definitiva e l'atto di fondazione della chiesa nuovo popolo di Dio. La tradizione paolina accentua nelle parole di Gesù piuttosto il superamento dell'antico patto, la teologia critica dei profeti, che vede il vero culto nella vita di fede verso Jahvé e di amore verso i fratelli (cfr. Os 6, 6; Mi 6, 6-8; Is 52, 7; Ez 44, 23) piuttosto che nel rito: la cena del Signore è l'«adempimento» di questa corrente spirituale che vede il vero tempio e l'autentico culto nella persona di Gesù che si dona. Ambedue le tradizioni, convergendo sul motivo della sostituzione per amore, segnalano l'ultima cena come convito sacro, partecipando al quale si è inseriti nella nuova alleanza.

Gesù comanda ai presenti di fare il suo gesto *in sua «memoria»* (cfr. Lc 22, 19 e 1 Cor 11, 24-26). Come la prospettiva dell'alleanza, così la categoria di memoria è centrale nell'Antico Testamento per il sacrificio; non dice il solo fatto del ricordarsi, ma anche il rito con cui si ricorda, in una attualizzazione pur misteriosa che crea presenza dell'evento rivissuto. In bocca a Gesù quell'ordine significa compiere ancora quel gesto dinanzi a Dio per l'umanità e rendere presente, pur misteriosamente, la realtà dell'esistenza sua donata fino alla morte, per la vita del mondo (cfr. Gv 6, 51). Quando la chiesa apostolica realizzerà l'ordine, la cena sarà «filtrata» attraverso la luce dei pasti presi da Gesù con gli Apostoli dopo la Risurrezione (cfr. Mc 16, 14; Lc 24, 30. 42; At 10, 41), agganciando spontaneamente al ricordo sacrificale della croce la gioia del mangiare con il Risorto nell'attesa del suo ritorno definitivo. La «cena del Signore» sostituisce ormai il sacrificio ebraico e pagano (1 Cor 10, 18-21 e 11, 19 ss.), in una presenza reale della persona del Signore e in una presenza attuale del suo gesto di donazione totale.

I pasti con il Risorto orientano ad una «memoria» che proietta *nel futuro* di un mondo nuovo fondato sul nuovo patto (cfr. 1 Cor

11, 26; Lc 22, 16; Gv 6, 51 e 54), ad un rito che è attesa dinamica di un ritorno visibile del «primogenito tra i morti» (Col 1, 15-20), in analogia con la cena ebraica che proiettava verso un nuovo esodo messianico. Il rito è perciò insieme pasqua e parasceve, festa anticipata e vigilia della festa finale attraverso la storia del mondo, presenza e assenza nella fase del pellegrinaggio (cfr. la «manna» nel deserto in Gv 6, 48-51).

La prospettiva dell'alleanza, il rito della cena con un unico pane e un unico calice (cfr. 1 Cor 10, 16-17) fanno intravvedere nel gesto di Gesù ripetuto nella chiesa un momento fondamentale nella *costruzione della comunità* come suo corpo, nel suo Spirito e nella sua imitazione, «finché egli venga»: l'appello al gesto di Gesù diventa giudizio sulle discordie (cfr. 1 Cor 11, motivato in 10, 17) e invito alla fraternità (cfr. Gv 11, 51-53; 17, 1-26).

Il mangiare e il bere eucaristici trovano perciò il loro «luogo» naturale *nella fede*, esigono uno spirito di fede da parte della comunità (cfr. in parallelo Gv 6, 47 per la fede e 6, 54 per il rito). I cenni pneumatologici (Gv 6, 63-64) richiamano l'urgenza di una apertura nuova per cogliere nel gesto eucaristico il permanere dell'evento salvifico che collega incarnazione (Gv 6, 51), ascensione (Gv 6, 61 ss.) e pentecoste (Gv 7, 39; 16, 7; 19, 36).

Il gesto eucaristico, compiuto da Gesù l'ultima sera dell'esistenza terrena, risulta così semplice e ricchissimo insieme, in un ventaglio di accenti salvifici che le varie comunità cristiane tenteranno di rivivere anche ritualmente lungo i secoli.

2/ Dall'Eucaristia domestica alla Messa Basilicale

Riescono particolarmente interessanti le prime concretizzazioni del comando del Signore di «fare in sua memoria» quel gesto. Nei primi tre secoli *il luogo* della cena del Signore è offerto dalle case private: per l'esiguo numero di fedeli, forse per il timore delle persecuzioni, il primo «altare» della celebrazione eucaristica resta la mensa di famiglia (cfr. At 2, 46; 1 Cor 10, 16) in probabile analogia con la cena che per gli Ebrei segnava, al tramonto del venerdì, l'inizio della festa: né altari né templi particolari indicano il luogo della riunione cultuale cristiana (cfr. MINUCIO FELICE, *Octavius* 32, 1; TERTULLIANO, *De Spect.* 13).

Conseguentemente la fisionomia della celebrazione ha carattere *conviviale e familiare*, anche se la distinzione tra il momento solo umano della cena fraterna e il momento strettamente religioso si verifica molto presto a motivo dei facili abusi (cfr. già 1 Cor 11): tutte le liturgie che conosciamo testimoniano la scomparsa della cena tra le due «consacrazioni» e l'unificazione dell'«azione di grazie» (*l'eulogìa*) sul pane e sul vino (cfr. per es. la testimonianza della *Traditio apostolica* ai nn. 4 e 26-28). Il tratto comunitario mantiene l'accento sulla «Cena del Signore» più che sull'aspetto sacrificale, sull'effetto più che sulla causa. Al cessare delle persecuzioni emergerà l'aspetto sacrificale, prima percepito nel rapporto eucaristia-martirio.

Lo *schema* della celebrazione, pur nella flessibilità e «improvvisazione» libera del *proestòs*, è quello descritto da GIUSTINO (*Apol.* 1, 67): permette di intravvedere con chiarezza un momento dedicato alla parola (le scritture dei profeti, le memorie degli apostoli e perciò il Vangelo, con l'omelia del presidente e l'orazione comune suggellata dal bacio di pace), e un momento propriamente eucaristico (l'orazione, l'offerta, la comunione dei presenti, inviata anche agli assenti, e la raccolta dell'elemosina per i bisognosi). Più di una testimonianza liturgica (*Didachè* cc. 9-10; 1 *Clem.* cc. 59-61; spec. *Traditio Ap.* 4) precisa la tematica della preghiera eucaristica, ritmata sul memoriale, l'offerta sacrificale e l'epiclesi dello Spirito sulle oblate e sui presenti, conclusa con dossologia trinitaria in Ippolito di Roma.

Il clima spirituale dice anche il motivo e il modo profondamente eucaristico del riunirsi: lo spirito rimane quello caratterizzato negli Atti 2, 42: un riunirsi insieme della famiglia di Dio, comunità nata dal nuovo patto (cfr. *Didachè* 10, 3), per ascoltare la parola di Dio, comunicare con il Risorto nel pane e nel vino su cui sono state «rese grazie» e concretare la carità comunitaria in un'offerta per i poveri secondo le possibilità, in un orizzonte di profonda riconoscenza e gioiosa attesa nei riguardi del Signore (cfr. spec. *Didachè* 9 e 10; *Traditio Ap.* 4).

Sulla celebrazione eucaristica in quanto tale non esiste nella chiesa dei Martiri una riflessione articolata e approfondita: e tuttavia le prime comunità vi sanno leggere un rapporto fondamentale al Cristo Servo, Signore e Salvatore (*Didachè* 9 e 10; IGNAZIO, *Smirn.* 7, 1; IRENEO, *Adv. Haer.* 4, 18, 4; prima GIUSTINO, *Apol.* 1, 66). La presenza della carne e del sangue del Signore è talmente «scontata» da poter offrire il punto di partenza per dire vera

l'incarnazione del Verbo e la risurrezione finale (cfr. IRENEO, *Adv. Haer.* 4, 18, 5; 5, 2, 3; anche IGNAZIO, *Smirn.* 7 e *Filad.* 4), come pure per affermare nel pane e nel vino consacrati il nutrimento per l'ora della prova (cfr. CIPRIANO, *Ep. 57, 2).*

Realismo e simbolismo convivono insieme nell'indicare la via e lo scopo della presenza della persona di Cristo nel pane e nel vino cambiati per la comunità presente (cfr. GIUSTINO, *Apol.* 1,66; IRENEO, *Adv. Haer.* 4, 18, 5; *Traditio Ap.* nn. 21, 37, 38; TERTULLIANO, *Adv. Marc.* 5, 20; CIPRIANO, *Ep.* 57, 2). Nell'orizzonte dell'anamnesi si fa strada il *memores... offerimus* liturgico (cfr. *Traditio Ap.* 4), che richiama, assieme all'offerta dei cristiani popolo sacerdotale, il sacrificio di Cristo sulla Croce (forse già la *Didachè* 14, 1; *Traditio Ap.* 21; CIPRIANO, *Ep.* 63, 4).

Un secondo rapporto fondamentale lega la celebrazione eucaristica alla chiesa locale, testimoniato nel bellissimo paragone della *Didachè* (c. 9, successivamente molto sfruttato: cfr. per es. CIPRIANO, *Ep.* 63, 13), nel rapporto unità col vescovo - autenticità dell'eucarestia (*Smirn.* 8, 12; *Ef.* 5, 1-3; *Filad.* 4) in Ignazio, e nella sofferta controversia dei lapsi con la problematica riammissione al banchetto dell'unità (CIPRIANO, *De lapsis* 15, 16). Tutta la realtà ecclesiale sembra vivere un suo momento di concentrazione nella celebrazione eucaristica: la comunione ad una Presenza, una lode e benedizione a Dio per la creazione e la redenzione, una fraternità pur nelle differenze, una forte disponibilità alla speranza futura: l'eucaristia appare come origine e realizzazione della comunità cristiana.

E tuttavia qualche «germe» di future esagerazioni è percepibile per es. in CIPRIANO (*Ep.* 63,4), quando nella tendenza a «individualizzare» per i singoli la salvezza, ogni celebrazione è intravvista come un nuovo sacrificio di Cristo: prospettiva che, riemergendo in GREGORIO MAGNO (cfr. l'*iterum* di *Dial.* 4,58), diventerà pericolosa in Occidente nell'impatto con il mondo germanico. Ma per intanto la ricchezza del momento eucaristico può godere di uno sviluppo liturgico e teologico insperato.

Infatti con l'alba del quarto secolo la pace per la chiesa lentamente permette l'organizzazione del *Catecumenato* e delle *Scuole teologiche*, e per la liturgia inizia l'epoca forse più ricca ed equilibrata (cfr. H. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Roma 1960, pp. 354-360).

La celebrazione si svolge nella *basilica*, l'aula classica della comunità: la struttura architettonica poco a poco comprende la cattedra del presidente, il semicerchio per il presbiterio e il semicerchio per i fedeli; ciò dà luogo a nuovi sentimenti di partecipazione (cfr. le prime avvisaglie già nella *Didascalia* siriaca al c. 19). La liturgia rimane fortemente comunitaria: molteplici «ruoli» nella celebrazione manifestano ricchezza di ministeri (Diaconi, Suddiaconi, Lettori, Accoliti...); le orazioni del vescovo-presidente, sempre rivolte a Dio e concluse ricordando la mediazione di Cristo, usano un vocabolario plurale (*ecclesia, populus, familia, famuli, fideles...* : cfr. nei Sacramentari «leoniano» veronese e gelasiano antico pubblicati dal MOHLBERG nella collana *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Fontes* I e IV, Roma 1956 e 1960, specialmente le *orationes ad populum* del secondo), e vengono fatte proprie dall'assemblea nell'*Amen* conclusivo che Girolamo paragona un po' enfaticamente ad un tuono. L'aspetto comunitario a Roma prende forme particolari nella *Statio* e nel rito del *fermentum*.

Fino al secolo V la celebrazione inizia semplicemente con il saluto e le letture (cfr. AGOSTINO, *De Civitate Dei* 22, 8): ma ben presto si arricchisce di un rito d'ingresso (comprendente un canto d'ingresso eseguito da cantori, un Kyrie litanico che coinvolge l'assemblea e la *collecta* del presidente: cfr. J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, Torino 1953, I, pp. 263-302), di uno sviluppo dell'offertorio (vario secondo le varie comunità, con corteo dei fedeli all'altare o raccolta dei chierici in mezzo all'assemblea del *panis usitatus* [AMBROGIO, *De Sacr.* 4; cfr. GREGORIO MAGNO, *Dial.* 4,55] per l'eucaristia e per i poveri), e dello spostamento del segno di pace prima della comunione (con richiamo evidente a Mt 5, 24); la comunione al pane e al vino è molto solenne. Analoga evoluzione si verifica in Oriente (cfr. le testimonianze progressive della quinta catechesi mistagogica di *Cirillo di Gerusalemme, l'Eucologio di Serapione, le Costituzioni Apostoliche* VIII, 9, *l'Anafora* di S. BASILIO e di S. MARCO per la chiesa alessandrina): due preamboli arricchiscono il momento introduttivo (l'*enarxis*, le nostre Lodi del mattino, e molto più tardi la *proscomidia* o preparazione delle offerte), le letture bibliche coprono uno spazio notevole con varietà, e la comunione segna un momento ritualmente forte.

Nello sviluppo liturgico s'impegna anche *la riflessione teologica*. In genere il sottofondo culturale con cui ripensare le realtà della fede è offerto dal *Platonismo*, che viene fortemente per-

sonalizzato e dinamicizzato dai grandi Padri per salvare il nucleo biblico della celebrazione eucaristica nel suo «perché» soteriologico più che ontologico, con un passaggio dalla circolarità greca del tempo alla storicità dell'evento cristiano. Il fiorire del Catecumenato permette una notevole riflessione mistagogica, di commento appunto ai riti: i Padri catechisti (Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio, ad es.) sono i più chiari nel segnalare il vasto contesto cristologico-soteriologico-ecclesiale, e nel tentare di risolvere le difficoltà di credenti e non credenti nei riguardi della realtà eucaristica.

La centralità dell'*anamnesi* dell'opera salvifica di Dio in Cristo (che dice presenza oggettiva e attualmente operante nel simbolo reale) evidenzia anche il carattere *sacrificale* della celebrazione come attualizzazione dell'unico sacrificio della morte salvifica di Cristo partecipata, anzi di tutta la sua vita terrena come dono (cfr. per es. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Ep. ad Hebr.* 17,3).

Tutti i Padri suppongono la presenza reale come dato che nessuno mette in discussione, ma la spiegazione risente delle varie tendenze cristologiche: per gli Antiocheni è la realtà del corpo nato da Maria e del sangue sparso in croce ad essere sottolineata; gli Alessandrini preferiscono accentuare la carne e il sangue del *Logos* come mezzo per comunicare con lui spiritualmente, comunione che si colloca più sulla linea della parola che del sacramento. Fuori da una problematica soteriologica nessun Padre sembra porsi il problema del modo della presenza: chi accetta con fede la realtà della chiesa, l'accetta anche nella realtà eucaristica, convinto che per opera dello Spirito Santo (*l'epiclesi*: cfr. CIRILLO DI GERUS., *Cat. Mistag.* 4, 5 e 5, 7; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. in prodit. Judae* 5) il *Logos* unisce a sé il pane e il vino offerti e li penetra così intensamente ch'essi perdono una sussistenza propria e vengono *trasformati* (cfr. spec. i Padri antiocheni, Cirillo di Gerus., Ambrogio, Gregorio di Nissa, Cirillo di Alessandria): tale trasformazione non è fine a se stessa, ma relativa alla comunità (per es. CIRILLO DI GERUS., *Cat. Mistag.* 4, 3) nel quadro di un interesse per il «soggetto» più che per «l'oggetto» in sé. Solo un contesto fissista potrà interpretare unilateralmente tali affermazioni patristiche.

Si distingue perciò il significato usuale del pane e del vino dal significato *sacramentale* sfruttando la teologia dell'immagine e del «simbolo» inteso come mezzo di partecipazione reale: gli stessi elementi, dopo l'anafora, diventano espressivi della donazione di Cristo alla sua comunità in un processo di «transimbolizzazione reale». Si comprende quindi l'accento dei Padri sulla *fede*, che sola è in grado di cogliere il mistero eucaristico (cfr. CIRILLO DI GERUS., *Cat. Mistag.* 4, 6. 9; AMBROGIO, *De Myst.* 43; AGOSTINO, *In Joh.* 26, 13): il nuovo «significato» del pane e del vino viene dato dalla *parola creatrice* di Dio soltanto (AMBROGIO, *De Myst.* 52 e 54; AGOSTINO, *Sermo* 3), e può venir percepito solo da chi si pone in sintonia con una comunità di fede (AMBROGIO, *De Myst.* 58).

Agostino (che chiude per l'Occidente il momento dei grandi Padri e della liturgia veramente romana) tende a presentare tutti gli elementi che hanno nutrito la fede della chiesa precedente (cfr. per es. *Enarr. in Ps. 68, Sermo* 3 e 227, 4o ss.; 272, 6); ma si mostra incerto sulla differenza tra corpo storico e corpo eucaristico di Cristo. Sul corpo eucaristico come «segno» Agostino insiste parecchio: il che in sé non significa vanificare la realtà cristologica, ma porla in relazione alla comunità (cfr. *In Joh.* 26,13 e 18). Per Agostino l'eucarestia e la chiesa in pienezza, il simbolo del corpo mistico universale, l'espressione dell'unità dei credenti. Ma proprio la sua terminologia, in orizzonte di pensiero mutato, darà origine a più di una controversia.

3/ L'impatto con il mondo nord-europeo

Il mondo patristico, caratterizzato da una liturgia comunitaria e da una riflessione teologica che fa convivere simbolo e realtà in una prospettiva ontologico-funzionale, ha una battuta d'arresto con la morte di Agostino. Inizia un'altra epoca: le invasioni barbariche (o migrazione dei popoli) segnano *un tipico tornante* della storia anche nella comprensione dell'eucaristia.

Nasce *un nuovo atteggiamento liturgico*: nell'architettura e nella forma della celbrazione si nota una mentalità bizantina che fa dell'*aula terrestris* l'*aula Dei*, in un tentativo di «liturgia del cielo» in cui al papa, al vescovo, ai chierici vengono attribuiti onori prima dovuti a imperatori e magistrati. Il rito diventa solenne, con vesti (spec. dal secolo VI: papa Celestino I ancora non le conosceva nel 428: cfr. *Ep.* 4,1,2) e atteggiamenti di corte (genuflessioni al vescovo, bacio della mano e del piede, incenso, candelieri...: cfr. per es. la sontuosa liturgia ispano-visigota rilevabile dai vari concili di

Toledo; per il terzo ad es. dell'a. 589 cfr. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 9, 977 ss.). Uno spiccato senso gerarchico, accentuante la separazione tra clero e popolo, compromette il tratto comunitario della cena e favorisce unilateralmente quello *sacrificale* di competenza dei sacerdoti: l'altare diventa oggetto di venerazione, non è più solo la mensa, ma una costruzione splendida elevata e collocata al posto della cattedra.

La liturgia romana, sotto la spinta monastica e successivamente imperiale caroligia (che vede nell'uniformità liturgica un elemento prezioso di compatezza politica) esercita un notevole influsso in tutto il mondo occidentale attraverso *la diffusione dei Sacramentari* romani, le cui preghiere vengono «copiate» per le varie chiese locali, lasciando inaridire nella mediocrità uno sforzo personale di preghiera e una possibile ispirazione: la diversità della chiesa locale con fisionomia propria sta cedendo il posto all'omogeneità (cfr. N.M. DENIS-BOULET, *Le fonti della Messa Romana*, in: A.-G. MARTIMORT, *La chiesa in preghiera*, Roma 1966², pp. 314-324).

La musica vocale a partire dal secolo sesto fa sì, che i canti siano affidati alle *Scholae cantorum*, lasciando al popolo numeroso una partecipazione attiva sempre minore, anche perché il servizio è garantito dai chierici; l'eccessiva solennità ed elaborazione rende praticamente impossibile una vera partecipazione del popolo, rilevabile anche nel calo delle comunioni; una notevole clericalizzazione dell'eucaristia s'accompagna a una buona dose di cerimonialismo in cui tutto è previsto e a cui il popolo guarda e ascolta (cfr. dal secolo VII il nascere degli *Ordines Romani* ad uso dei cerimonieri: M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, Louvain 1961, vol. III e 1965, vol. IV).

Ma pian piano anche l'ascolto diventa problematico a motivo della lingua latina, incomprensibile alla maggioranza dei presenti, e si sviluppa una *disciplina arcani* inconsciamente anche per i fedeli, favorendo un senso di *mysterium fascinosum et tremendum* nei confronti della celebrazione liturgica: il pane e il calice consacrati non sono più dati in mano, ma ricevuti in ginocchio (atteggiamento dei servi) e le specie vengono ridotte al minimo («particole» significa appunto particelle di pane azzimo). *La comunione* diventa sempre più rara a motivo della prassi penitenziale molto rigida, di un probabile abbassamento di fervore per una cristianizzazione superficiale dei popoli barbari (cfr. J.A. JUNGMANN, *o.c.*, III, p. 294) e forse anche perché qua e là «a pagamento», tranne che nei giorni di grande festa (cfr. per es. per la Spagna già il sinodo di Merida dell'a. 666, al c. 14: MANSI, *o.c.*, 11, 83).

L'*horror sacri* sostituisce ad un atteggiamento di confidenza le costanti professioni di indegnità (le cosidette «Apologie», preghiere di accusa per umiliarsi e purificarsi durante la celebrazione da parte del sacerdote: cfr. per es. quelle molto belle riportate nel MIGNE, PL 78, 226-228, inserite tardivamente nel Sacramentario Gregoriano). Una preoccupazione centrata sul singolo e la sua salvezza sopporta l'«io» al posto del «noi» nelle preghiere, mentre il diffondersi delle *messe private* (già al sinodo terzo di Vaison, presieduto da Cesario di Arles, si intravvede al c. 3 un cenno, e un netto favore al sinodo romano del 610 sotto Bonifacio IV (cfr. MANSI, *o.c.*, 8, 727; 10, 504), con la conseguente prospettiva di una celebrazione, in cui il prete fa tutto da solo nella *sua* messa (anche se il «Messale plenario» apparirà nel secolo XI.

L'individualismo invadente, nonostante sopravvivenze comunitarie nell'*Amen* e nell'*Alleluja* proclamati insieme dal popolo (cfr. per es. RABANO MAURO, *De clericorum institutione* 1, 33), fa perno sul sentimento, accettando volentieri le spiegazioni dei *gesti* della messa anziché dei testi, in una serie di interpretazioni rievocative della vita e della passione del Signore a sfondo allegorizzante piuttosto arbitrario (cfr. per es. le *Expositiones Missae* di ALCUINO e il *Liber officialis* e le *Ordinis Missae expositio prima et secunda* di AMALARIO DI METZ).

Da tale sfondo, non propriamente entusiasmante, prende lo spunto *la riflessione teologica*: da un'ottica globale tipica del periodo patristico, pur in un ventaglio vario di accentuazioni e interpretazioni, si passa a rilevare solo alcuni aspetti dell'evento eucaristico, sotto lo stimolo di una *mentalità cosificante e fissista* che oppone simbolo e realtà e riduce l'anamnesi a ricordo psicologico. L'estraneazione del popolo dalla liturgia, il linguaggio incomprensibile e l'incipiente allegorizzazione del mistero eucaristico, l'irrilevanza della partecipazione personale e comunitaria favoriscono il concentrarsi dell'attenzione sulle sacre specie: d'ora in avanti la realtà eucaristica diventa il problema della *presenza reale*, con uno spostamento di accento da un quadro soteriologico relazionale a una riflessione fortemente ontologizzata, da una visione ecclesiologica a una riflessione individua-

listica, dalla cena al sacrificio. Il tutto viene esasperato dall'oscuramento della categoria di sacramentalità nel ripensare globalmente l'eucaristia: il sacramento si riduce alla presenza reale, mentre la celebrazione serve per «produrre» tale presenza.

Una «spia» del nuovo orizzonte teologico e liturgico s'accende nel secolo IX con il già citato gusto allegorizzante e simbolistico di Amalario, che dà il via ad una controversia teologica sul problema della identità tra corpo fisico e corpo eucaristico di Cristo. Il monaco PASCASIO RADBERTO nel suo *De corpore et sanguine Domini* si pronuncia per l'identità, collocandosi su una linea molto vicina alla mentalità popolare piuttosto grossolana e materialistica del tempo, e, sottolineando una presenza reale somatica che oppone *figura a veritas* in un aut-aut ad esclusione, avvia a concludere che nelle specie del pane e del vino si mostra, si tocca, si vede lo stesso corpo del Signore. Il realismo esasperato e riduttivo della gnoseologia alla conoscenza dei sensi trova un riequilibrio nella posizione di Rabano Mauro e Ratramno in difesa dell'*ephapax* del sacrificio di Cristo in croce e della presenza reale ma spirituale di Cristo nella specie. L'ondeggiare tra interpretazioni estreme (puramente simbolica-puramente materialistica) riecheggia le due scuole patristiche alessandrina e antiochena, mentre pian piano la concezione agostiniana agganciante l'eucaristia alla chiesa sfuma in una applicazione del concetto «spiritualizzato» di *Corpus Christi mysticum* alla chiesa anziché all'eucaristia.

La necessità di una riflessione teologica adeguata al cambiamento di orizzonte di pensiero, si fa risentire due secoli dopo con la dottrina spiritualista di BERENGARIO di Tours (*Ep. ad Ascelinum*), svuotante il sacramento e riduttiva del pane e del vino consacrati a segno di unione puramente spirituale col corpo del Signore che è in cielo. Nella polarizzazione estremista che oppone simbolo a realtà e sullo sfondo di un concetto «sensualistico» di sostanza, il razionalista Berengario fa la scelta per il simbolo, convinto di trovare buona conpagnia in S. Agostino, i cui «resti verbali» acquistano significato ben diverso nello spirito prenominalista del teologo di Tours. La violenta reazione alla proposta berengariana ha il torto di fare appello al *sensus Ecclesiae* in contesto troppo ristretto e ibernante di Tradizione (comodo alibi per i teologi!) e all'intervento massiccio dell'autorità (molti sinodi e due formule di fede imposte a Berengario in due concili romani: cfr. DS 690 e 700). La legge della storia avrebbe suggerito di uscire dal vicolo cieco della falsa alternativa «simbolo o realtà» attraverso uno sforzo corale di riflessione: un approfondimento, del cattolico *et...et* avrebbe portato al recupero della categoria della sacramentalità, la cui assenza rende pesante e problematico anche il linguaggio apologetico delle due formule di fede a cui Berengario fu costretto.

4/ Una «Messa drammatica» verso il dramma della Riforma

La grande riflessione scolastica, che fa della sacramentalità uno dei temi preferiti e meglio precisati, paradossalmente non aiuta la liturgia eucaristica a motivo di una prospettiva essenzialistico-rituale e dell'applicazione di categorie giuridiche, pure utili, quali liceità e validità. Anzi nel periodo medioevale gotico, caratterizzato da una devozione accentuata alla Madonna a cui vengono dedicate splendide cattedrali gotiche, la celebrazione eucaristica si arricchisce di elementi cerimoniali estranei, come segni di croce e baci all'altare moltiplicati senza motivo e perciò vuoti di senso (cfr., per i segni nel canone, M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. III, *La Messa*, Milano 1966³, pp. 426-430). L'abbondante letteratura allegorizzante spiega la messa come dramma sacro (da cui «Messa drammatica», rappresentazione simbolico-scenica della passione di Cristo in vari episodi dal Getsemani al Calvario, in una serie di accostamenti sconcertanti che evidenziano la perdita totale della sacramentalità nel ripensare il sacrificio eucaristico (cfr. per es. ONORIO DI AUTUN all'inizio del secolo XII in *Gemma animae*, RUPERTO DI DEUTZ nel *De divinis officiis* e più avanti INNOCENZO III nel *De sacro altaris mysterio*). E tuttavia tali accostamenti servono ad un popolo che non capisce la lingua (la liturgia della parola è ridotta a premessa accidentale!), ma può accedere ai gesti vari: al limite neppure per il prete è indispensabile la comprensione, perché per il «dramma» è esigita la pronuncia e il gesto esatti, in un non impossibile meccanismo ritualistico. La sana reazione di teologi come ALBERTO MAGNO (*De sacrificio Missae* 3,2,5) non sortirà alcun effetto concreto. L'altare viene spostato in fondo all'abside, quasi ad accentuare una separazione clero-popolo, celebrante-assemblea, in una celebrazione che non sembra più azione della chiesa, ma affare privato del prete e del clero: la clericalizzazione impone ai laici di non toccare l'ostia.

Come conseguenza delle controversie eucaristiche e per soddisfare esigenze popolari di *vedere l'Ostia* (la «comunione oculare» facilmente costituisce una compensazione di quella sacramentale, spostata spesso per i fedeli fuori della messa) nasce *il rito della elevazione* dell'Ostia prima, del calice poi, a Parigi sotto il vescovo Odone De Sully nel secolo decimosecondo (cfr. M. RIGHETTI, *o.c.*, pp. 397-403). Una buona dose di interpretazioni soggettive, da cui il popolo si trova indifeso, permette di credere che al veder l'Ostia non si invecchia, che ogni elevazione è fonte particolare di meriti... Il suono della campana e campanelli sottolinea come centrale il momento della elevazione.

Poiché elevazione e adorazione sono possibili fuori della messa, si evolve in questo periodo il culto eucaristico *fuori* della celebrazione: l'ostensorio diventa uno «strumento» liturgico importante, l'altare diventa un trono per il tabernacolo e per l'esposizione, le processioni si sostituiscono alla celebrazione come momento fortemente comunitario, in cui la chiesa locale in tutte le sue componenti si ritrova simbolicamente con Cristo per le strade del mondo (cfr. H. SCHMIDT, *o.c.*, pp. 368-370).

Quanto alla messa, si accentua *l'uniformità* attraverso gli Ordini Mendicanti: il messale plenario della Curia romana viene diffuso dai Francescani, favorendo la mentalità che il celebrante deve leggere tutto, anche il testo dei canti eseguiti dai cantori e delle letture proclamate dal lettore o suddiacono e diacono (l'*Ordo Ecclesiae Lateranensis* a metà del secolo XII esclude la ripetizione dei soli canti eseguiti dalla *Schola* e del Vangelo). La messa «normativa» diventa, paradossalmente ma naturalmente, quella «privata» con Innocenzo III.

Tommaso d'Aquino è ancora testimone di una messa considerata come atto essenzialmente pubblico (pur accettando possibile la messa privata) e dalla comunione sotto le due specie. Sul versante più teologico (cfr. la *Summa Theologiae*, III, qq. 75-78 spec.) egli rispecchia la tradizione cattolica di una radicazione nella parola di Dio, della necessità della fede per riconoscere una vera presenza. Una riscoperta della sacramentalità in cornice aristotelico-scolastica gli permette il superamento della frattura tra *signum* e *res*, e la separazione rituale del corpo e del sangue del Signore resi presenti giustifica, nel richiamo alla morte in croce, il carattere sacrificale della messa che non è riducibile a *sacrificium laudis* soltanto (cfr. III, qq. 79, 7; 83, 1). Purtroppo Tommaso è testimone di un equilibrio che non resiste a lungo, neppure a livello di prospettive teologiche. Alla vigilia della riforma protestante l'aspetto comunitario della cena è ridotto all'adorazione dell'Ostia consacrata, la comunità è «concentrata» nel prete, l'insistenza sull'aspetto sacrificale della messa lascia in ombra l'unico sacrificio di Cristo; la partecipazione dei fedeli è ridotta alla preoccupazione per i «meriti», frutto del sacrificio, e il traffico dei soldi per messe votive o messe a catena (per es. le «messe gregoriane») può indurre a pensare alla possibilità di «comperare» la salvezza (cfr. M. RIGHETTI, *o.c.*, pp. 129-134 e 153-155; cfr. anche gli *abusus* elencati dai Padri tridentini e riportati dallo SCHMIDT, *o.c.*, pp. 371-377).

5/ La Riforma e il concilio di Trento

Al fondo del movimento di protesta dei riformatori sta *una serie di istanze comuni*: all'esigenza di reinterpretare il mistero eucaristico sulle sole basi bibliche, come unico principio valido a rettificare le «aberrazioni», s'accompagna l'istanza pastorale di rendere il popolo partecipe al sacramento eucaristico con la comunione sotto le due specie, rilevandone l'aspetto conviviale nel termine «Santa Cena»; al desiderio filosofico di utilizzare categorie più dinamiche per cogliere l'evento-eucaristico si unisce il bisogno polemico di procedere in assoluta autonomia dal magistero romano. Il primato assoluto di Dio e l'unicità della mediazione di Cristo nella salvezza esigono la negazione dell'aspetto sacrificale-espiatorio della messa (cfr. ZWINGLI, *Opera Omnia*, I, Zürich 1928, 142; CALVINO, *Instit. Rel. Chr.* 1, 4, 18; LUTERO, *WA*, X/2, 220), con la conseguente abolizione delle messe private in cui manca l'aspetto conviviale e delle messe per i defunti sorte per il sostentamento di preti e frati. Il *sola Scriptura* ha come effetto una valorizzazione della lingua popolare e della predicazione.

Sotto queste istanze si può chiaramente intravvedere una visione teologica di una chiesa «testimoniante» che fa appello al mistero cristologico dell'Ascensione, rispetto ad una chiesa cattolica che si coglie più in linea sacramentale con l'Incarnazione e il mistero della Pasqua: ma non si può dire che la situazione ecclesiale concreta del momento non esigesse una sterzata nel senso della Riforma.

Sul punto della *presenza reale* la gamma vastissima di sfumature dottrinali riformate si può

raggruppare attorno a due poli: la tendenza dinamistico-spirituale di Calvino (con la frangia estremista che sfocia nel puro simbolismo psicologico soggettivo di Zwingli), e la dottrina luterana più vicina alla concezione romana e greca (cfr. *Apologia* di MELANTONE, art. X: *De S.Coena*), pur nella negazione di ogni *conversio substantiae* o transustanziazione, e perciò di una presenza permanente oltre l'*usus*. Ogni adorazione o processione eucaristica non ha senso cristiano.

La matrice fortemente psicologica e funzionale della visione protestante (il *pro nobis*) non venne recepita dai Padri Tridentini, la cui mentalità metafisica latina si ferma volentieri a difendere la realtà del mistero eucaristico in sé. L'interesse viene rivolto particolarmente alla presenza «vera reale sostanziale» realizzata in virtù di una transustanziazione (Sess. XIII, DS 1635-1661) e al carattere sacrificale della sinassi eucaristica (Sess. XXII, DS 1738-1759); la sessione sulla comunione sotto le due specie e dei bambini non ha grande rilievo (Sess. XXI, DS 1725-1734).

La fede del Tridentino è molto chiara: contro una supposta interpretazione protestante di una presenza prodotta dalla fede, i Padri conciliari affermano che Cristo non è presente perché noi crediamo, ma noi crediamo perché Lui è già (*ante*) presente. Né è assente quando non crediamo, ma rimane *ut sumatur*. Quindi nessuna magia e nessuna materializzazione: Cristo rimane presente perché noi possiamo riceverlo nel sacramento, anche se l'adorazione non è incompatibile (cfr. DS 1643). Anche il termine «transustanziazione», pur con notevoli perplessità, è accettato dai Padri perché usato già nel Lateranense IV del 1215, come il più adatto (*convenienter et proprie, aptissime:* DS 1642 e 1652) a salvare il mistero dai due estremi, cioè il simbolismo vuoto di certi protestanti e il realismo esagerato alla Pascasio Radberto. Nel tentativo di precisare la via e il modo della presenza eucaristica di Cristo, i vescovi a Trento non hanno altro schema che quello di «mutamento sostanziale» (*conversio substantiae*): per poter dire presenza *reale*, deve cambiare qualcosa nella realtà del pane e del vino. Ma a che livello? fisica e chimica esauriscono l'universo dell'essere? Rimane il fatto che i padri tridentini si esprimono nella cornice noetica aristotelica e, in polemica contro i *novatores*, usano il termine trasustanziazione in quanto adatto ad esprimere ciò che *persuasum semper in Ecclesia Dei fuit* (DS 1642), né più né meno.

Analogamente sulla messa come *sacrificio* si riconosce l'unicità del sacrificio di Cristo sulla croce (DS 1740), tuttavia si afferma la continuità storica di questo medesimo sacrificio nella celebrazione eucaristica che ne applica (*applicatur*) la *virtus* (DS 1751-1752) per la nostra salvezza; viene riconosciuto il carattere propiziatorio redentivo della messa, con la *sola offerendi ratione diversa* rispetto alla croce (DS 1743): simile terminologia può lasciare aperta la prospettiva di una nuova immolazione di Cristo in ogni messa (l'*iterum* di Gregorio Magno!) per mezzo del sacerdote. In realtà il Concilio si è limitato a stabilire un nesso essenziale tra croce e altare: con i termini *repraesentare* e *applicare* ha inteso semplicemente escludere il *repetere* e il *refacere*. Ma c'è riuscito? Ponendo sullo stesso piano i sacrifici dell'Antico Testamento, il sacrificio della Croce e il sacrificio della Messa, ha sfruttato un concetto sacrificale proveniente dalla storia delle religioni. Facendo della sacramentalità *un* punto teologico e non la categoria fondamentale, si è trovato nell'impossibilità di ripensare originalmente il carattere sacrificale della messa all'interno di una categoria analoga all'*anamnesis* dei Padri greci.

Tuttavia nella mente degli estensori le formulazioni tridentine non pretendono affatto di presentare una sintesi completa. Il non averlo tenuto presente fu un grosso abbaglio del *Post-tridentino*, un periodo caratterizzato dalla mancanza di creatività di fronte a problemi e orizzonti nuovi. I manuali di teologia (cfr. ad es. uno degli ultimi e più fortunati, A. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, vol. III, Roma 1955[24], pp. 413-670) seguono pedissequamente lo schema tridentino, con una trattazione lunghissima sulla presenza reale considerata come realtà a sé, una trattazione sul sacrificio prendendone la nozione astratta dalla storia delle religioni e tentandone una lettura nel rito attraverso una serie di teorie immolazioniste, e infine una trattazione brevissima sulla comunione.

Il vicolo cieco dell'epoca carolingia viene continuato in un dualismo: da una parte i protestanti, collocati su una linea soggettivistica, accentuando l'importanza della fede e un certo intellettualismo disincarnato nel culto (sempre più ridotto a liturgia della Parola); dall'altra i cattolici, caratterizzati da una insistenza quasi ossessiva sulla presenza reale e da un fiducia quasi magica nel sacrificio, sullo sfondo di un oggettivismo ritualistico e formalistico talora spersonalizzate (l'*opus operantis* verrà richiama-

to dall'enciclica *Mediator Dei*: ma si dovrà attendere l'alba di tempi nuovi. Cfr. AAS 39, 1947, 530-537).
Il *versante liturgico* risente evidentemente di tale contesto essenzialista e polemico: con il Barocco il tebarnacolo diventa ulteriormente il centro architettonico e spirituale della pietà cristiana. Un'adorazione caratterizzata da segni di onore e di riparazione anche attraverso le Confraternite dal secolo XVI (probabile conseguenza delle teorie «sanguinarie» sul sacrificio eucaristico) sostituisce la comunione, mentre categorie teologiche-catechistiche come «ripetizione» e «rinnovazione» non rendono certo un buon servizio alla chiarificazione dell'aspetto sacrificale della messa.
La quale messa, con la riforma del messale di S. Pio V (1570), rimane nell'orbita del cerimonialismo e del clericalismo, mentre la pratica adozione dell'unico messale romano quasi ovunque accentua la centralizzazione liturgica. Il problema della lingua latina, su cui il Tridentino era «soprasseduto» (cfr. DS 1749) a motivo dei protestanti che ne facevano una questione di principio, lascia il popolo passivo, dedito alle sue devozioni (rosario, coroncine, novene...), quando non disturbato dall'orchestra barocca che fa della messa l'occasione per uno spettacolo musicale. Ancora paradossalmente nella riforma liturgica «piana» la messa normativa rimane quella privata (cfr. M. RIGHETTI, *o.c.*, pp. 151 e 154-155). Nonostante ciò, la liturgia nel suo insieme porta avanti tutta una ricchezza globale non sfruttata: il rito dell'incenso nella messa solenne continua a segnalare le varie presenze reali di Cristo nel ministro, nella parola (il Vangelo), nelle specie consacrate, nell'assemblea; il canone eucaristico richiama temi comunitari come l'alleanza, l'anamnesi; le orazioni parlano tuttora di *populus* e *familia tua*. Ma tale ricchezza rimane ovattata in una lingua sconosciuta al popolo, e i gesti simbolicamente densi restano belle cerimonie.

III/ VERSO UN RECUPERO DI GLOBALITA'

1/ I sintomi di una svolta

Ogni grande guerra, analogamente al periodo delle invasioni barbariche, porta uno sconquasso ideologico, decomponendo quadri mentali ritenuti definitivi. Così la fine della prima guerra mondiale avverte la presenza progressiva di correnti come lo spiritualismo francese, l'esistenzialismo tedesco, le nuove teorie scientifiche, che avviano a ritenere nettamente superato il quadro noetico della riflessione tridentina, prospettando una nuova ottica, prevalentemente *antropologica*. La riflessione antropologico-personalistica fa capire che l'ontologia non è sinonimo di cosificazione, ma anzi «l'essere in relazione» fa parte dell'essenza dell'uomo e della realtà.
Al nuovo angolo prospettico generale si accosta in campo religioso il *movimento biblico-patristico-liturgico* che specialmente nell'ambiente tedesco recupera l'eucaristia come evento cristologico-interpersonale attraverso una riscoperata dell'anamnesi come realtà (e non pura «memoria» psicologica rammemorativa), e la teoria della *Mysteriengegenwart* di O. Casel. Analogamente il movimento *ecumenico* orienta a ripensare la presenza reale in categorie personali (F.J. LEENHARDT pubblica nel 1955 *Ceci est mon corps*; la riflessione continua al congresso di Chevetogne nel 1958).
In tale quadro si nota il progressivo spostamento verso una prospettiva teologica simbolico-reale che fu già dei Padri antichi e una ontologia relazionale-dialogica già rilevabile nella Bibbia. In particolare per l'eucaristia l'accento passa dalla presenza «in» alla presenza «per», dalle specie consacrate alla comunità a cui la presenza eucaristica è finalizzata: la dimensione soteriologica del sacramento (istanza fortemente sottesa nella Riforma) viene così recuperata. La presenza reale di Cristo è presenza oggettiva, ma non imbrigliabile in schemi di oggettivazioni cosificanti, bensì ripensabile in schemi di intersoggettività. Ciò comporta che il mistero eucaristico venga ricompreso entro il contesto sacramentale e la stessa transustanziazione non venga posta su un piano fisico cosmologico staccato dal rapporto personale sacramentale con il credente. Sulla presenza reale si sviluppano così *due grandi linee di ripensamento*: una prima prende come contesto la storia della salvezza (M. Thurian, J.M.R. Tillard...) e tende a «rituffare» la presenza eucaristica nella storia di Cristo e della Chiesa; una seconda, più ecclesiale e «funzionale» (P. Schoonenberg, J. Ratzinger, B. Welte, K. Rahner, E. Schillebeeckx...), tende a evidenziare una presenza *per modum personae*, nel contesto di una ontologia relazionale, che si rifà alla teologia trinitaria e al primato del dono sull'impegno (cfr. altri nomi di protagonisti del ripensamento eucaristico e le loro opere in appendice al volume di J.M. POWERS,

Teologia eucaristica, Brescia 1969, pp. 231-234). Il dibattito, vivace particolarmente nel decennio 1955-1965, coinvolge filosofia e linguaggio conseguente, nel tentativo di riespressione del dogma tridentino in chiave di transignificazione e transfinalizzazione, termini che in una visione dinamica della realtà acquistano densità nuova, alla luce di un richiamo teologico alla creazione e alla risurrezione come nuova creazione.

Tuttavia specialmente *il movimento liturgico* (che può vantare precursori anche in Italia in L.A. Muratori e in A. Rosmini, e per certi versi il sinodo di Pistoia condannato da Pio VI) aveva aperto un orizzonte molto vasto rivalorizzante una visione *integrale* del mistero eucaristico, puntando sul sacerdozio dei fedeli formanti una vera comunità che celebra l'eucaristia come atto di Cristo e della Chiesa sotto la presidenza del prete: un'eucaristia vista come sacrificio conviviale o convito sacrificale *sacramentale* che riattualizza l'alleanza con Dio Padre e con i fratelli per mezzo di Cristo (cfr. per es. M. VONIER, *La chiave della dottrina eucaristica*, stampata a Roma nel 1955 in ediz. italiana, ma datata nell'originale nel 1925). Il movimento tendeva *a una mentalità*, che spostando la prospettiva portava a un ridimensionamento delle pratiche eucaristiche tradizionali (non all'abolizione *sic et simpliciter*!): tale mentalità fruttò la già citata enciclica *Mediator Dei* nel novembre del 1947, la restaurazione della Veglia pasquale nel 1951, il superamento dell'antica disciplina del digiuno (a.1953) che apriva la possibilità della messa vespertina (a.1957).

Sulla linea pastorale Pio XII aveva avuto un degno predecessore in S.Pio X con la riforma del canto sacro e un avvio alla partecipazione liturgica cosciente attraverso la valorizzazione della comunione e il superamento della «paura» di sapore giansenista (cfr. i decreti *Sacra Tridentina Synodus* sulla comunione quotidiana: e *Quam singulari* sulla comunione dei fanciulli: DS 3375-3378 e 3530-3536). Peccato che l'uso di dare la comunione fuori dalla messa non abbia favorito insieme il recupero della comunione come partecipazione per eccellenza del sacrificio-convito: aspetto che pian piano avrà fortuna dopo gli anni '20 per merito degli «oblazionisti» De La Taille, Lepin, Vonier che, riproponendo l'abbinamento Messa-Cena, favoriscono una visione della messa come segno sacramentale del sacrificio di Cristo per la chiesa, celebrando il quale la comunità presente «accetta» il dono di Dio.

Su una linea più dottrinale, ma teologicamente in sintonia con il Tridentino, appare verso la fine del Vaticano II l'enciclica *Mysterium fidei* di Paolo VI (3 settembre 1965; AAS 57, 1965, 753-774) come «asterisco» preoccupato nei confronti di teologi liturgisti, che durante il concilio sembravano mettere in questione il sacerdozio ministeriale, il valore della messa come sacrificio, la permanenza della presenza reale dopo la celebrazione, la transustanziazione, preferendo una sottolineatura del convito fraterno. L'enciclica, ch'ebbe una risonanza polemica, volle essere una puntualizzazione su possibili (e in parte reali) deviazioni: più in là non va e forse non voleva andare.

2/ Il Vaticano II: momento di convergenza dottrinale e pastorale

Il recente concilio, pur non offrendo un documento particolare sull'eucaristia (ad eccezione del c. II della Costituzione Liturgica), segna una tappa fondamentale in una riforma teologica e pastorale oltre il previsto: un centinaio di «passi» riuniti nell'*Instructio* «Eucharisticum Mysterium» del maggio 1967: AAS 59, 1967, 539-573 e nell'*Institutio* «Coenam paschalem» del nuovo Messale (1970) lo testimoniano.

Poiché la riflessione del Vaticano II è concentrata sulla chiesa, il momento eucaristico è visto in rapporto molto stretto con la vita della comunità locale di cui è fonte e culmine (*Lumen Gentium*, 11), radice e cardine (*Presbyterorum Ordinis*, 6), centro e vertice (*Unitatis redintegratio*, 22; *Ad Gentes*, 9). Una voluta «indifferenza» e varietà di terminologia (messa, sacrificio eucaristico, cena del Signore, cena eucaristica, memoriale, sinassi eucaristica) e di aggettivazione permette di intravvedere una celebrazione sacramentale ricchissima di aspetti, e di captare così un tentativo di sintesi ogniqualvolta si parla dell'eucaristia, con attenzione ecumenica e spirito pastorale (cfr. per es. i testi sintetici di *Sacrosanctum Concilium*, 47; *Lumen Gentium*, 3, 7, 11; *Unitatis redintegratio*, 2). Il termine «eucaristia» (specialmente sotto forma di aggettivo) ritorna ad indicare primariamente la celebrazione comunitaria del memoriale del Signore. La presenza reale, essendo permanente, rende comprensibile il culto anche fuori della celebrazione; tuttavia, collocata nel contesto di varie presenze pure reali (*Sacrosanctum Concilium*, 7; Euch. Myst. 9), addita una presenza non fine a se stessa, ma per la comunione (*Lumen Gentium*, 26): l'ado-

razione appare come continuazione di una celebrazione e preparazione della successiva (Euch. Myst. 50). La prospettiva della storia della salvezza fermenta i testi e il linguaggio del Vaticano II in una visione dinamica della realtà: un forte senso di storicità e di personalismo porta a preferire termini come «comunicare, partecipare, unione» (cfr. *Lumen Gentium*, 3, 7, 48; *Presbyterorum Ordinis*, 4), che evidenziano la categoria dell'incontro; l'avverbio *realiter* qualifica più il momento dell'incontro che la presenza di Cristo in sé considerata (cfr. per es. il *realiter participantes* di *Lumen Gentium*, 7).

Quasi a mosaico, l'eucaristia viene così descritta con l'accostamento dell'aspetto *sacramentale, sacrificale* e *conviviale*: il primo aggettivo permette di cogliere la relazione essenziale del momento eucaristico con la croce di Cristo e con la chiesa presente, di riunificare simbolo e realtà, di superare nettamente possibili allegorizzazioni poiché il segno parla di convito fraterno e non della passione. La celebrazione diventa così il momento di concentrazione di un passato salvifico (la nuova alleanza nella Cena, nella Croce, nel Risorto), di un presente (in cui l'alleanza diventa realtà storica per coinvolgere la chiesa e il mondo: cfr. l'*exercetur* di *Sacrosanctum Concilium*, 2 e 6; *Lumen Gentium*, 3; *Optatam totius*, 4; *Presbyterorum Ordinis*, 13 che dà senso realistico e attuale al memoriale; cfr. anche *Sacrosanctum Concilium*, 10; *Lumen Gentium*, 9; *Dei verbum*, 16; *Presbyterorum Ordinis*, 4), e di un futuro in cui tutta la creazione sarà un'unica oblazione con Cristo al Padre in un'alleanza eterna *Lumen Gentium*, 48; *Gaudium et spes*, 38).

L'eucaristia appare così un sacrificio *ecclesiale*, momento vertice in cui la comunità sacramento di Cristo diventa avvenimento di salvezza: facendo proprio il sacrificio di Cristo per il mondo, i credenti diventano attivi offerenti e offerti con Cristo (*Sacrosanctum Concilium*, 48; *Lumen Gentium*, 34; *Presbyterorum Ordinis*, 5).

Si tratta comunque sempre di un sacrificio *conviviale* in cui Cristo dona la *sua Parola* quale messaggio per la nostra salvezza e premessa indispensabile a un'ulteriore comunione: la comunità nasce dall'ascolto di fede, risponde con il canto e la vita concreta (*Sacrosanctum Concilium*, 56; *Lumen Gentium*, 26; *Dei verbum*, 21 e 26; *Christus Dominus*, 11; *Presbyterorum Ordinis*, 4 e 18; *Perfectae caritatis*, 6). Assieme alla parola Cristo dona *il Corpo e il Sangue* donato e versato in croce, per prenderci dentro nel dinamismo di «passaggio» verso il Padre (*Lumen Gentium*, 7 e 26; *Christus Dominus*, 15; *Unitatis redintegratio*, 15; *Presbyterorum Ordinis*, 2), per cui la comunione di tutti i presenti diventa «normale» ad ogni celebrazione. Di conseguenza nel convito sacrificale Cristo dona *la sua fraternità*, coagulando il popolo di Dio in un'unità (*Lumen Gentium*, 7, 11, 26; *Unitatis redintegratio*, 2, 15, 22; *Sacrosanctum Concilium*, 47) che non è sinonimo di uniformità ma di un'assemblea che nel ricordo verso tutti mostra una particolare attenzione per i più «poveri»: i partecipanti vengono così rilanciati sulla frontiera della carità missionaria (*Lumen Gentium*, 33, 42; *Presbyterorum Ordinis*, 14; *Perfectae caritatis*, 6; *Apostolicam actuositatem*, 10) in un momento caratteristico di sistole e diastole ecclesiale. Con la fraternità Cristo dona *la speranza* verso un'unità ecumenica (*Unitatis redintegratio*, 4, 11, 22) e verso una nuova creazione (*Sacrosanctum Concilium*, 48; *Lumen Gentium*, 35, 48, 50; *Dei verbum*, 21; *Gaudium et spes*, 38): in qualche modo la comunità che celebra è prefigurazione e pregustazione del banchetto finale, in unione con la chiesa già «arrivata». Il pane eucaristico è il tipico pane del viaggio, durante il quale anche il lavoro umano acquista significato di *conversio*, avviamento dell'universo alla trasfigurazione finale. L'eucaristia è vista coerentemente dal Vaticano II come celebrazione di unità verticale e orizzontale, in spazio e tempo.

Da tale sensibilità è scaturita *la Riforma della Messa* (cfr. la costituzione apostolica *Missale Romanum* di Paolo VI: AAS 61, 1969, 217-222 e l'*Institutio Generalis* stampata all'inizio del nuovo Messale): la grande distinzione ormai è tra messa con il popolo o senza popolo (non più detta «privata»), con forte raccomandazione per la messa partecipata nel canto (che diventa perciò «tipica» o normativa); la celebrazione prevede due momenti distinti con due centri di attenzione: l'ambone per la liturgia della parola e l'altare per la liturgia eucaristica. Non si ammettono sovrapposizioni di letture, canti, commenti, o preghiere: la linearità della celebrazione deve permettere una partecipazione di tutti i fedeli. La concelebrazione diventa segno prezioso di unità del sacrificio e del sacerdozio.

3/ Linee per una sintesi teologica

Ogni proposta di sintesi dottrinale sull'eucaristia arrischia di non mantenere la parola, tralasciando facilmente qualche aspetto, poiché il

prolungamento del mistero dell'incarnazione e della pasqua nel convito eucaristico segna il punto della più profonda *condescendentia* di Dio e della massima *condensatio* della salvezza nella storia. Tale constatazione può suonare invito al senso del mistero nei confronti di possibili eccessive pretese di spiegazione teologica. Ma almeno alcune linee si possono tracciare, sulla scorta delle indicazioni del Vaticano II, i cui orizzonti devono trovare «ricezione» nella chiesa cattolica.

a) *Eucaristia e memoriale*

Sotto l'aspetto dell'anamnesi la celebrazione eucaristica è la pregnante attualizzazione dei *mirabilia Dei* nei confronti dell'umanità: memoriale dice continuità di salvezza, in un contatto spirituale e in una specie di «contemporaneità» reale con tutta la storia di salvezza che precede e trascende il singolo individuo e la singola comunità. L'orizzonte aperto dall'eucaristia spazia così dalla creazione al ritorno glorioso di Cristo, imponendo attenzione ai segni dei tempi passati e presenti, agli *spèrmata tu lògu* delle grandi religioni specialmente asiatiche quasi frammenti di profetismo cristiano, e collegamento più attento e vitale con la radice ebraica che ci ha dato il Cristo, nuova Pasqua di salvezza per l'umanità. Come gli ebrei mangiando l'agnello riconoscevano la possibilità di sperimentare la presenza di Dio, il permanere della sua fedeltà alla alleanza e, riscoprendosi comunità salvata, ogni famiglia ratificava il patto di alleanza nel pasto: così la chiesa nel convito eucaristico riconosce e testimonia che «Dio ha riconciliato il mondo con se stesso in Cristo Gesù» (2 Cor 5, 18) definitivamente. Perciò l'anamnesi eucaristica abbraccia particolarmente tutta la vita di Cristo in quanto caratterizzata dalla profonda donazione al Padre e dalla condivisione con gli uomini, coerente dall'incarnazione al battesimo nel Giordano (solidarietà con i peccatori), dalle tentazioni alla trasfigurazione (rifiuto di ogni potere magico e spettacolare e scelta della via della kenosi che rispetta i ritmi dell'uomo), dal Getsemani al Calvario (oblatività totale sopra ogni possibile dubbio sull'amore di Dio Padre).

In un possibile disegno chiastico il memoriale di una storia salvifica passata diventa, nel rito presente, garanzia della «maturazione» futura ecclesiale e cosmica, perché assicura la presenza del Risorto attraverso il suo Spirito. L'*epiclesi* all'interno della preghiera eucaristica diventa spontanea invocazione al protagonista invisibile della storia di salvezza affinché lo sia in tutta la storia della chiesa e del mondo fino all'*eschaton*.

Il memoriale acquista così una densità che permette di recuperare insieme, in prospettiva sacramentale, la *presenza permanente* e il *sacrificio* eucaristici, sulla linea del «simbolo reale» dei Padri antichi: aiuta in tal modo i cattolici a non fare della messa un sacrificio redentivo in sé e per sé, staccato dall'unico sacrificio della croce; aiuta i protestanti a superare un probabile docetismo nel ripensare la presenza eucaristica e a sviluppare sulla linea patristica il tema sacrificale nella loro teologia della S. Cena.

Tale densità fa sì che l'eucaristia sia *l'evento* per cui la chiesa locale è chiesa, rispetto a tanti altri momenti socialmente e pastoralmente più rilevanti (per es. un concilio ecumenico, un grande documento magisteriale...), e tuttavia funzionali nei confronti del momento che fa la chiesa «corpo di Cristo» proprio attraverso la partecipazione allo stesso «corpo donato» e allo stesso «sangue versato». Conseguentemente lo sfondo di una storia cosmica di salvezza, una totalità che spazia dall'eternità all'eternità individuando nella croce di Cristo il momento vertice (prospettiva eucaristica paolina), ma non esclusivo di una progressività precedente (prospettiva eucaristica giovannea), porta a fare della celebrazione il momento forte del *rendimento di grazie* da parte della comunità locale, in un pubblico riconoscimento che solo Dio salva: così l'*eucaristia* non resta un puro nome ma esprime una realtà nell'aggancio alla *bèrakah* ebraica.

b) *Eucaristia, Parola e Fede*

Il movimento ecumenico accosta volentieri al «memoriale» eucaristico una riscoperta densità della parola. La parola di Dio non è la traduzione di un concetto nell'ordine della conoscenza, ma un segno che manifesta il volere salvifico di Dio in eventi storici coinvolgenti persone e comunità: è un dialogo salvifico proposto da accettarsi nella fede. Si tratta sempre di una parola stimolante che Dio proferisce di nuovo nella chiesa, per significare e donare la nuova alleanza all'umanità: Dio non rivela notizie, ma Se stesso in una gradualità progressiva rispettosa dell'uomo.

In tale orizzonte l'eucaristia diventa *la* parola salvifica per eccellenza: tutte le parole e tutti i sacramenti sono finalizzati a rivivere in intensità l'esperienza di comunione con Dio in Cristo nel memoriale della nuova pasqua. L'intero gesto eucaristico è rivelativo di una proposta

divina portata avanti dalla voce dei Profeti, degli Apostoli, di Cristo, e di una accettazione nella fede, nella comunione sacramentale, nella lode: l'intimo legame tra parola e sacramento permette di cogliere nel pane e nel vino consumati in un convito il messaggio salvante di Dio ora nell'unità di una Parola, Cristo Signore (cfr. Eb 1, 1-4).

La fede è una indispensabile sintonia per accedere a quel piano di realtà a cui il *signum* deve condurre per essere salvezza. La necessità della fede non vale per i singoli: un «segno» rimane rivelazione salvifica anche se il singolo non la percepisce; ma non sarebbe segno di alcunché se non fosse percepito dalla comunità per la cui salvezza vien posto. Qui un'istanza forse fraintesa della Riforma va recuperata senza difficoltà. In un mondo che vive ancora nel segno, che permette la comunione con Dio solo attraverso veli della nostra creaturalità non trasfigurata, la necessità della fede è richiamata anche dall'epiclesi allo Spirito sulle oblate e sulla comunità presente: alla discesa dello Spirito i discepoli «comprenderanno» (cfr. At 2, 16). L'eucaristia deve additare lo sforzo di una comunità disposta ad aprirsi a ciò che lo Spirito di verità dice alle chiese, attraverso una lettura attualizzata di ciò che Dio ha fatto per noi in Cristo e continua a fare nella storia del mondo anche attraverso il momento eucaristico.

c) *Eucaristia, banchetto e comunità*

Elaborare oggi una dottrina della presenza reale sul piano filosofico-naturale ingenera facili equivoci (cfr. la polemica Selvaggi-Colombo degli anni '50), perché non è a livello fisico-chimico che avviene la transustanziazione eucaristica, da radicarsi invece in un piano misterico-sacramentale tipico di ogni manifestazione divina nel mondo. Ogni essere biblicamente viene inteso come segno di una manifestazione divina *nel* mondo e *per* l'uomo: simile visione rompe l'identificazione tra ontologia e cosificazione fisica (tipica dell'epoca carolingia), tra segno e notizia, tra simbolo e allegoria. La realtà più profonda e più vera delle cose non è ciò che appare ai nostri sensi, ma il reale «perché» della loro esistenza, che può essere colto a livello umano dell'intelligenza e a livello religioso-cristiano dalla fede. Ciò comporta il fatto che, mutando la relazione dell'essere per l'uomo, muta l'essere stesso e non soltanto nella sua cornice fenomenica bensì nell'intera sua struttura essenziale. Accettando le premesse sacramentali misteriche, cristocentriche e storico-salvifiche dei vari studi (che non sembrano assimilate a livello magisteriale nella già citata enciclica *Mysterium fidei* al n. 4; cfr. anche la lettera del Card. Ottaviani ai vescovi in AAS 58, 1966, 655-661), il mistero eucaristico dice mutazione non nel complesso delle proprietà fisico-chimiche del pane e del vino, ma nel «significato» che ora per volere di Cristo l'essere del pane e del vino rivesta per la comunità: quindi nella realtà più profonda del pane e del vino, che consacrati non sono semplici segni indicativi ma, sulla linea dell'incarnazione, comunicanti di una reale presenza del Risorto in vista di una nuova creazione.

Ecco allora che il segno, più che ridotto al pane e al vino, si allarga all'intero banchetto in cui l'unico pane dice insieme l'unico corpo del signore e l'unica comunità rifatta nella nuova alleanza (cfr. 1 Cor 10, 17 ss.; At 2, 42-47). Il banchetto eucaristico a sua volta riceve luce da un contesto più vasto dell'esistenza di Cristo, vissuta nel momento pubblico tra due pranzi (Cana e l'ultima Cena), ricca di gesti significativi di condivisione, di amore e di perdono con emarginati sociali quali la gente per cui moltiplica i pani, i pubblicani e i peccatori, e di parabole in cui il Regno è descritto simile a un banchetto.

In una visione teologica allargata l'eucaristia viene ricompresa nel suo rapporto essenziale *con la comunità di fede*, come una celebrazione che i cristiani hanno portato avanti nella storia del mondo vedendovi concretata una convinzione: Dio solo redime la fragilità dell'uomo, infrangendo il muro dell'egoismo e la paura della morte; Cristo presente in un convito continua l'iniziativa di un amore creativo salvatore e riunificatore nella costruzione del suo corpo mistico attraverso l'offerta ritualizzata del suo corpo fisico crocifisso. La celebrazione eucaristica, intesa in senso pieno, è la sintesi delle varie presenze di Cristo costruttive di comunità: se la parola di Cristo raduna la comunità nell'ascolto, la verifica chiamandola a decidersi, la fa uscire in missione e apostolato stimolata dalla presenza del prete segno di Cristo buon pastore, il memoriale del massimo gesto di solidarietà e di amore coinvolge la comunità nel movimento di oblatività verso il Padre per il bene dell'umanità; la comunione rituale alle specie consacrate sancisce una partecipazione personale al dinamismo di un «entrare» e di un «rimanere» in Cristo e nei fratelli. L'ultima presenza, a cui le altre risultano funzionali, è quella realizzata nella comunità, che rinnovandosi ad ogni celebrazione daccapo come il rito, si impegna a rifare legami sempre precari e te-

stimonianza sempre insufficiente. La comunità diventa il «segno» parlante di Cristo al mondo, qualora sia disposta a vivere il momento eucaristico non come tranquillante, ma come invito a una *conversio* comunitaria permanente come la *conversio* eucaristica: nel tentativo di esplicitare tutto il dinamismo sacramentale, la comunità dovrebbe farsi dono, pace, impegno..., in un modo nuovo di stare insieme fondato sull'agape.
E tuttavia, nonostante la fruttificazione e l'impegno, l'eucaristia rimane la *kenosi ecclesiale* del Signore Risorto fino a che egli venga: per il momento si vive nell'alba, il giorno ancora non è spuntato; è indispensabile camminare (la manna) verso il Signore che, visitandoci nell'eucaristia, promette di visitarci (cfr. il senso indicativo e invocativo di *Maranatha* in 1 Cor 16, 22; Ap 20, 22 e nella *Didachè*): la presenza reale e dinamica ma velata apparirà in tutto il suo significato di comunione e liberazione nella manifestazione gloriosa del Regno. Nel tempo della chiesa anche il *digiuno eucaristico* (nel senso di non-celebrazione temporanea) può acquisire un significato notevole nel richiamarci ad una «presenza nell'assenza» di Cristo e nel ricordarci la presenza tuttora del male tra noi.

IV/ SPUNTI PER UNA PASTORALE EUCARISTICA

Con il Vaticano II anche la chiesa cattolica si è mossa in direzione di un terzo millennio: una serie di fermenti teologici e di richiami pastorali posti in circolazione non possono non lievitare una pastorale conseguente; gli spunti seguenti vorrebbero avviare a comprenderlo.

1/ Spunti sul momento rituale

Un primo stimolo, rilevabile dalla storia, richiama, *la varietà* di celebrazioni, pur con i passaggi fondamentali identici: la celebrazione domestica della prima chiesa dei Martiri può stimolare la riscoperta del valore di momenti «familiari» o di gruppo ristretto, vissuti nell'eucaristia durante la settimana, con accentuazione dell'elemento dialogico-didattico e amicale-fraterno; la messa solenne domenicale con comunità vaste (purché non ridotta ad un «insieme di solitudini») può accostarsi di più al momento basilicale e risultare un richiamo ad apertura universale, con un allenamento a «riconoscerci» fratelli nella fede in Cristo indispensabile in un contesto mondiale di nuovo nomadismo turistico. La logica delle due celebrazioni risulta evidentemente diversa: la prima s'avvicina più alla cena, e l'offerta eucaristica è fatta spiritualmente *una cum sacerdote*, mentre la seconda accosta maggiormente una logica quasi veterotestamentaria del grande popolo in marcia, e l'offerta sembra fatta più che altro *per manus sacerdotis*.
In ambedue i casi l'aspetto «concelebrativo» comunitario dev'essere recuperato in un equilibrio rituale: nell'unità del «corpo di Cristo» tutta la comunità dev'essere attiva (anche l'ascolto è attività, ma non solo!), in modo che nessun carisma vada perduto, ma ad ognuno sia possibile esprimere un eventuale «ruolo» di cui è dotato (cfr. 1 Cor 12, 13-26): il presidente sia presidente-animatore e lasci al lettore fare il lettore, al commentatore e al cantore identica «libertà», con il calore umano e la dignità che sa rispettare i valori umani e cristiani in gioco nel momento rituale.
La varietà di celebrazione invita a una certa flessibilità rubricale e una possibilità di scelta delle letture in sintonia con il livello della comunità concreta presente; ma esige insieme una creatività nella preghiera (da parte di tutta la comunità e del presidente in particolare) che non coincide esattamente con l'improvvisazione nel senso usuale del termine, se è vera l'affermazione di Origene: «La nostra preghiera non è un vaniloquio, ma è una teologia» (*De Oratione* 21). Il «pregare inventando» implica una robusta formazione biblica, una intensa vita spirituale ricca di persuasioni profonde da esprimere in preghiera, e un certo allenamento, carente particolarmente tra i cattolici. Per cui la gradualità imposta da documenti postconciliari (per es. la *Lettera circolare* della Congregazione per il culto divino del 27 Aprile 1973: AAS 65, 1973, 340-347) è più che giustificata, purché si cammini in tale direzione.
In campo *missionario* la domanda pastorale ripropone un problema teologico: l'essenza del segno sacramentale sta nel pane e vino o piuttosto nel convito? È chiaro che propendendo per la seconda opinione, l'accento sulla variabile della celebrazione pesca ancor più a fondo, perché permetterebbe l'uso di ciò che in realtà è segno del convito locale (per es. il riso in Estremo Oriente). La chiesa anche cattolica, in prevalenza eurocentrica, finora ha tenuto la linea del tuziorismo liturgico che difende la «costante» dell'aggancio visibile al Cristo storico e a ciò ch'Egli ha usato nell'Ultima Cena. Ma se ci si apre al Terzo Mondo e a un terzo

millennio, il problema non tarderà a riproporsi: toccherà alla chiesa intera ripensare all'essenza rituale dei sacramenti e il rapporto «variabile-costante» che insieme tenga presenti gli atti del Signore nella storia della salvezza e la comunità che li fa propri in un diverso contesto socioculturale.
L'autenticità e la «trasparenza» delle cose impongono anche alla chiesa europea un certo realismo del pasto, troppo essenzializzato nell'assumere la semplice «particola»: la comunione al pane e al vino consacrati da parte di tutti i presenti dovrebbe ridiventare una meta sempre raggiungibile.
Sempre sul versante rituale, per il mondo soprattutto degli anziani (ma non solo!) un'armonia va recuperata tra celebrazione e *adorazione* eucaristica, comprendente tutta una serie di forme devozionali dal passato molto ricco e incisivo. L'aspetto di silenzio contemplativo e di dialogo con una «presenza» particolarmente forte e permanente non dovrebbe andare perduto, ma piuttosto collocato in un contesto più vario di presenze di Cristo Signore egualmente da valorizzare.

2/ Gli atteggiamenti interiori

Il rito eucaristico arrischia di ridursi a un *mendacium in sacramento* se non suscita e non esprime una serie di atteggiamenti sintonizzati e coerenti. Se *carità reciproca* può definire un atteggiamento spirituale oltreché un dono divino, è tipico dell'eucaristia segnalarne il primato assoluto: è sintomatico che il vangelo di Giovanni, al punto in cui l'evangelista dovrebbe inserire il racconto dell'istituzione eucaristica, segnali invece la lavanda dei piedi (cfr. Gv 13, 1-17), additando così l'ultimo traguardo concreto a cui deve tendere il rito sacramentale. La carità si colora di *riconciliazione* nel segno di pace che fa del rito eucaristico un momento forte del perdono, con la disponibilità a portare i pesi gli uni degli altri in vista della pace del mondo; diventa *elemosina* nell'offertorio per i poveri; e nel «mangiare insieme» della comunione accende un dinamismo di condivisione con tutti, un proposito di sforzo paziente di comprendersi, una ricerca di chi manca...
La carità nasce come conseguenza spontanea della *riconoscenza* verso un Dio che proprio nell'eucaristia richiama il primato del dono e del gratuito così ostico ad una mentalità impiegatizia ed empirico-funzionale tipica dei nostri giorni. L'*homo quidam fecit coenam magnam* (Lc 14, 16) resta pungolo a una disposizione spirituale di apertura universale, che invita a fare della propria casa l'*ecumene*, la casa di tutti: una riproposta dell'agape fraterna unita alla cena del Signore può essere utile in tale contesto.
Altri «sentimenti» caratterizzanti una celebrazione eucaristica sono individuabili nella *gioia* e nella *speranza*: può riuscire interessante rilevare che ogni momento, lieto come una nascita e un matrimonio o triste come un funerale, viene vissuto cristianamente con l'eucaristia; il buon senso umano può individuare una stonatura nel «rendere grazie» in un funerale, e tuttavia la fede motiva anche simile atteggiamento in una speranza che sa leggere la realtà oltre la morte in un orizzonte luminoso, proprio perché affonda le radici nella morte gloriosa di un Risorto.
L'economia del segno richiama ancora una presenza nell'assenza, un cammino spirituale che bisogna percorrere verso un ulteriore incontro nella pienezza. In altre parole il «segno» avvia alla capacità di porsi in discussione, di prendere coscienza dei propri limiti e peccati, della propria *povertà* anche come chiesa. La celebrazione impone in qualche maniera un confronto e una osmosi particolare con altre comunità che pure celebrano la «cena del Signore», ma non in comunione con la nostra chiesa. È il problema della cosidetta intercomunione.
Cristianamente resta il fatto che, finché dalla nostra comunione eucaristica alcuni fratelli sono esclusi, la nostra eucaristia rimane parzialmente invalida, perché non dice al mondo totalmente l'intenzione di Cristo e non ne raggiunge il traguardo proposto.

3/ Dalla messa alla vita

Una vita concreta deve prolungare il rito e diventare la «cartina di tornasole» in una fruttuosità che fa dell'eucaristia il centro di tutta una *pastorale d'insieme* poiché insieme si è rivissuta la morte e la risurrezione del comune Signore: l'eucaristia deve segnalare il raccordo essenziale tra l'esperienza della vita personale e comunitaria e l'oblatività del Cristo.
Su tale versante della messa-missione, oltre l'aspetto di coerenza personale, familiare, professionale, è soprattutto *l'aspetto «politico»* a proporre oggi i problemi pastorali più gravi, nell'impatto con scelte storiche che rendono «vera» l'eucaristia sul piano del segno. Si tratta spesso di una questione di sincerità e autenticità cristiana: un operaio licenziato e un padrone possono partecipare allo stesso «pane», quando non hanno nient'altro in comune?

Una comunità frantumata nel suo interno può celebrare una vera eucaristia? È chiaro che le divisioni si collocano a vari livelli e finché c'è sforzo di dialogo e accettazione di ricerca ulteriore, una celebrazione comune resta «vera». Ma atteggiamenti scandalosamente contrari al messaggio di Cristo, in qualsiasi fascia umana si trovino, possono giustificare una rottura. Un recupero in forma nuova degli interdetti della chiesa antica potrebbe diventare un dovere per la chiesa contemporanea, accanto al dovere di pronunciarsi con chiarezza. Certo qui si apre un problema molto delicato: chi nella chiesa è abilitato a pronunciarsi perché l'eucaristia non sia monopolio di una parte? solo i pastori?

A parte i casi estremi, resta il fatto che l'eucaristia impone a tutti la ricerca di un nuovo dialogo e una maggior tolleranza tra credenti, nella chiarezza e nel rispetto reciproco. Nella cornice di una ritrovata cattolicità dinamica, superante la tentazione del provincialismo, nel contesto di un ritrovato impegno per *l'aldiqua* capace di esprimersi in segni di riconciliazione orientati ad un *aldilà* che è la riconciliazione, dovrebbe riuscire utile il richiamo che né la fede né l'eucaristia sono cosa «nostra». Anche qui vale il principio accennato poco sopra che una celebrazione ritualmente perfetta, in cui però fossero moralmente esclusi fratelli non colpevoli, non sarebbe la «cena del Signore», perché l'ultimo orizzonte additato dall'eucaristia è un banchetto a cui «molti verranno da Oriente e da Occidente, e si assideranno con Abramo, Isacco e Giacobbe nel Regno dei cieli» (Mt 8, 11). Solo una anticipazione aperta a tutti può dirsi segno della riunione dei figli di Dio dispersi nel mondo.

BIBLIOGRAFIA

1/

Per cogliere il significato del gesto di Gesù nell'ultima Cena restano utili i classici P. BENOIT, *Le récit de la Cène dans Lc XXII, 15-20*, in: *Exégèse et Théologie*, Paris 1966, vol. I, pp. 162-203; ID., *Les récits de l'Institution de l'Eucharistie et leur portée*, *Ibidem*, pp. 210-238; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960³. Meno esegetici e su un piano più divulgativo E. GALBIATI, *L'eucaristia nella Bibbia*, Milano 1968, e L. BOUYER, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera liturgica*, Torino 1969. Pur scritti con intento più sistematico, vanno segnalati già gli studi di tre autori protestanti che aiutano a comprendere le categorie bibliche, particolarmente l'anamnesi: J.J. VON ALLMEN, *Saggio sulla cena del Signore*, Roma 1968; F.J. LEENHARDT, *Questo è il mio corpo*, Firenze 1969; M. THURIAN, *L'Eucaristia. Memoriale del Signore, sacrificio di azione di grazia e d'intercessione*, Roma 1967. Sull'aspetto di sacrificio va segnalato l'articolo di J. RATZINGER, *L'eucaristia è un sacrificio?*, in: Conc 3, 1967, 4, 83-96, e sull'aspetto escatologico F.X. DURRWELL, *Mystère pascal et Parousie. L'importance sotériologique de la présence du Christ*, in: NRT 105, 1973, 253-278. Buoni cenni sintetici si trovano anche in «manuali» come J.M. POWERS, *Teologia eucaristica*, Brescia 1969, pp. 73-108 (ma il testo è utile soprattutto per la controversia recente riguardante il linguaggio riespressivo della transustanziazione) e A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, pp. 17-59 (la trad. it. è in preparazione; il libro ha piuttosto una sensibilità per il problema ermeneutico e per le varie mentalità in cui il mistero eucaristico è stato visto lungo i tornanti storici della vita della chiesa). Caratteristico sul tema del pasto come comunione di vita totale L. DUSSAUT, *L'Eucharistie, pasques de toute la vie*, Paris 1972. Da ricordare anche un numero della rivista «Concilium» dedicato all'Eucaristia nella Scrittura, il n. 10 dell'annata 1968.

2/

L'evoluzione del Rito eucaristico trova trattazione fondamentale in testi come J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, 2 voll., Torino 1953-1954; M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. 3, *La Messa*, Milano 1966³; H. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Roma 1960, pp. 350-383. Buona anche la sintesi di N.M. DENIS-BOULET, *Nozioni generali sulla Messa*, in: A.G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, Roma 1966², pp. 311-342. Più divulgative le pubblicazioni di E. LODI, *È cambiata la Messa in 2000 anni?*, Torino 1975 e di P. VISENTINI, *La Messa*, Praglia 1964. Per la dottrina dei Padri sul mistero eucaristico, fondamentale è lo studio di J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg i. Br. 1955-1964, valorizzato dallo stesso autore nell'articolo *Eucaristia* scritto per il «Dizionario Teologico», Brescia 1966, vol. I, pp. 611-636 e ripreso nel vol. VIII della collana *Misterium salutis*, Brescia 1975, pp. 229-384. Buoni anche i già citati POWERS (pp. 29-52 e GERKEN (pp. 61-95), come pure l'articolo di A. PENNA, *«Eucaristia» e messa*, nel già citato numero 10 della rivista «Concilium» 1968, pp. 80-91, mentre per la svolta dell'epoca carolingia e i momenti successivi vanno segnalati ancora A. GERKEN (pp. 97-125) e B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie. Au moyen Age et à l'époque moderne*, Paris 1966; H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo, Torino 1968.

3/

Il momento della Riforma e del concilio di Trento può essere colto in opere di piccola mole ma interessanti come J. RATZINGER-W. BEINERT, *Il problema della transustanziazione e del significato dell'Eucaristia*, Roma 1969, pp. 15-35; E. SCHILLE-

BEECKX, *La presenza eucaristica*. Contributo alla discussione sulla presenza reale, Roma 1968[2]; gli articoli di D. STANLEY, R. BERTALOT, J. RATZINGER, W. BOELENS, nel n. 4 della rivista «Concilium» dell'annata 1967; il volumetto di A. VERGOTE, A. DESCAMPS, A. HOUSSIAU, *L'Eucaristia simbolo e realtà*, Bologna 1973. Opere più impegnative sono quelle di P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, pp. 318-338, di V. VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen 1954, e di E. SCHLINK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948[3], pp. 216-263, come pure H.B. MEYER, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965.

4/

Sul Vaticano II in particolare una sintesi dei testi eucaristici si può trovare in: *Concili Vaticani II textus eucharistici* cura I. LECUYER collecti, in: N 19-20, luglio-agosto 1966, 232-239, e una sintesi teologica in: L. RENWART, *L'Eucharistie à la lumière des documents récents*, in: NRT 99, 1967, 232-256, e in J. DE BACIOCCHI, *La dottrina eucaristica del Concilio Vaticano II*, nel libro *Eucaristia. Aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Assisi 1968, pp. 38-52.

Quest'ultimo libro riporta una notevole panoramica offerta da vari specialisti sui problemi che si affacciano tuttora sul mistero eucaristico: da segnalare i contributi di J. BOSCH, *Unità dei cristiani ed eucaristia*, pp. 179-188; di P. DE HAES, *Eucaristia ed escatologia*, pp. 157-178; di R. JOHANNY, *Momenti di un dibattito*, pp. 15-37 e *Parola di Dio e corpo di Cristo*, pp. 106-129; di H. M. LEGRAND, *Comunione sacramentale e celebrazione integrale*, pp. 87-105; di L. RENWART, *Perché queste discussioni a proposito dell'eucaristia*, pp. 5-14.

5/

Utili da approfondire si rivelano due numeri della rivista «Concilium» già segnalati per aspetti precedenti: del fasc. 4 dell'annata 1967 vanno ricordati anche gli articoli di J. MEYENDORFF, *Note sull'interpretazione ortodossa dell'eucaristia* pp. 66-74 e di P. SCHOONENBERG, *Fin dove la dottrina della transustanziazione è storicamente condizionata?* pp. 97-111. Del fasc. 10 dell'annata 1968 da ricordare, oltre agli studi biblico-storici specifici, i contributi di J. ERNST su *Il significato del corpo eucaristico per l'unità della chiesa e del cosmo* pp. 116-127 e di V. WARNACH su *Realtà simbolica dell'eucaristia* pp. 92-115. Anche la «Nouvelle Revue Théologique» va ricordata per lo studio di B. FAIVRE, *Eucharistie et memoire*, 100, 1968, 278-290, e per gli articoli di J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie et le Saint Esprit* della stessa annata, pp. 363-387 e *L'Eucharistie et la fraternité*, 101, 1969, 113-135, in cui l'autore richiama elementi già presenti nel testo *L'Eucaristia pasqua della chiesa*, Roma 1965.

6/

In particolare sulla recente controversia linguistica riguardante la transustanziazione può essere segnalato come tentativo di bilancio J.A. SAYES, *Presencia real de Cristo y transustanciacion*. La teologia eucaristica ante de la fisica y la filosofia modernas, Burgos 1974: ricco di bibliografia più recente, presenta un panorama buono su tutte le posizioni dell'ultimo ventennio (come i citati J.M. POWERS, *Teologia eucaristica*, pp. 149-235 e A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, pp. 157-210), ma a differenza di questi due, l'autore spagnolo non si rifugia nella «continuità» del Magistero come soluzione. Su «La Scuola Cattolica» del 1968-1969 E. RUFFINI ha offerto utili *Note per lo studio di una recente controversia sull'eucaristia* (Supplemento bibliografico 2, 1968, pp. 115-138 e Suppl. bibliogr. 1, 1969, pp. 2-37).

7/

Sull'eucaristia come sacrificio, oltre a vari testi già segnalati, come quelli di M. THURIAN e J.J VON ALLMEN, può essere utile vedere l'articolo di O. MUELLER, *L'eucaristia come sacrificio conviviale e convito sacrificale*, in: *Orizzonti attuali di Teologia*, vol. II, Roma 1966, pp. 123-142, come pure lo studio di C. VAGAGGINI, *La messa sacramento del sacrificio pasquale di Cristo e della chiesa*, in: RL 56, 1969, 179-193, e sulla stessa rivista la *Teologia della celebrazione eucaristica. Note sul nuovo «ordo Missae»*, 57, 1970, 93-114. Più impegnativa, come al solito, la proposta di H.U. VON BALTHASAR, *La Messa è un sacrificio della Chiesa?*, in: *Spiritus Creator*. «Saggi teologici» III, Brescia 1972, pp. 159-207, con la bibliografia delle note.

8/

Sul piano ecclesiale e pastorale vanno segnalati M. CUMINETTI, *Eucaristia liberazione dell'uomo*, Assisi 1970 (dello stesso autore l'articolo *Eucaristia* nel «Dizionario enciclopedico di Teologia Morale», Roma 1973, pp. 340-354) e V. MORERO, *Il coraggio dell'eucaristia*, Milano 1970. Due volumetti, stampati in occasione del Congresso eucaristico nazionale di Udine del 1972 e praticamente ignorati, offrono in realtà spunti tuttora validi per la comunità italiana, frutto di due convegni che impegnarono in particolare i teologi delle Tre Venezie: cfr. *Eucaristia e comunità locale*, Udine 1971, vol. I e 1972, vol. II, il primo più teologico, il secondo prevalentemente pastorale.

9/

Un'ultima segnalazione per la prospettiva ecumenica. Qui le cose migliori si possono leggere sui Documenti, definiti impropriamente «Accordi», redatti da gruppi di studio interconfessionali e facilmente reperibili su «Il Regno-Documenti» degli ultimi cinque anni: il più famoso resta il primo, del gruppo misto di ricerca cattolico-protestante di Dombes, del settembre 1971, stampato su «Il Regno-Documenti» 17, 1972, 258-260. Da ricordare per l'Italia il volume *Eucaristia e unità*, Roma 1974 (particolarmente il contributo di G. PATTARO, *L'Eucaristia nel dialogo ecumenico*, pp. 37-56) che riporta gli Atti della XI Sessione ecumenica del S.A.E.: E. LANNE, *L'Eucharistie dans la recherche oecuménique*, in: Irén 48, 1975, 202-214.

FAMIGLIA

SEVERINO VISINTAINER

I/ COLLOCAZIONE E CARATTERISTICHE DEL TRATTATO TRADIZIONALE. - II/ LE TRASFORMAZIONI DELL'EPOCA MODERNA. - III/ RILIEVI TEOLOGICO-PASTORALI. - IV/ LA REGOLAZIONE DELLE NASCITE. - V/ IL DIVORZIO.

I/ COLLOCAZIONE E CARATTERISTICHE DEL TRATTATO TRADIZIONALE

Nel corso dell'ultimo secolo, numerosi trattati di filosofia sociale cattolica e ancor più numerosi interventi del magistero, esposero il pensiero della chiesa sulla natura, i diritti e i compiti della famiglia. Incentivarono assai questa produzione determinati indirizzi del pensiero moderno e i tentativi intrapresi da vari governi a danno della famiglia (introduzione del divorzio, monopolio educativo, ecc.).

I manuali di teologia morale degli ultimi decenni inserirono i principi fondamentali di queste esposizioni nella loro trattazione. Antecedentemente però il discorso sull'etica familiare era molto più povero. Le *Institutiones theologiae moralis* ne parlavano sotto il quarto comandamento, secondo uno schema particolarmente semplice: doveri dei figli verso i genitori, doveri dei genitori verso i figli, doveri reciproci dei coniugi. E poiché delle famiglie nobili e borghesi facevano parte anche i *famuli* e i precettori, si trattava pure dei doveri derivanti da questi rapporti.

Il modello che i moralisti hanno davanti è dato sicuramente da una famiglia vasta, numerosa, ma non necessariamente patriarcale. Se non fossimo informati dalla storia sulla diffusione di questo tipo di famiglia nelle epoche passate, dalla lettura dei manuali di teologia morale difficilmente ce ne potremmo accorgere.

Il centro è certamente costituito dalla coppia coniugale, con privilegio del padre. I rapporti sono disposti gerarchicamente. Ma *ogni* coppia coniugale costituisce il centro della famiglia. Probabilmente però il discorso va inteso in *sequenza gerarchica*: ogni figlio deve dipendere dai suoi genitori, come ogni moglie dal suo marito. Se mancano i genitori, sussidiariamente, subentrano gli ascendenti: «Parentes, *quo nomine intelliguntur etiam ascendentes*, v. gr., avus, proavus, etc., tenentur gravi obbligatione iuris naturalis conservationem et educationem liberorum curare» (S. ALFONSO, *Theologia moralis*, lib. 3, tr. 3, c. 2, n. 336).

Anche la casistica delinquenziale che gli AA. sogliono addurre, costituisce un indizio di tale situazione. Essa rispecchia maggiormente possibili comportamenti di figli adulti nei confronti di genitori anziani che marachelle fanciullesche: odiare, deridere, rattristare, insultare, maltrattare, desiderare la morte dei genitori, ecc.

La virtù che invece dovrebbe informare i rapporti familiari è la *pietas*, un sentimento stabile di amoroso rispetto, di obbedienza e dedizione (cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologica*, II-II, q.

101). Ma nel complesso l'ordinamento familiare è dettato dal costume e dalle leggi. La fede non offre una struttura particolare, non contesta la famiglia patriarcale. Intende solo animarla con sentimenti di giustizia e di carità, di *pietas* appunto.

Gli apporti più specificamente cristiani riguardano direttamente il matrimonio (sacramentalità, esclusione della poligamia, dell'adulterio, del divorzio). Ma di esso tratta la dogmatica e il diritto canonico; della famiglia solo la morale.

I doveri dei figli verso i genitori (e gli ascendenti) si specificano in amore, rispetto, obbedienza. Quelli dei genitori (e degli ascendenti) verso figli e nipoti nella loro cura materiale e spirituale. Il dovere di «amare» i figli — termine che a noi viene così spontaneo! — non appare ancora in S. Alfonso. Compare negli AA. del secolo seguente. Né si parla ancora di amore nei rapporti fra coniugi. Non se ne parlerà in verità nemmeno nel *De usu matrimonii*, al qual trattato viene rimandato il discorso sui rapporti sessuali tra i coniugi. Sotto il quarto comandamento si affrontano solo i doveri e i diritti che regolano la *societas domestica*: obbedienza, solidarietà, coabitazione, diritti patrimoniali. I testi di Ef 5, 25 («Viri, diligite uxores vestras») o di Tt 2, 4 («Uxores viros suos ament») non suggeriscono evidentemente agli AA. l'idea di un dovere esplicito e categoriale di amarsi.

Spunti potenzialmente non del tutto funzionali a un rigido sistema patriarcale mi sembrano i seguenti:

a) la preferenza caritativa, nelle necessità ordinarie (ma non per tutti gli AA. nelle estreme!) a favore del coniuge, poi dei figli, e solo in terzo luogo dei genitori;

b) il principio che i figli non sono tenuti — a differenza dei genitori — se non eccezionalmente, in caso di necessità, a mantenere i genitori (S. TOMMASO, *Summa theologica*, II-II, q. 101, art. 2);

c) la difesa della libertà del figlio nella scelta dello stato, e anche nella scelta del coniuge, se il giudizio del genitore è irragionevole (S. ALFONSO, *o.c.*, n. 335);

d) la riconosciuta funzione educativa del dovere di obbedire; il figlio adulto cioè non è più tenuto ad obbedire, se non vive in casa. Cosa analoga per la moglie, che è nella situazione di maggiorenne, dipendente «in iis quae spectant ad domus gubernationem et bonos mores» (S. ALFONSO, *o.c.*, n. 351). (Anche se viene raccomandato che il marito la tratti come «socia» e non come «serva»).

Sono tendenze, obiettivamente discordanti alquanto con la supremazia assoluta dell'anziano e del padre; non tanto efficaci in verità, da mettere in crisi la famiglia patriarcale. Trovano la loro origine nel valore della persona, nell'importanza attribuita al consenso e all'unione matrimoniale. Il valore compiuto attribuito dalla fede cristiana ad ogni coppia matrimoniale può cooperare a spiegare come il trapasso dalla famiglia patriarcale a quella nucleare sia avvenuto senza incontrare opposizione da parte della chiesa.

II/ LE TRASFORMAZIONI DELL'EPOCA MODERNA

Le trattazioni teologico-morali e pastorali degli ultimi cinquant'anni sottendono in maniera sempre più esplicita il cambiamento sociale e psicologico; anzi, nei documenti ecclesiastici più recenti è diventato costume premettere alle indicazioni morali e pastorali una descrizione di carattere sociologico. Lo schema logico cui ormai ci si riferisce parlando della famiglia è quello universalmente diffuso, almeno in occidente: la famiglia nucleare, o coniugale, o urbana.

Si tratta di una compagine familiare ridotta quantitativamente all'osso: coniugi e pochi figli. I genitori anziani vivono da soli o in case per anziani. Il personale di servizio, quando esiste, si trova nel rapporto distaccato del dipendente nei confronti del datore di lavoro. Ogni nucleo coniugale costituisce un'entità sociale, economica, ambientale a parte.

La famiglia così costituita evita le tensioni (ma le mancano anche i sostegni) che provengono dal numero e dalla sudditanza; permette e favorisce una maggiore indipendenza personale, affettiva, economica. I figli non sono più nell'occasione e nella quasi-necessità di litigare con il padre, la nuora con la suocera. I rapporti con i parenti vengono in genere coltivati e, quando la coppia giovane non lo ritiene dannoso per la sua armonia, non è infrequente che, almeno a periodi, accolga presso di sé i genitori. Ma la nuova parentela, purtroppo insufficientemente diffusa, è creata dalle amicizie che con difficoltà si riesce a intessere sul posto di lavoro, tra il vicinato, o in altri luoghi e occasioni di incontro sociale.

La maggior parte degli uomini, ma anche molte mogli, lavora fuori casa alle dipendenze di altre persone o enti. La sicurezza sociale ed economica non è più data dal patrimonio, ma

dallo stipendio, le qualifiche professionali, le garanzie sindacali. L'abitazione resta un punto di riferimento assai importante per tutti i membri della famiglia, ma parlare di «focolare domestico» suona decisamente arcaico: l'elemento più simbolico è piuttosto il frigo, dove, a qualsiasi ora arrivi, ognuno sa di trovare qualche cosa. Lo segue il telefono, assai sfruttato dalle casalinghe per rompere la loro solitudine nel far due chiacchiere con l'amica, e dai figli per conservarsi in contatto con i compagni. All'offerta di svago e di cultura familiare, nonché a impedire il colloquio e la preghiera serali, ci pensa il televisore; anche qualche programma radiofonico fa compagnia alla casalinga, quando marito e figli sono fuori.

Il figlio, la sua salute, la sua riuscita scolastica, la sua formazione (nel migliore dei casi), sono la grande preoccupazione dei genitori. Costa assai più di un tempo allevarli, sia in termini economici che di impegno morale. Secondo molti studiosi la famiglia influisce ancora, e molto, nell'opera di educazione e di socializzazione, pur trovandosi aiutata e ostacolata da altri centri sussidiari e concorrenziali.

I rapporti al suo interno tendono alla «democraticità», favoriti in ciò dal calo di autorità della figura paterna, dalla crescita di coscienza di dignità della donna, dalla contestazione dei figli. Ma non mancano i conflitti nevrotici, causati dall'immaturità psicologica e morale di singoli componenti e dalle situazioni esterne. La solidità della famiglia è affidata ormai completamente alla responsabilità dei suoi membri; il costume e la legge accettano facilmente che i figli se ne vadano, che i coniugi si separino o divorzino.

Il fenomeno di nucleizzazione della famiglia è proceduto di pari passo, è stato anzi provocato, dal fenomeno della industrializzazione e dell'urbanesimo. Il tutto ha provocato uno sradicamento, materiale e spirituale, dal passato. La sociologia della famiglia ha diffusamente studiato e commentato questo «esodo», di cui il passaggio dalla famiglia estesa a quella nucleare non è che un aspetto. Esso è stato visto da M. Horkheimer e T.W. Adorno come un fenomeno non solo correlativo al processo di industrializzazione, ma del tutto funzionale al capitalismo. D. De Rougemont ne ha messo in evidenza alcune remote premesse psicologiche nell'«amor cortese» dei trovadori. E.W. Burgess vi ha visto una evoluzione verso la famiglia-*companionship* e potenzialmente verso la sua completa decadenza. T. Parsons, più ottimisticamente, un accrescimento di importanza della famiglia, pur nella specializzazione dei compiti.

In genere, pur esistendo tutta una letteratura sulla crisi della famiglia nella nostra epoca, sono molti e qualificati gli studiosi che fanno notare il fascino sorprendente esercitato ancora da questa istituzione. L'istituto del divorzio stesso manifesta la presenza di un'intenzione istituzionalizzatrice dei rapporti coniugali e familiari. Anche il concilio Vaticano II, pur non nascondendo i motivi di turbamento dell'attuale clima familiare, si manifesta fiducioso nei confronti della solidità e possibilità cristiane di questa istituzione del tempo presente (*Gaudium et spes*, 47/1469).

III/ RILIEVI TEOLOGICO-PASTORALI

La famiglia ha sempre costituito, e rimane ancor oggi, uno dei punti nodali della pastorale della chiesa. Questo in senso oggettivo e soggettivo: la famiglia è evangelizzata ed è al contempo un centro di evangelizzazione. Giustificano tale fatto determinate proprietà della famiglia risalenti all'ordine creazionale e sacramentale, la sua missione educativa, l'interessamento stesso per l'uomo che in essa gioca gran parte della sua vita e della sua realizzazione. E tuttavia l'interessamento della chiesa per la famiglia non deve degradarsi in «familismo». L'annuncio evangelico, risuonato la prima volta nel contesto altamente familista del tardo giudaesimo, contesta ripetutamente e a fondo l'assolutizzazione dei valori familiari quali il sesso, i figli, i parenti, i campi (ovverossia l'elemento patrimoniale ed ereditario). La realtà già misteriosamente presente del Regno dei cieli colloca in una posizione di contingenza e di ambiguità tutte queste realtà. Non è determinante la felicità o l'infelicità familiare, da quando Cristo, l'eunuco, il senza famiglia, regnando dalla croce ha redento tutti i fallimenti umani e ha promesso la consolazione a quelli che piangono. Un annuncio e una vita familiare cristiana che non tenessero vivamente presente il mistero e il giudizio della croce nei confronti delle realtà pur buone che fanno la famiglia, non sarebbero alla fine fedeli al vangelo.

La verginità cristiana s'inserisce qui come messa in guardia e contestazione nei confronti di ogni assolutizzazione della famiglia; di qui appare anche l'essenziale meschinità di un ideale di vita — che talora ha voluto perfino presen-

tarsi come cristiano — «tutto casa e famiglia». Di qui deriva anche il giudizio favorevole sull'apertura della famiglia, solida in se stessa, sui problemi della chiesa e del mondo.
Se la famiglia ha da essere una sede privilegiata di testimonianza cristiana, non è accettabile per la pastorale una situazione che la caratterizza invece troppo sovente per un certo torpore individualistico e una diffusa irresponsabilità nei confronti del suo specifico servizio alla fede. Esiste un tipo di famiglia, ma soprattutto una coscienza e uno stile di vita familiare cristiano (*Gaudium et spes*, 46-52); e v'è un apostolato che lo stesso concilio riconosce come pertinente alla vocazione familiare (*Apostolicam actuositatem*, 11/952-957).
Il compito di rendere la famiglia moderna cosciente di tale sua missione non è fra i più semplici, ma è certo urgente. Appare del resto benefico per la stessa famiglia nucleare, per toglierla da una certa solitudine e ripiegamento su di sé, immunizzarla dalle tentazioni borghesi, e arricchirla materialmente e spiritualmente di nuovi apporti e aperture.
L'azione pastorale della chiesa verso la famiglia e della famiglia verso il suo esterno non potrà fare a meno di valutare con estrema concretezza la realtà della famiglia moderna in se stessa e nel suo contesto, le possibilità e i bisogni generali e particolari. Ogni famiglia ha una sua identità, un suo equilibrio, di cui è indispensabile tener conto.
La pastorale familiare non manca oggi di indirizzi qualificati per contenuti e autorità. Per l'Italia abbiamo due documenti della CEI (*Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, 1969 e *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, 1975) che non possono essere disattesi da una pastorale che vuole appena essere aggiornata. Obiettivi di questo impegno ecclesiale sembrano a molti i seguenti: una sempre più estesa e qualificata opera di preparazione al matrimonio e alla famiglia; la corresponsabilizzazione della famiglia cristiana all'attività pastorale della comunità; la promozione di una solida spiritualità coniugale e familiare; una più chiara visione di principio e più concorde azione pastorale nei confronti delle famiglie in crisi e dei matrimoni falliti.
Dati obiettivi di cui più sicuramente e ampiamente è necessario prendere atto mi sembrano tre:
a) La nuova coscienza che la donna e la sposa, anche equilibrata e religiosa, ha di se stessa, dei suoi diritti e delle sue possibilità: è un «segno dei tempi» (*Pacem in terris*, AAS 1963, p. 267).
b) La «democratizzazione» dei rapporti familiari. L'imposizione non è più possibile, il dialogo è indispensabile. Cresce con ciò a dismisura, nei confronti di quanto avveniva nella famiglia di un tempo, la richiesta di formazione e aggiornamento intellettuale e spirituale dei genitori, di una nuova sapienza dell'anziano, di equilibrio, di disponibilità e pazienza. L'indispensabile e benefica presenza ed esperienza dell'autorità nella famiglia deve trovare valori a cui ancorarsi e modalità in cui esprimersi funzionali alla nuova sensibilità e ai nuovi bisogni. Pare bene di poter dire che la componente familiare rimasta oggi più arretrata sia il padre.
c) In terzo luogo sarà serenamente riconosciuta la generale e solidificata coscienza della necessità di regolare le nascite, senza recare possibilmente danno alla vita affettiva e sessuale dei coniugi.
Su questo argomento, e su quello del divorzio e della pastorale dei divorziati risposati, ci soffermeremo più a lungo nelle pagine che seguono.

IV/ LA REGOLAZIONE DELLE NASCITE

Tratteremo questo problema conservandoci nell'ambito della morale familiare. Il problema demografico spetta piuttosto all'etica politica; tuttavia alcuni principi illustrati qui serviranno pure alla soluzione di quella problematica.
La nostra esposizione seguirà le indicazioni che vengono oggi offerte entro la chiesa cattolica dal suo ministero pastorale, acciocché il lettore sappia ciò che tale chiesa oggi insegna in questo campo.

1/ Fecondità generosa

Una prima osservazione generale: questa problematica ha per la chiesa un'ampiezza maggiore di quanto comunemente traspare dai discorsi — essenzialmente di metodi — che altri svolgono sull'argomento.
Il concilio Vaticano II afferma un principio di rilievo quando asserisce che «nel compito di trasmettere la vita umana ed educarla, che deve essere considerato come la loro propria missione, i coniugi sanno di essere cooperatori dell'amore di Dio creatore e come suoi interpreti» (*Gaudium et spes*, 50/1479).
I coniugi devono dunque «sentire» i valori che la loro vocazione comporta. Nella loro sintesi di coscienza non ne ometteranno possibil-

mente alcuno, li accentueranno nella maniera conveniente, li disporranno, in caso di conflitto, nel rango che a ognuno compete. Il primo fra tutti appare appunto questo: i coniugi sono cooperatori e interpreti dell'amore di Dio creatore. Tale affermazione costituisce un ancoraggio dogmatico molto serio e fecondo per la nostra problematica.

Essa afferma anzitutto che dare la vita è cosa valida, buona, preziosa: «i figli sono il preziosissimo dono del matrimonio» (*Gaudium et spes*, 50/1478). Si esclude con ciò la mentalità *anti-baby*, pessimistica e comoda, ingenerosa, e si asserisce che la maturità cristiana, la connaturalità con Dio che è creatore e padre generoso, porta a procreare e ad educare con fiducia. Una fede incerta, così come un amore incerto, sono privi di esuberanza procreativa, sono infecondi; considerano un aggravio cooperare a donare la vita e un peso il viverla. Nella fede invece è un privilegio e una missione, una chiamata e una partecipazione all'amore di Dio: «una certa speciale partecipazione alla sua (di Dio) opera creatrice» (*Gaudium et spes*, 50/1478).

Per tale motivo il concilio non dubita di chiedere agli sposi una «fecondità generosa» (*Gaudium et spes*, 48/1474 e 50/1479). Cosa non facile perché corrispondere alla vocazione matrimoniale cristiana «richiede una virtù insigne; ed è per questo che i coniugi, resi forti dalla grazia per condurre una vita santa, coltiveranno assiduamente la fermezza dell'amore, la grandezza d'animo, lo spirito di sacrificio e l'impetreranno con la preghiera» (*Gaudium et spes*, 49/1476). E ancora: «i coniugi, con fortezza d'animo, siano disposti a cooperare con l'amore del Creatore e del Salvatore, che attraverso di loro continuamente dilata e arricchisce la sua famiglia» (*Gaudium et spes*, 50/1478).

Una fede cristiana matura porta pure a «confidare nella divina Provvidenza» (*Gaudium et spes*, 50/1479), a rimettere cioè nelle mani di Dio, che solo può tutto, quanto si è fatto o si intende fare con i limiti e i rischi dell'opera umana. Non sarà inutile ricordare anche questo all'uomo moderno che vorrebbe tutto programmare, come se ogni cosa dipendesse da lui.

2/ Fecondità responsabile

Dio ha creato l'uomo simile a Lui, chiamato e in grado di «interpretare» la sua opera e i suoi disegni di amore. Ma quest'amore di Dio creatore è infinitamente sapiente, previdente e provvido. Non crea a casaccio, «ma tutto dispone secondo misura, numero e peso» (Sap 11, 21). Dio vuole cioè una vita piena e realizzata; non intende solo l'*esse*, ma il *bene esse*. Si tratta di un benessere pienamente umano, che consiste cioè nella realizzazione di tutte quelle possibilità che il Creatore depone in ogni persona, sia dei genitori che della prole. È doloroso, e costituisce ingiuria al Creatore che determinati talenti restino inoperosi. La procreazione perciò, senza la possibilità di sviluppo e fioritura della prole umana è un male. Vale certamente anche un vita rattrappita materialmente e spiritualmente, ma l'uomo non può volere e causare una tale esistenza.

Questo è di nuovo un principio che deve entrare, con il giusto peso, nella sintesi della coscienza cristiana. Lo spirito di generosità deve essere moderato dallo spirito di responsabilità. Una generosità temeraria non è in realtà umana, così come una responsabilità non allargata dallo spirito di generosità è in realtà grettezza. Per questo il concilio sottolinea due volte anche il dovere della responsabilità procreativa (*Gaudium et spes*, 50/1479) e offre il noto specchietto di verifica: «I coniugi adempiranno il loro dovere con umana e cristiana responsabilità, e con docile riverenza verso Dio, con riflessione e impegno comune si formeranno un retto giudizio, tenendo conto sia del proprio bene personale che di quello dei figli, tanto di quelli nati che di quelli che si prevede nasceranno, valutando le condizioni di vita del proprio tempo e del proprio stato, tanto nel loro aspetto materiale che spirituale; e infine, salvaguardando la scala dei valori del bene della comunità familiare, della società temporale e della chiesa. Questo giudizio in ultima analisi, lo devono formulare, davanti a Dio, gli sposi stessi» (*Gaudium et spes*, 50/1479).

Coniugi umanamente e cristianamente maturi sapranno formulare personalmente il giudizio retto sul «quanti figli e quando».

Secondo l'insegnamento del concilio non v'è dubbio alcuno che nella nostra materia il primo problema morale non è costituito dalla questione dei metodi di regolazione delle nascite, bensì piuttosto dalla formazione — assai impegnativa — di coscienze comprese della grande dignità e missione della vocazione parentale. Non si può essere cooperatori e interpreti dell'amore di Dio senza una generosità che faccia onore al dono della vita e un senso di responsabilità corrispondente.

3/ La questione dei metodi

Il concilio fece propria la concezione personalistica della sessualità e dell'amore umano e coniugale. Anche questo coopera a dare un impianto assiologico al problema della regolazione delle nascite assai più ampio e differenziato di quanto non si giudichi frequentemente. Esso non sarà più riducibile a una formula giuridica né a indicazioni tecniche. La persona e l'amore sono individualità, concretezza, storia, mistero; e la soluzione del nostro problema non potrà non risentire di questi fatti.

Nella concezione personalistica il rapporto sessuale è il segno culminante e tipico dell'appartenenza, del dono e dell'accoglienza personale. Per quel tanto che è dato di distinguere fra i suoi molteplici significati, questo gesto ha anzitutto un valore per il dialogo di amore tra gli sposi stessi, premessa e condizione anche etica per una responsabile procreazione. L'amore coniugale «è *espresso* e *viene perfezionato* in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio... (essi), compiuti in modo veramente umano, *favoriscono* la mutua donazione che essi *significano*, e arricchiscono vicendevolmente in gioiosa gratitudine gli sposi stessi» (*Gaudium et spes*, 49/1476). L'amore coniugale, mediante «i sentimenti e i gesti di tenerezza *si perfeziona e cresce*» (*Gaudium et spes*, 49/1475).

Chiaro perciò «che l'indole sessuale dell'uomo e la facoltà umana di generare sono meravigliosamente superiori a quanto avviene negli stadi inferiori della vita; perciò anche gli atti stessi, propri della vita coniugale, ordinati secondo la vera dignità umana, devono essere rispettati con grande stima» (*Gaudium et spes*, 51/1483). Negli stati inferiori della vita domina il determinismo, l'istintualità, la cieca servitù ai fini biologici della natura: non è da qui che dobbiamo partire per trarre le leggi del comportamento umano.

Per il concilio non è evidentemente proponibile in via ordinaria una vita coniugale priva delle sue corrispondenti manifestazioni. Esso si preoccupa che siano all'altezza della vocazione coniugale, non che manchino. Anzi, se amore ha da esservi in tale stato, ed esso deve perfezionarsi e crescere, ordinariamente ciò non può avvenire privandolo della possibilità di esprimersi nelle modalità coniugali. Questo è tanto vero che «là dove... è interrotta l'intimità della vita coniugale... non senza difficoltà si può conservare la pratica all'amore fedele e la piena familiarità di vita... non è raro che la fedeltà sia messa in pericolo e possa venir compromessa la prole» (*Gaudium et spes*, 51/1481).

Con tutte queste premesse il concilio rendeva più difficile la soluzione del problema dei metodi di regolazione delle nascite in senso tradizionale. Eppure — pur non affrontando la questione, perché raccolse l'ordine del Sommo Pontefice che rimandava la questione a una commissione particolare — non mancò di affermare quanto segue: «Quando si tratta di comporre l'amore coniugale con la trasmissione responsabile della vita, il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione (intenzione di vero amore cioè), e dalla valutazione dei motivi (che responsabilmente suggeriscono di evitare la prole), ma va determinato da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella natura stessa della persona umana e dei suoi atti, e sono destinati a mantenere in un contesto di vero amore l'integro senso della mutua donazione e della procreazione umana» (*Gaudium et spes*, 51/1483).

A una lettura obiettiva del testo risulta evidente che il concilio annette significato umano, e quindi rilevanza morale, anche alle modalità dell'incontro coniugale. Non ogni «metodo» è ugualmente umano, coniugale. La violazione delle leggi biologiche proprie della natura della persona umana (che è anche corporeità) è moralmente negativa, allorché ciò comporta un impoverimento oggettivo del significato coniugale del rapporto. Anche se l'amore e il dono sono detti a livello di intenzione e di sforzo, ciò non avviene che in maniera balbettante, non pienamente riuscita. Comportamenti che intaccano il senso di mutua donazione e accoglienza del gesto sessuale non si possono presentare come ideali e scevri di critica.

Molti padri conciliari ritenevano che questo fosse riscontrabile nell'uso di alcuni metodi artificiali che frappongono un ostacolo di ordine psicologico e spirituale tra i coniugi. Non ritenevano che si potesse dire la stessa cosa per il ricorso ai progestinici, a quell'epoca appena messi in commercio. Paolo VI (*Humanae vitae*, 25 luglio 1968) non riconobbe piena validità morale nemmeno all'atto abbinato all'uso di queste sostanze.

4/ Le indicazioni pastorali

Alla pubblicazione di questo documento seguì un fatto molto rilevante dal punto di vista ecclesiale: molte conferenze episcopali accompa-

gnarono il documento pontificio con commenti propri, i quali convergevano, per vie diverse, nel mitigare le già benevole indicazioni pastorali contenute nell'enciclica. Chi fece spazio al giudizio della coscienza, chi valutò venialmente il giudizio di intriseca immoralità, chi presentò la norma come «meta ideale», chi sottolineò l'importanza di altri valori della vita coniugale. La conferenza episcopale francese si richiamò all'insegnamento tradizionale della morale per il «casus perplexus»: «Quando si è nell'alternativa di doveri per cui, qualunque sia la decisione presa, non si può evitare un male, la saggezza tradizionale prevede di ricercare davanti a Dio quale dovere sia, nel caso, il maggiore» (*Nota pastorale dell'episcopato francese*, n. 16). I valori morali che possono entrare in conflitto a giudizio di quell'episcopato sono: il dovere di evitare o dilazionare una nuova nascita, di alimentare e proteggere la stabilità dell'unione e, naturalmente, quello di rispettare l'apertura alla vita di ogni atto coniugale.

Non tutti accettarono, nemmeno così, le indicazioni dell'enciclica, sembrando a molti troppo precaria la filosofia che ne sostiene le indicazioni di principio. La tradizione materialmente costante della chiesa sull'argomento è indiscutibile, ma discutibili assai sono invece le motivazioni della stessa e il suo significato formale.

Un'accoglienza fedele e intelligente delle indicazioni pontificie non potrà attribuire ad esse intriseca evidenza, perché le argomentazioni addotte non sono perentorie. Si potrà però far notare che non è evidente nemmeno la tesi opposta. Molti riconoscono nell'uso di qualsiasi metodo artificiale un elemento di disturbo nel dialogo dell'amore. Forse è questo aspetto, ed eventuali risonanze più ampie, che vanno moralmente valutate. Si tratta allora della presenza di un valore non molto vistoso, che forse solo coppie o singoli spiritualmente affinati e delicatamente amanti percepiscono. Non dovrebbe quindi trattarsi nemmeno di un valore morale grave, quando non è congiunto a una mancanza di generosità più fondamentale o all'egoismo del rapporto. È un metodo imperfetto di dirsi l'amore. Più pericoloso potrebbe rivelarsi quando il comportamento anticoncezionale abituasse a scindere la sessualità dalla responsabilità, a concentrarsi sull'atto anziché sull'amore. Per questo è rilevante la raccomandazione dei pastori, di verificarsi in continuità di fronte a quell'ideale di amore a cui i coniugi si sono impegnati sposandosi «in Cristo e nella chiesa».

Per il resto non è errata una soluzione di benevolenza a riguardo dei metodi, quando e nella misura in cui l'astensione minacciasse realmente valori più fondamentali nella vita della coppia: fatto che può essere frequente. Lo stesso Paolo VI, in un discorso alle Equipes N. Dame sconsiglia «de se raidir dans un impossible effort au prix de l'harmonie et de l'équilibre, voire de la survie du foyer» (AAS, 1970, p. 436). E più volte sottolineò che il suo noto intervento non voleva porre un giogo insopportabile sulle spalle dei coniugi; che tale non era di certo per quelli che, sensibili, cercano di vivere in pienezza la loro vita matrimoniale; ma che si trattava di salvare la piena dignità di un comportamento umano, insidiato e avvilito dal deprezzamento che tutti abbiamo sott'occhio.

V/ IL DIVORZIO

Il matrimonio e la vita familiare mettono alla prova l'equilibrio e la maturità generale delle persone più di qualsiasi altro tipo di rapporto. La personalità dei coniugi e dei genitori è saggiata e verificata non settorialmente, ma globalmente; non in ciò che uno pensa di essere, ma in quello che è; non occasionalmente, ma in continuità; non per se stesso, ma nel suo rapporto con gli altri. È un'impresa di notevole difficoltà riuscire nel matrimonio; e qui più che altrove si tocca con mano la realtà della condizione e delle possibilità umane, confrontate con il dover-essere.

Una scelta matrimoniale sbagliata è una grave disgrazia. Quanto più una persona è affinata, tanto più sente il peso di questo fallimento. L'amore si deve trasformare in pura misericordia e sopportazione. Talora il compagno diventa un vero e proprio incubo, la cui presenza logora fisicamente e spiritualmente. Talaltra non può non «fare rabbia», tanto si dimostra privo della minima buona volontà.

I fallimenti matrimoniali non dipendono tutti, né solo, da motivi morali, da «durezza di cuore». Le personalità limitate e psichicamente malate sono molte. Determinati individui, insospettati e insospettabili nei comuni rapporti sociali, manifestano nella convivenza familiare comportamenti non catalogabili fra quelli dell'uomo sano e normale. Soffrono e fanno soffrire assai. Non è escluso, anzi è probabile, che se si fossero impegnati maggiormente a suo tempo nell'educare il loro carattere, oggi potrebbero essere migliori. Colpe remote, personali e ambientali, ne esistono di certo. Ma sta

il fatto che quella persona ora agisce e reagisce in quel determinato modo, distruttivo per la convivenza. Ed è un comportamento da immaturi, da sottosviluppati.
Una migliore preparazione al matrimonio e una scelta più oculata potrebbero ridurre il numero e la gravità di questi casi; però l'errore non è imputabile sempre alla leggerezza. L'operatore pastorale dovrà guardarsi dal giudicare moralisticamente: la realtà è davvero più complessa.
I matrimoni realizzati nella concordia e nell'amore non sono moltissimi. Molti sussistono in una permanente tensione e irrequietezza, altri si assestano su un piano di saggia accettazione delle divergenze, altri ancora sono tenuti assieme da motivi di convenienza.
Il bene individuale e sociale richiede evidentemente l'unione nella carità della coppia. Ciò significa pure che non esiste rimedio individualmente e socialmente indolore, quando questo ideale non viene raggiunto. Non ci si dona senza restarne segnati. La felicità passa attraverso l'amore fedele.
Il vangelo (Mt 5, 32; Lc 16, 18; Mc 10, 2-12; Mt 19, 3-9; 1 Cor 7, 10-16) impegna il discepolo a dare decisamente la scalata a questo ideale, perché non ammette che il fratello deluda e abbandoni il fratello. Pare bene che il *logion* di Cristo sul divorzio sia risuonato nella limpidezza di Mc e Lc, senza la glossa della redazione matteana. Ne fanno testimonianza la stupita e amara conclusione dei discepoli (Mt 19, 10), l'esplicito riferimento al comando del Signore di S. Paolo (1 Cor 7, 10); ma soprattutto la sua coerenza con tutto lo spirito evangelico, che, con l'avvento del Regno di Dio, non ammette «durezza di cuore», istituzionalizzazioni e zone franche per l'egoismo.
Quello di Gesù non è però un nudo comando, perché instaurando il regno della grazia, dona anche lo Spirito d'amore a trasformazione del cuore umano. Con il dono dello Spirito, con l'energia cioè che edifica il Regno di Dio, è possibile e perciò doveroso, vivere l'amore nel rapporto matrimoniale in fedeltà alle sue esigenze più profonde e radicali.

1/ Indissolubilità e nullità

Quale normatività instaura questo comando del Signore? Quella dell'indissolubilità è una meta ideale per ogni matrimonio, verso la quale ogni matrimonio deve tendere (*Zielgebot*), anche se non sempre attuandola; o è una norma giuridica e quasi minimale, dalla quale ogni matrimonio deve partire per raggiungere un'unità sempre più piena (*Erfüllungsgebot*)? La riflessione teologica ha più volte sottolineato l'esigenza naturale di indissolubilità del matrimonio, e perciò la legge evangelica non farebbe che restaurare e sottolineare questo «desiderio e sospiro» della natura umana, sia pure decaduta. I tribunali ecclesiastici affermano di non poter sciogliere nessun matrimonio valido, rato e consumato, ma solo dichiarare non esistenti matrimoni che per vizi vari non erano mai sorti.
Non si potrebbe quindi mettere il nostro problema sullo stesso piano di altri, pur menzionati nel discorso del monte: se sia lecito giurare (Mt 5, 33-37) o difendere i propri diritti (Mt 5, 38-42). Sarebbe invece alla pari della proibizione di odiare e di vendicarsi, comportamenti condannati essi pure già dalla legge naturale (Mt 5, 43 ss.).
Ma le cose, alla riflessione teologica, non appaiono poi così semplici. Esegeticamente, è pensabile che Cristo abbia posto su un piano diverso il «diritto» alla difesa e la possibilità di divorziare? Cosicché la necessità di ricorrere al primo sia solo conseguenza e segno del peccato, e il ricorso al divorzio peccato? (Il primo infatti fa parte — secondo la dottrina cattolica tradizionale — del diritto naturale postlapsario, detto anche secondario; il secondo semplicemente della malizia umana, in nessun caso espressione possibile della carità).
C'è poi il famoso inciso matteano («fuorché nel caso di *porneia*») che potrebbe essere la testimonianza di una «concessione», di una «tolleranza» (non comunque di un diritto!), introdotta ancora da una chiesa apostolica. È vero che non è ancora abbandonata la spiegazione datane dal S. Girolamo, trattarsi cioè del permesso di separarsi, ma non di risposarsi; o quella, più convincente, del Bonsirven, che intende la clausola come affermazione del dovere di lasciare le unioni illegali e irreligiose.
Ma, anche prescindendo dalle critiche che si possono fare a questi benemeriti tentativi esegetici, fossero cioè anche veri, da ciò non deriva che la chiesa non possa oggi usare una maggiore misericordia, in determinate situazioni, nei confronti dei matrimoni falliti.
E che dire dell'eccezione all'indissolubilità del *privilegium fidei* o paolino (1 Cor 7, 12-17), recepito e anzi allargato dalla prassi e dottrina canonica (*Codex juris canonici*, cc. 1120-1127)? Dunque, il matrimonio naturale non è poi così solido, da non poter essere sciolto a

favore della parte credente, in determinati casi. Altra fonte di perplessità e di dubbi, non sufficientemente risolti, è costituita dalla «storia del divorzio» entro la chiesa cattolica. Studi anche recenti e ben condotti (Moingt, Crouzel) non hanno risolto l'antica diatriba sulla interpretazione di alcuni padri e sinodi del primo millenio, che pare abbiano adottato qui e lì una prassi di indulgenza nei confronti di determinate situazioni o casi di divorzio.
Il famoso can. 7 del concilio di Trento sul sacramento del matrimonio (DS 1807), secondo studi recenti (Fransen, Bressan) non impedisce certamente alla chiesa cattolica di adottare una prassi più mite nei confronti dei matrimoni falliti. La difficoltà pare sostanzialmente di carattere pratico: non oscurare, non dico con una dottrina, ma nemmeno con la pratica dell'eccezione, il benefico insegnamento evangelico.
Ma a noi come a molti altri figli della chiesa pare urgente che questa problematica venga affrontata con rinnovato spirito evangelico da parte degli organi competenti, affinché non avvenga di meritare noi dal Maestro l'accusa di «duri di cuore».
L'attuale diritto canonico afferma che «nessun potere e nessuna causa, se non la morte, possono sciogliere un matrimonio valido rato e consumato» (c. 1118). Il matrimonio validamente celebrato fra non battezzati si dice "legittimo" (c. 1015,3) e può invece, come si disse, essere sciolto.
Ma questa non è una definizione dogmatica e comunque, anche dando per scontata la verità dell'asserzione, suscita nuovi problemi. Le domande si accumulano e del tutto legittimamente: quando un matrimonio è valido? Basta che le parti siano battezzate perché si possa parlare di sacramento? Pare che la sensibilità dei pastori si discosti assai in questo ambito dalle affermazioni dei canonisti.
E il consenso, quale profondità deve assumere perché sia proporzionato a una decisione tanto grave? Non si potrebbe fare uno spazio maggiore nel diritto ai dati certi della psicologia e della psichiatria? Non succede forse nella cura pastorale di trovarsi con discreta frequenza di fronte a unioni della cui validità non si riesce a convincersi, ma che il diritto non riconosce solubili?
E la consumazione, basta che sia materialmente avvenuta? È questo un criterio sufficientemente serio e proponibile ai nostri giorni? Non dovrebbe piuttosto configurarsi in una «consumazione» più globale, prima spirituale che materiale, dell'unione?
Non è troppo povero il criterio giuridico della «nullità», stabilita processualmente, per affrontare evangelicamente una realtà umana così complessa?
Riteniamo che a queste e altre domande analoghe sia necessario e urgente dare una risposta più convincente, che si avvicini maggiormente alla dura, misteriosa, e spesso sconcertante realtà dell'uomo; risposta — lo ripetiamo — che non affievolisca l'impegno degli uomini verso l'ideale matrimoniale evangelico, ma nemmeno li schiacci quando l'hanno, forse senza colpa, fallito.

2/ Pastorale dei divorziati risposati

Nonostante l'impegno della chiesa e di tanti uomini buoni, per favorire il realizzarsi di matrimoni che splendono per la testimonianza dell'amore, non mancano e non mancheranno quelli che, giudicando fallita la loro prima unione, ne contraggono una seconda, vivente il primo coniuge, avvalendosi della possibilità offerta dalla legge civile.
Cosa può fare la chiesa per aiutare spiritualmente questi divorziati-risposati? È una domanda che oggi attraversa tutta la chiesa e pare esiga una risposta «aggiornata».
Ad alcuni sembra che, come per qualsiasi altro peccato, al divorziato non resti che pentirsi e disfare quell'unione: solo allora la chiesa lo potrà pienamente riaccogliere. È vero che il peccatore può avere una coscienza particolare, personalmente non sentirsi in colpa per la decisione presa, per la vita che conduce, avere persino motivi validi — ma indimostrabili! — per ritenere il suo primo matrimonio invalido. Ma la chiesa pellegrina non può conoscere se non ciò che è umanamente conoscibile e giudicare come si suol fare fra uomini: in piena conoscenza e libertà (così pare!) i due vivono in un'unione che non è conforme al vangelo. Ammetterli ai sacramenti? Trattarli come gli altri cristiani? Ma non è contro la legge divina la seconda unione? Non si tradisce con ciò il vangelo e non si distolgono i coniugi cristiani da quella missione di testimonianza dell'amore di Cristo, che, appunto perché tale, deve dimostrarsi fedele anche nelle difficoltà e nella croce?
Sono osservazioni vere, ma che devono confrontarsi con un'altra esigenza evangelica: quella di cercare la salvezza del peccatore, imponendogli solo ciò che il Signore gli chiede e non sofferenze supplementari. La soluzione più ardua non è necessariamente la più evangelica.

L'abbandono della convivenza è certamente la soluzione più netta, talora la più eroica o quella che meglio, o solo, esprime la fede e l'obbedienza a Dio.
Ma si può essere certi che è anche quella che sempre, in ogni caso corrisponde alla volontà di Dio?
Molti propongono soluzioni differenziate a seconda delle motivazioni, così svariate, che hanno portato alla dissoluzione del matrimonio, e delle condizioni soggettive e oggettive in cui si trova la persona o la nuova coppia. È vista da tutti come problematica la proposta tradizionale dei casuisti che prospettavano in determinati casi la possibilità di conservare la convivenza materiale, ma vivendo nella mortificazione, *tamquam frater et soror*. Non so quanto sia umanamente possibile, nella maggioranza dei casi, questa soluzione. Tiene realmente conto della realtà dell'amore? Possono due persone che si amano e convivono da anni, rinunciare a determinate manifestazioni? L'errore sta nel prendere certe decisioni: è possibile poi eludere l'intrinseca coerenza degli effetti?
Punti su cui non è certamente lecito transigere mi sembrano i seguenti:
a) non si dà «diritto» per un cristiano a un secondo matrimonio, vivente il primo coniuge;
b) il divorziato risposato dovrà pentirsi seriamente di essersi staccato dalla regola evangelica;
c) l'ammissione ai sacramenti non potrà costituire la norma e portare scandalo alla comunità cristiana e al mondo. Garantite queste premesse, in determinati casi concreti ben valutati, la chiesa potrebbe, non senza ragione, ammettere misericordiosamente ai sacramenti determinati divorziati-risposati, il cui matrimonio non può essere dichiarato nullo secondo la prassi canonica.
Se oggi la partecipazione ai sacramenti della chiesa non è ancora possibile a queste persone (nonostante una prassi contraria, sufficientemente diffusa, da parte di alcuni pastori), non per questo l'ordinaria pastorale dovrebbe abbandonarle completamente.
Anzitutto il divorziato risposato dovrebbe riconoscere sinceramente l'obiettiva irregolarità della sua situazione. Comprendere che la chiesa, per quel tanto che è realtà umana, è soggetta essa stessa alle norme di giudizio e ai limiti umani. Essa non afferma che è in peccato mortale: se è pentito del suo errore e fa come meglio ritiene in coscienza, chi può affermare che è lontano da Dio?
Per quanto la chiesa è realtà invisibile, realtà di grazia, non esclude dalla propria comunione chi ha le dovute disposizioni. In questa situazione i divorziati possono partecipare alla realtà più profonda dei sacramenti della penitenza e dell'eucarestia, all'unione cioè con Cristo e con i fratelli. Se non possono essere esternamente segno esemplare e testimoni della salvezza evangelica e della santità della chiesa, almeno nel loro intimo la salvezza li può raggiungere. Si può anzi sperare che la loro umile testimonianza di fiducia nella misericordia divina possa costituire un richiamo benefico anche per molti entro la comunità cristiana.
Se è certo che la vita e la salvezza cristiane hanno una loro ontologica struttura sacramentale, è però altrettanto certo che non si può ridurre la problematica della pastorale nei confronti dei divoziati risposati alla loro ammissione ai sacramenti. Ciò è sbagliato come e più di quanto non lo sia per gli altri fedeli. Un itinerario catecumenale, vissuto nella speranza della misericordia, è per loro spiritualmente più utile di una accondiscente ammissione ai sacramenti. Far rivivere la fede, esercitarsi nella vita cristiana, conservarsi nell'umiltà, pregare privatamente e pubblicamente, orientarsi ai sacramenti nel desiderio e nella riconoscenza è certamente più proficuo per loro e per la comunità che... accostarsi alla Eucaristia quando il figlio fa la prima comunione.
È questo un primo indirizzo pastorale certamente valido e da sviluppare. Un secondo consiste nel rendere evangelicamente «accogliente» il restante popolo cristiano nei loro confronti. Non giudicare, non ritenersi spiritualmente superiori, ma pregare piuttosto per questi fratelli costituisce un minimo di spirito evangelico. Se la disciplina della chiesa permetterà un giorno che il divorziato risposato, pentito e nell'impossibilità di uscire dalla sua situazione, o in buona fede, possa accostarsi ai sacramenti, ciò potrà solo avvenire quando una comunità è così matura da non dubitare per questo dell'esigenza di fedeltà matrimoniale che il vangelo annuncia e reclama, e non troverà in questa «concessione» motivo di scandalo e di disimpegno.

BIBLIOGRAFIA

Chi vuol approfondire le conoscenze sul discorso sociologico riguardante la famiglia, trova un aggiornato orientamento bibliografico in: S. BURGALASSI (a cura di), *Sociologia della famiglia*, Roma 1974, pp. 339-351.

Altri repertori bibliografici di interesse sociologico in: A. MANOUKIAN, *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Bologna 1974; G. LAZZARINI, in: «La famiglia» 50, 1975.
Un ampio e ragionato *Saggio bibliografico sulla recente teologia del matrimonio* curato da A. POMPEI, lo riporta S. CIPRIANI (a cura di), in: *Evangelizzazione e matrimonio*, Napoli 1975.
Ivi sono elencati anche vari studi riguardanti la regolazione delle nascite e la pastorale dei divorziati.
Per quanto riguarda il primo argomento, lo studio storico fondamentale è quello di J.T. NOONAN, *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians et mariage*, Paris 1969.
Alla problematica pastorale è dedicato tutto il recente studio di D. TETTAMANZI, *Matrimonio cristiano oggi*, Milano 1975. Circa l'attuale dibattito sulla pastorale dei divorziati, vedi: AA. VV., *Per una pastorale dei divorziati*, Torino 1974.
Il pensiero dei teologi tedeschi e francesi sullo stesso argomento è riportato nello studio e nell'ampia bibliografia presentati da K. LEHMANN, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, pp. 274-308. Nel recente Sinodo delle diocesi tedesco-occidentali, a riguardo di questo problema, si chiede alla conferenza episcopale germanica, «di portare avanti l'urgentemente necessaria chiarificazione, e di presentare al papa, al più presto, un voto sull'argomento. Indipendentemente da ciò il Sinodo chiede al papa di indicare una soluzione pastoralmente soddisfacente».
Un aspetto della pastorale dei divorziati è trattato da F. BERSINI, *La pastorale dei matrimoni falliti e le cause di nullità*, Roma 1975.

FEDE (L'ATTO DI)

FRANCO ARDUSSO

I/ LA FEDE NELLA BIBBIA. - II/ DIVERGENZE CONFESSIONALI SUL CONCETTO DI FEDE. - III/ LA STRUTTURA DELL'ATTO DI FEDE. - IV/ IL CONTENUTO CENTRALE DELL'ATTO DI FEDE. - V/ IL LUOGO DELLA FEDE. - VI/ LA RAGIONEVOLEZZA DELL'ATTO DI FEDE.

La convinzione basilare soggiacente al cristianesimo è che Dio s'è rivelato in Cristo (Eb 1, 1; Gv 1, 14-18). La rivelazione divina è una realtà difficile da definire a causa della ricchezza del suo essere e della molteplicità dei suoi aspetti: essa è insieme persona, azione, avvenimento, storia, parola, messaggio, incontro, comunione, ecc. La fede è la risposta dell'uomo a Dio che si rivela in Cristo. Nella fede avviene l'incontro salvifico tra l'uomo e Dio che si svela e comunica alla creatura tramite la parola umana della sua Parola eterna. Come la rivelazione, così anche la fede è una realtà complessa, implicante una molteplicità di aspetti e di dimensioni le quali, pur dovendo venir analizzate separatamente, costituiscono tuttavia un'unità vivente. «La esegesi moderna riconosce unanimemente che la fede implica la conoscenza di un evento salvifico, la fiducia nella parola divina, la sottomissione obbediente e la dedizione personale di sé da parte dell'uomo a Dio, la comunione di vita con Cristo e la tensione alla piena unione con lui dopo la morte» (J. ALFARO, *Fede*, in: *Sacramentum Mundi*, vol. III, Brescia 1975, col. 730). Giustamente la teologia sottolinea, specialmente ai nostri giorni, che, essendo la fede il «sì» integrale dell'uomo a Dio che gli si rivela come suo Salvatore in Cristo, essa consiste non in un atto isolato o in una serie di atti giustapposti, ma in un atteggiamento di fondo della persona che dà un nuovo e permanente orientamento a tutta quanta la vita. È allora facilmente comprensibile la tipica insistenza sulla fede da parte di tutto il NT nel quale il sostantivo *pistis* e il verbo *pisteuo* ritornano quasi in ogni pagina (243 volte *pistis*, 241 volte *pisteuo*). Il Vangelo di Giovanni in particolare, scritto «perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20, 31), esprime col verbo *pisteuo* chi sia e che cosa debba fare il discepolo di Cristo. È noto d'altra parte che il primo termine col quale vennero designati i cristiani è quello di «credenti» (At 2, 44; 4, 32). A buon diritto un teologo contemporaneo può affermare che la parola *credere* «abbraccia l'uno e il tutto dell'esistenza cristiana ed ecclesiale» (W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972, p.10).
La teologia, sin dal Medioevo, mise in risalto la complessità e l'unità della fede distinguendo, col sussidio di una formula di origine agostiniana, tre aspetti fondamentali dell'atto di fede, e cioè la fede come *credere Deum* (la fede come conoscenza della verità rivelata, del Dio rivelato in Cristo), *credere Deo* (la fede come adesione obbediente e fiduciosa a Dio che si ri-

vela), *credere in Deum* (la fede come orientamento e tensione alla salvezza completa ed escatologica) (cfr. J. MOUROUX, *Io credo in te.* Struttura personale della fede, Brescia 1950). Prima di addentrarci nell'analisi dei vari aspetti dell'atto di fede, premettiamo alcune indicazioni sul concetto biblico di fede e sulle divergenze confessionali fra cattolici e protestanti, affinché il discorso seguente sia più facilmente intellegibile.

I/ LA FEDE NELLA BIBBIA

L'AT usa vari termini per esprimere che cosa significhi credere: a) *he'ĕmîn* (prestar fede, fidarsi); b) *bāṭāḥ* (trovarsi al sicuro, sentirsi sicuro, basare la propria sicurezza su); c) *ḥāsah* (cercar rifugio e scampo, mettersi al riparo); d) *qāvāh* (attendere, sperare); e) *jaḥal* (aspettare, sperare); f) *hākāh* (attendere con costanza, pazientare). L'uso di questi verbi, che tornano frequentemente nella narrazione della storia della salvezza a partire da Abramo, nella predicazione profetica e nell'implorazione fiduciosa dei Salmi, fa conoscere che i tratti salienti della fede nell'AT sono la fiducia in Dio e nelle sue promesse, e l'obbedienza ai suoi comandamenti. Particolare importanza per comprendere il significato del credere ha la radice *'ămān* (essere solido, essere fedele) da cui deriva l'*amen* della nostra liturgia e la forma verbale *he'ĕmîn*. Con felice espressione von Balthasar ha scritto a questo proposito: «Credere è dire *amen* alle parole, alle promesse, ai comandamenti di Dio; *amen* che è impegno totale, conoscenza teorica e pratica della volontà divina e della sua assoluta validità» (H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, cit. da H. DE LUBAC, *La révélation divine*, vol. I, Paris 1968, p. 251). Solo in Jahvé, che Isaia chiama col nome di «Dio dell'amen» (Is 65, 16), l'uomo trova un sicuro e fidato punto di appoggio. Per questo l'AT parla di Dio come roccia solida sulla quale l'uomo può costruire tutta la sua esistenza. Credere è fidarsi di Dio, perché fuori di lui nulla è in grado di giustificare una fiducia assoluta. Isaia ricordava al popolo di Israele nel momento del pericolo: «Se non crederete, non avrete un'esistenza solida» (Is 7, 9). La sicura fiducia in Jahvé implica la conoscenza dei suoi interventi salvifici (già avvenuti oppure promessi), della sua offerta di alleanza, della realtà stessa di Dio come unico Salvatore (monoteismo): solo Jahvé è Dio, perché egli solo salva. Per questo Israele può «confessare» la sua fede, come risulta, ad es., da: Dt 6, 20-24; 7, 6-9; 26, 5-9; Gs 24, 2-13; Sal 78; 106; 135; 136).

Il credere non è per Israele un atto occasionale o settoriale. Esso indica piuttosto, specialmente quando viene usato il verbo *he'ĕmîn*, «*un rapporto con Dio che include tutto l'uomo, nell'interezza del suo comportamento esteriore e della sua vita interiore*» (A. WEISER, *Pisteuo*, in: GLNT, X, 1975, col. 377). Credere, secondo l'AT, significa «*ritenere con assoluta serietà che Dio è Dio*, contenendo così anche l'idea essenziale dell'*unicità ed esclusività del rapporto con Dio*. Quest'ultimo aspetto risulta dal fatto che nell'AT *non credere* è spesso sinonimo di *pš', apostatare, abbandonare Dio*» (A. WEISER, *Ibidem*, col. 375).

Nell'incontro salvifico tra l'uomo e Dio che si verifica nella fede l'iniziativa è tutta di Dio. Come lo esprime felicemente Weiser, «per l'AT la fede è sempre *reactio* dell'uomo all'*actio* primaria di Dio» (A. WEISER, *Ibidem*, col. 360). Il seguente schema comparativo, che prende l'avvio dalla formulazione di Weiser, può aiutare a comprendere sinteticamente la portata della fede veterotestamentaria:

ACTIO *rivelatrice di Dio*:
Dio si rivela come
il Santo
Colui che esige (la Legge!)
Colui che ama, il Fedele (l'Alleanza)
Colui che promette
il Veridico

REACTIO *credente dell'uomo:*
l'uomo risponde con
timor di Dio, riverenza, culto
obbedienza
amore, confidenza, fedeltà
speranza, attesa, pazienza
adesione di fede, riconoscimento

(Lo schema è desunto da J. PFAMMATTER, *La fede secondo la Sacra Scrittura.* Fondamenti di teologia biblica, in: *Mysterium Salutis*, vol. II, Brescia 1968, p. 380).

Nel NT la fede conserva i tratti specifici già riscontrati nell'AT e resta il concetto principale e l'espressione più pregnante per caratterizzare il rapporto dell'uomo con Dio. Credere significa prestar fede, e include il momento dell'obbedienza a Dio e alla sua parola, della fiducia, della speranza, della fedeltà, ecc. (Per la documentazione si rimanda a R. BULTMANN, *Pisteuo*, in: GLNT, X, 1975, coll. 426-431). Nei Sinottici il significato prevalente della fede rimane quello della confidenza assoluta nell'onnipotenza di Dio: ciò si verifica nelle situa-

zioni umanamente disperate di cui si parla nei miracoli di guarigione. In questi casi «credere non è più contare su di sé, per contare unicamente su Dio» (P. BENOIT, *La foi dans les évangiles synoptiques*, in: LV 22, 1955, 472). C'è però un uso specificamente cristiano dei termini *pistis-pisteuo*: è l'accettazione dell'opera salvifica di Dio compiutasi in Cristo e proclamata dal kerygma cristiano. «*Credere* significa ormai accettare la testimonianza su Gesù, il crocifisso e il risorto, e questa accettazione include il *sì* ai *fatti predicati* e nello stesso tempo anche — e questo è essenziale — il *sì* a questi fatti come *avvenimenti di salvezza*» (J. PFAMMATTER, *o.c.*, p. 389). Tale significato specificamente cristiano di fede affiora già nei Sinottici, nei quali talora credere significa aderire a Gesù e riconoscere la sua messianicità annunciata dai profeti (Mc 16, 15 s.; Mt 27, 42). L'evento del Cristo, e in particolare la sua morte e risurrezione in quanto intervento escatologico di Dio, polarizzano l'attenzione del credente del NT: «In nessun altro c'è salvezza» (At 4, 13) se non in Cristo. Per questo, in At, i termini *oi pisteusantes* e *oi pepisteukotes* divengono le espressioni normali con cui sono contrassegnati i componenti della comunità che ha origine dall'evento di Cristo. «È chiaro quindi che nel concetto specificamente cristiano di *pistis* il momento della speranza fiduciosa passa in secondo piano. La *pistis eis...* è volta primariamente a ciò che Dio ha fatto, e non a ciò che farà» (R. BULTMANN, *a.c.*, col. 433). Di qui deriva un'accentuazione dall'aspetto conoscitivo della fede cristiana. Negli scritti paolini il verbo *pisteuein* significa spesso accettare come reale e salvifico il fatto della risurrezione di Gesù (Rm 4, 24-25; 10, 9; 1 Cor 15, 1-19; 1 Ts 4, 14), e il sostantivo *pistis* viene talvolta usato per indicare il contenuto della predicazione apostolica (Rm 10, 8; Gal 1, 23; Ef 4, 5; ecc.), anche se continua ad essere ben presente in Paolo che la fede comporta fiducia e speranza, come illustra l'esempio di Abramo in Rm 4, 1-25 e Gal 3, 6-18. La fede inoltre, sempre secondo Paolo, stabilisce una solidarietà di vita e di destino col Risorto sia nel presente che nel futuro (Rm 6, 3-11; 8, 11; Gal 2, 20; 3, 26-27). L'importanza centrale del tema della fede nel corpus paolino è dettata, oltre che dalla «novità» cristiana, anche dalla preoccupazione di rettificare alcune false concezioni che avrebbero voluto far consistere nelle opere della legge la via che porta alla giustificazione e alla salvezza. Opponendosi alla concezione di un giudaismo soddisfatto delle sue opere e ottimista sul potere salvifico dello sforzo umano, Paolo indica come unica via di salvezza quella percorsa da coloro che, mediante la fede, si aprono all'azione salvifica di Dio in Cristo crocifisso e risorto (Rm 3, 28; 4, 2-3; 5, 2; Gal 6, 13-14). Credere pertanto significa rifiutare ogni forma di autoglorificazione e ogni opera di salvezza dovuta al puro sforzo umano. All'origine della fede vi è allora l'iniziativa divina descritta soprattutto in Rm 8, 28-30 e 10, 14-17, anche se l'attività umana non viene affatto soffocata, anzi è richiesta come necessaria (Gal 5, 6; 1 Cor 13).

Molto illuminanti per comprendere il significato specificamente cristiano della fede sono anche gli scritti giovannei nei quali i verbi *credere* e *conoscere* hanno spesso lo stesso oggetto costituito dalla filiazione divina di Gesù (Gv 8, 24. 28; 14, 12-20; 17, 21-23). Più precisamente, credere significa negli scritti giovannei riconoscere che Gesù è l'inviato del Padre (Gv 11, 42; 17, 3. 8. 21), che egli è il Cristo (Gv 11, 27; 1 Gv 5, 1), il Figlio di Dio (1 Gv 5, 5), accettando la testimonianza che egli dà di se stesso (Gv 3, 11; 8, 14-18. 40-47). Ciò non deve però far dimenticare che per Giovanni il credere è anche un avvenimento vitale che coinvolge l'uomo nel più profondo del suo essere. Ciò risulta, oltre che dal verbo *pisteuein*, da tutta una serie di verbi sinonimi (ascoltare, venire a, vedere, seguire, ecc.): «Credere in lui, equivale a "venire a lui" (Gv 5, 40; 6, 35. 37. 44 s. 65; 7, 37), ad "accoglierlo" (1, 12; 5, 43), ad "amarlo" (8, 42; 14, 15. 21. 23 s. 28; 16, 27)» (R. BULTMANN, *a.c.*, col. 473).

L'incontro col Salvatore che è luce e vita dà origine ad un nuovo modo di esistenza, ad una comunione di vita, ad un rapporto personale col Padre: «Il rapporto con Dio non consiste in una conoscenza esangue ed intellettualistica, bensì nel lasciarsi incantare e legare e quindi nell'essere incantati e legati in tutto l'uomo attraverso la figura luminosa (*doxa*) del rivelatore Gesù ed attraverso l'amore (*agape*) di colui che lo ha mandato» (J. PFAMMATTER, *o.c.*, p. 398). Anzi, chi si apre a Cristo nella fede, è passato già dalla morte alla vita (Gv 5, 24), è sottratto al giudizio (Gv 3, 18; 5, 24), e ha vinto il mondo (Gv 16, 33), e il possesso della vita eterna non è più per il credente oggetto di speranza, ma realtà presente (1 Gv 5, 12). La fede pertanto è decisiva in rapporto alla salvezza (Gv 3, 18).

All'origine dell'avvenimento della fede vi è Dio che ha amato per primo (1 Gv 4, 10; Gv

3, 16), vi è la gratuita iniziativa del Padre che «attrae a sé», rendendo così possibile «venire al Figlio» (Gv 6, 44. 65; 8, 47; 1 Gv 5, 1). Possiamo concludere questa indagine sul concetto biblico di fede con la seguente valutazione globale: «L'esegesi moderna riconosce che tanto nell'Antico come nel Nuovo Testamento la fede è la risposta integrale dell'uomo a Dio, che si rivela come suo Salvatore, e che questa risposta include l'accettazione del messaggio salvifico e la fiduciosa sottomissione alla sua parola. Nella fede veterotestamentaria l'accento cade sull'aspetto di fiducia; in quella neotestamentaria risalta l'aspetto di assenso al messaggio cristiano» (J. ALFARO, *La fede come dedizione personale dell'uomo a Dio e come accettazione del messaggio cristiano*, in: Conc 3, 1967, 68).

II/ DIVERGENZE CONFESSIONALI SUL CONCETTO DI FEDE

Non ci è possibile tratteggiare qui lo sviluppo della teologia della fede a partire dall'epoca patristica sino ai nostri giorni. Rimandiamo alle monografie esistenti o anche semplicemente al breve schizzo di J. TRÜTSCH, *Linee dello sviluppo del dogma e della teologia*, in: *Mysterium Salutis*, vol II, *o.c.*, pp. 405-416. Ci pare opportuno però soffermarci a caratterizzare la concezione cattolica e quella protestante della fede, le quali, a partire dal secolo XVI, sono andate sempre più divergendo, per ritrovare ai nostri giorni un crescente consenso, determinato dal superamento di talune pregiudiziali tipicamente confessionali e dalla serena riscoperta del carattere integrale della fede quale appare dalla Bibbia. La divergenza tra le due confessioni cristiane portò all'accentuazione unilaterale di alcuni elementi che entrano a costituire l'unità vitale dell'atto di fede. In particolare, la *teologia protestante* sottolineò la fede come atto di fiducia e di abbandono a Dio, mentre la *teologia cattolica* diede particolare importanza ai contenuti, agli articoli della fede, all'aspetto intellettuale dell'atto di fede e alla funzione della chiesa docente nei confronti della professione della retta fede.

1/ La concezione protestante della fede

Sinteticamente può essere descritta con le parole di M. Seckler: «Conforme alla tematica teologica di Lutero (grazia, giudizio, giustificazione, certezza della salvezza), che vede la salvezza non come partecipazione alla vita eterna, ma come remissione della colpa, la fede si presenta come fiducia nella promessa e nella misericordia divina e come convinzione di essere personalmente giustificati. Verità, conoscenza, assenso, problema della struttura e della razionalità della fede, tutto passa in secondo ordine; prendono il loro posto la collera e il giudizio della croce, la remissione e la grazia. La fede è dedizione incondizionatamente fiduciosa (fiducia) al Dio incomprensibile nella sua collera e nella sua grazia, al quale non può condurre nessun procedimento razionale umano» (M. SECKLER, *Fede*, in: «Dizionario Teologico», vol. I, Brescia 1966, p. 648).

Lutero non nega affatto che la fede includa un assenso intellettuale, ma non gli attribuisce alcun valore in ordine alla salvezza: ciò che conta non è tanto la realtà oggettiva, l'*in-sé* della rivelazione cristiana, quanto piuttosto il suo significato salvifico, il *per-me*, cui si accede nella fiducia e nell'esperienza personale. La concezione luterana della fede fiduciale si prestava ad aprire la strada al soggettivismo e al misconoscimento degli elementi oggettivi e contenutistici della rivelazione. Più moderati di Lutero si dimostrano Calvino e soprattutto Melantone. Significativo è anche il fatto che il *Catechismo di Heidelberg* (1562) presenti la fede come conoscenza e come fiducia. Tralasciando gli sviluppi della teologia della fede nei teologi protestanti dei secoli seguenti, è opportuno accennare, data la loro importanza e influsso, alla concezione di K. Barth e di R. Bultmann. Barth prende le sue distanze dalla concezione soggettivistica della fede, dominante nella teologia da Schleiermacher in poi, per ricuperare il momento contenutistico e conoscitivo dell'atto di fede. La fede è per Barth conoscere (*erkennen*), riconoscere (*anerkennen*) e professare (*bekennen*) la realtà dell'opera di salvezza operata da Dio in Cristo per noi. Molto diversa è invece la posizione di Bultmann, che anche in questo si mostra coerente con la sua teologia del kerigma. Quest'ultimo, liberato da tutti gli elementi mitici di cui il NT lo avrebbe rivestito, si riduce all'annuncio gratuito col quale Dio notifica all'uomo peccatore il suo giudizio di condanna e di salvezza tramite la notizia della morte e della risurrezione di Cristo. Mediante la fede l'uomo si appropria di questo giudizio divino, riconosce la sua radicale corruzione e incapacità di salvarsi, si affida a Dio in un atteggiamento di fiducia assoluta, pervenendo così ad una esistenza autentica. La fede, in questa prospettiva, tende a diventare

puro atto di decisione e di fiducia, incurante dei suoi contenuti oggettivi e della sua giustificazione razionale.

I teologi protestanti contemporanei sostengono opinioni diverse a proposito dell'atto di fede. Alcuni continuano a sottolineare in modo esclusivo il suo aspetto fiduciale e decisionale, mentre altri riconoscono espressamente che l'assenso intellettuale, il ritener-per-vero, è in qualche modo incluso nell'atto di fede. A suffragio di quest'ultima affermazione basti la seguente citazione di W. Pannenberg: «Solo l'affidarsi incondizionatamente in Gesù e nel Dio che si rivela attraverso di lui può chiamarsi giustamente fede. Ma tale affidarsi include in sé anche un tener per vero, da cui non si può separare, e senza cui non può sussistere» (W. PANNENBERG, *Il credo e la fede dell'uomo d'oggi*, Brescia 1973, p.22).

2/ La concezione cattolica della fede

Se ne parla qui soprattutto in quanto essa si differenzia e contrappone a quella protestante. Mentre secondo quest'ultima la fede andava sempre più assumendo la fisionomia di un incontro interpersonale e fiduciale, la teologia cattolica avvertì l'urgenza di reagire al «soggettivismo» protestante accentuando l'aspetto intellettuale della fede, l'oggettività dei suoi contenuti da professare, la mediazione essenziale del magistero. Si attribuì particolare importanza all'integrità e integralità del deposito della fede, «giacché i contenuti della fede sono strettamente connessi l'un coll'altro e così legati fra loro da costituire un tutto compatto, dal quale non è possibile sottrarre alcun pezzo» (H. FRIES, *La fede contestata*, Brescia 1971, p.18). La concezione cattolica venne volentieri caratterizzata, da parte protestante, come un ritener-per-vero una dottrina, come un rapporto impersonale con la verità, un rapporto con delle cose, e non con qualcuno. Così, per citare un solo esempio, E. Brunner, il cui pensiero è sintetizzato e valutato criticamente da H. FRIES, *Il concetto cattolico di rivelazione*, in: *Mysterium Salutis*, vol. II, Brescia 1967, pp. 240-247. Se si guarda a molti manuali di teologia cattolica, l'impressione di E. Brunner e di altri non è senza fondamenti. Questi manuali lasciano l'impressione che nella rivelazione (e quindi nella fede) si tratti quasi esclusivamente di conoscenza e di un arricchimento del nostro sapere religioso rispetto al piano della verità naturalmente conoscibili. Questa tendenza della teologia cattolica, dovuta alla reazione antiprotestantica, ha avuto nel nostro secolo un ulteriore rincalzo dalla reazione contro le correnti del Modernismo che presentavano la fede come un'esperienza intuitiva e aconcettuale di Dio, dalla quale esulava ogni tipo di assenso intellettuale. Sarebbe tuttavia ingiustificato voler ritrovare una consacrazione ufficiale di certe tesi unilateralmente intellettualistiche sulla fede nel magistero, e in particolare nel Vaticano I, che pure evidenziò al massimo le proprietà oggettive e intellettuali della rivelazione e della fede (cfr. H. FRIES, *Ibidem*).

Fortunatamente ci si avvia oggi al superamento delle unilateralità confessionali e della nota contrapposizione secondo la quale la fede contenutistica in «qualcosa» sarebbe la visione cattolica della fede, mentre la fede «soggettiva» del protestantesimo sarebbe la fede in un «tu». Sia nella teologia cattolica che in quella protestante ci si orienta verso un concetto di fede ispirato dalla Bibbia e dalla tradizione (Agostino, Lutero, Pascal, ecc.) in cui predomina l'elemento personale, riscoperto anche grazie alle correnti personalistiche della filosofia del nostro secolo (K. Jaspers, M. Buber, G. Marcel, ecc.). «La struttura personale della ragione credente viene descritta fenomenologicamente, senza che il "credo in te" così accentuato venga ritenuto inconciliabile con il tradizionale "credo che...". La fede è quell'incontro fra Dio e l'uomo che produce la salvezza» (M. SECKLER, *o.c.*, p. 650). Particolarmente significativa nell'ambito cattolico è la definizione di fede, intesa come atto personale, libero e totale, data dal Vaticano II: «A Dio che si rivela è dovuta l'obbedienza della fede, con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente, prestandogli il pieno assenso dell'intelletto e della volontà, e acconsentendo liberamente alla rivelazione data da lui» (*Dei verbum*, 5. Cfr. anche *Dignitatis humanae*, 10).

III/ LA STRUTTURA DELL'ATTO DI FEDE

L'atto di fede, l'abbiamo già fatto notare, è insieme unitario e complesso. Possiamo tentare di penetrare nella struttura e nella dinamica dell'atto di fede confrontando i dati biblici con la nostra esperienza di uomini capaci di relazioni interpersonali. Gran parte dei nostri rapporti con altre persone sono infatti regolati dalla «fede». Esprimiamo questa «fede» dicendo ad un altro (un amico, un confidente, un esperto): «Io credo a te — io credo in te»,

cioè: «ho fiducia in te, nella tua persona». Questa prima affermazione ne comporta un'altra così formulabile: «io credo quanto tu dici e prometti, e accetto quanto richiedi». Già nelle relazioni umane quindi la «fede» è in primo luogo e fondamentalmente un atteggiamento col quale ci si abbandona al «tu» di un altro. Nell'età infantile ci si affida ai genitori. Più tardi ci si affida ad altre persone. Sta di fatto che nessuno può vivere senza una qualche fede o fiducia: «Senza fiducia e lealtà, almeno verso se stessi, senza affidamento, non si può vivere, non si può condurre alcun discorso, non si può neanche concludere un affare. Senza fede non c'è né comunità né amicizia né amore né vita coniugale» (H. FRIES-E. SIMONS, *Cos'è la fede?*, Bologna-Milano 1970, p. 53). La struttura della fede cristiana può essere spiegata a partire da questa comune esperienza umana. Il nocciolo della fede sta nella fiducia e nell'abbandono a Dio che salva in Cristo. Sia nell'AT che nel NT, credere significa abbandonarsi totalmente e senza riserva a Dio che si rivela e si comunica. Ciò è evidente soprattutto per chi legge l'AT nel quale il verbo *he'ĕmîn* = credere sta ad indicare l'affidamento a Dio, l'«appoggiarsi a Dio» come roccia stabile e sicura. È questo l'atteggiamento tipico dei «credenti» quali Abramo (Gn 15, 1-6, cfr. Rm 4, 18; Eb 11, 9), Gedeone (Gdc 7), Davide (1 Sam 17), ecc. In tutti gli strati dell'AT si riscontra questa fede in Dio che cammina col suo popolo e non lo abbandona (Dt 31, 6-8; Gs 1, 5. 9; Sal; 2 Mac; ecc.). Simile atteggiamento si riscontra nella predicazione dei profeti e in modo particolare nel Deutero-Isaia (40, 29-31; 43, 1; 44, 2. 23; 49, 14-16).

Osservazioni analoghe valgono per il NT come già abbiamo fatto osservare. Nella figura di Maria «che ha creduto» (Lc 1, 45) si riassume per così dire l'atteggiamento tipico del credente, che sarà teologizzato negli scritti di Paolo e di Giovanni.

Nelle relazioni umane la fede-fiducia («io credo in te») sfocia necessariamente nell'accettazione di ciò che la persona nella quale abbiamo fiducia ci dice («io credo che...», «ritengo-pervero quanto mi dici e prometti»). La fede è in tal modo anche il credere i contenuti, le affermazioni e i fatti che ci vengono proposti. Essi vengono accettati non perché se ne abbia una conoscenza oppure un'esperienza diretta, ma perché sono stati «rivelati» da colui nel quale responsabilmente riponiamo la nostra fiducia. La stessa cosa avviene nella fede teologale: il credere *in* Dio, il fidarsi di lui, comporta anche l'accettazione di ciò che egli dice, di quanto ha fatto per noi, e di quanto da noi esige. Torniamo alla Bibbia per un confronto. La fede di Israele comporta anche la conoscenza e il riconoscimento degli interventi salvifici di Dio nella storia che vengono raccontati e professati nella confessione di fede (Dt 26, 5-10; Gs 24; ecc.). Ma è soprattutto nel NT che viene accentuata questa caratteristica del credere. In esso, la conoscenza e il riconoscimento di ciò che Dio ha operato in Cristo, l'accettazione del messaggio di Cristo e del kerigma cristiano, hanno addirittura la prevalenza sull'aspetto di fiducia, senza che quest'ultimo sia cacciato nell'ombra. Già nei Sinottici, credere significa talvolta riconoscere Gesù come Messia e Inviato di Dio. Negli Atti, credere significa aderire, accettandolo come vero e reale, al kerigma cristiano. Negli scritti paolini *pistis* passa qualche volta a significare il messaggio creduto (Rm 10, 8; Gal 1, 23; ecc.). Così pure Paolo usa la costruzione verbale *pisteuein oti* (Rm 6, 8; 10, 9-10; 1 Ts 4, 14; ecc.), e non è raro riscontrare nelle sue lettere dei chiari parallelismi fra i termini *credere-conoscere, credere-professare* (1 Cor 13, 9-12; Gal 2, 20; 2 Cor 5, 7; Rm 10, 9-10; ecc.). Anche il Vangelo di Giovanni sottolinea che la fede è conoscenza, è riconoscere Cristo come Figlio di Dio inviato dal Padre per dare agli uomini la vita eterna (Gv 8, 24. 28; 10, 48; ecc.). Nel NT si riscontrano inoltre frequenti formule di professione di fede in Cristo o omologhie con le quali si confessava pubblicamente il Signore vittorioso della morte e presente nella sua comunità (1 Ts 4, 14; Rm 6, 1 ss.; 1 Cor 15, 3 ss.; 8, 5-6; Fil 2, 11; Col 2, 11-12; Gal 1, 4; 2, 20; 1 Tm 4, 1; 6, 13; 2 Tm 4, 1; 1 Pt 1, 20; 4, 4; ecc.). La ragione profonda per cui il NT insiste sul carattere conoscitivo e professabile della fede sta nel fatto che la fede cristiana ha tutta la sua ragion d'essere in quell'intervento salvifico di Dio che si è realizzato nella morte e risurrezione del Cristo. La realtà e verità di questo evento è per il cristianesimo la ragione stessa del suo essere: «Il carattere intellettuale della fede corrisponde al carattere reale del mistero di Cristo; se non si salvaguarda il primo, è impossibile salvaguardare il secondo. La fede vive della realtà del suo oggetto, che è l'intervento salvifico di Dio attraverso Cristo; se l'evento salvifico di Cristo non è reale *in se stesso*, tanto meno è reale *per me*: non è possibile viverlo come reale» (J. ALFARO, *a.c.*, p. 69).

La fede cristiana abbraccia dunque strutturalmente due componenti essenziali. Essa è un rapporto di fiducia fra Dio e l'uomo (un credere *in*, la *fides qua*) articolabile nei vari contenuti (un credere *che*, la fides *quae*). Il cristianesimo primitivo espresse la sua fede non solo dicendo «credo *in* Dio, *in* Cristo, *nello* Spirito», ma anche con delle proposizioni che rimandano ai contenuti enunciabili della fede stessa: «credo *che* Gesù Cristo è Signore, *che* è Figlio di Dio, *che* è risuscitato dai morti, *che* verrà alla fine dei tempi...».

I due aspetti sopra segnalati, personale e contenutistico, sono essenziali alla fede la quale è contemporaneamente un *credere Deo* e un *credere Deum* che manifesta se stesso come Salvatore in Cristo e per mezzo di Cristo. Priva di contenuti concreti, la fede si svuota e perde la sua identità. Priva di configurazione personale, la fede rimane un sapere senza slancio e senza vita. Con questo non si vuole lasciar intendere però che i due aspetti della fede abbiano la stessa importanza per cui sarebbero da collocare sullo stesso piano. L'aspetto personale, il *credere Deo*, è assolutamente primario come esprime bene la seguente citazione di H. Fries: «L'affermazione "io credo qualcosa" non rappresenta il modellato originario, bensì una configurazione secondaria della fede... La fede è originariamente e propriamente non un rapporto allacciato dall'uomo con le cose, con degli asserti o delle formule, bensì un rapporto fra *persone*... La fede... apre un varco di accesso alla persona. Il confidente viene a partecipare attivamente alla persona che gli si apre e rivela; condivide la sua vita, il suo pensiero, la sua scienza e conoscenza, il suo amore e la sua volontà, la tipica modalità con cui quella vede se stessa, il mondo delle cose e degli uomini. L'asserto "io credo in te — io credo a te" include necessariamente anche ogni singolo dettaglio, e precisamente nella forma seguente: io credo quanto tu dici, quanto esigi, quanto prometti. In tal modo la fede diventa anche un credere l'affermazione, una fede intesa nel senso di "ritener per vero", tutto un sistema di asserti e di principi ben determinati e concreti, che mi risultano accettabili non per mia diretta visione ed esperienza, bensì per via di rivelazione, grazie alla comunicazione fattamene da colui al quale io credo. Tuttavia, questo credere in un certo numero di "verità", di "asserti", questo credere "in qualcosa", non è un fatto isolato e slegato...; è invece un'attività circondata e sostenuta dalla persona nella quale e alla quale si crede» (H. Fries, *La fede contestata*, Brescia 1971, pp. 46-48). Ciò venne già espresso a suo tempo in modo incisivo da Tommaso d'Aquino con la celebre affermazione: «Ciò che appare principale, e in qualche modo con valore di fine, in ogni atto di fede, è la persona alla parola della quale si dà la propria adesione» (II-II, q. 11, a. 1).

Per completare il discorso sulla struttura della fede sarebbe necessario menzionare ancora la sua terza dimensione, quella ecclesiale. La fede infatti non è un'avventura solitaria e individuale: si crede assieme («*noi* crediamo»), nella comunità dei credenti che preesiste al singolo cui trasmette la fede e alla quale si viene incorporati tramite l'accettazione della fede e il battesimo. Per l'analisi dell'aspetto ecclesiale della fede siamo costretti a rimandare ad altre voci di questo «Dizionario» (*Tradizione, Magistero, Chiesa*).

IV/ IL CONTENUTO CENTRALE DELL'ATTO DI FEDE

L'atto di fede ha un contenuto che può essere formulato e professato. Materialmente, il contenuto della fede abbraccia tutto ciò che Dio ha rivelato. Ci si può domandare però se nella rivelazione si dia una verità centrale, un nucleo assolutamente primario che conferisce unità alla totalità della rivelazione stessa. Nel caso che questo nucleo esista, dovremo dire che la fede si dirige in primo luogo ad esso. Al resto si aderisce in vista di una conoscenza più piena di questo nucleo centrale. È possibile individuare il contenuto centrale della fede? Certamente, qualora si badi al punto terminale verso cui tende il disegno di Dio sull'umanità. L'AT ci mette già sulla strada giusta. Se il popolo di Israele fosse stato interrogato sulla sua fede, non avrebbe risposto con una serie di affermazioni su Dio, sul mondo, sugli uomini. Israele avrebbe risposto raccontando la sua storia nella quale aveva sperimentato concretamente la guida e la fedeltà di Jahvé che vuole salvare il suo popolo. Di fatto Israele formulò il suo «credo» in alcune «professioni di fede» che presentano la sua storia come dominata e diretta dagli interventi salvifici di Dio, tanto che il contenuto di questa storia diventa anche il tema della preghiera di Israele (Dt 26, 5-10; Gs 24, 2-13; Sal 78; 106; 135; 136; ecc.) (cfr. J. Schreiner, *Lo sviluppo del «credo» israelita*, in: Conc 2, 1966, 135-147). Alla luce delle proprie esperienze storiche Israele venne a conoscere chi fosse Jahvé: egli è colui che

elegge, colui che fa alleanza, colui che salva. L'*alleanza* costituisce nella rivelazione dell'AT il vincolo fondamentale fra Dio e il suo popolo, vincolo che trae origine dalla gratuita iniziativa divina (Gn 9, 9; 15, 18; 17, 1; Es 19; 24, 5-8; 34, 10. 27; ecc.). L'alleanza suppone quindi l'*elezione* del popolo da parte di Jahvé (Es 6, 5-7; 19; Dt 4, 37; 7, 6-8; 10, 15). L'atteggiamento di alleanza e di elezione da parte di Dio verso il suo popolo include la *misericordia* e la *fedeltà* alle promesse, e richiede dal popolo *obbedienza, fiducia* e *fedeltà*. I profeti approfondiscono il tema del rapporto fra Jahvé e il suo popolo annunciando la *nuova alleanza* salvifica (Ger 31, 31-34; Is 42, 6-9; 53, 3; 59, 21; 61, 8; Ez 36, 23-28; Os 6, 6; 10, 12; 11, 11 ss.; ecc.) che sarà instaurata dal futuro Messia (così specialmente i *Carmi* del Servo di Jahvé).

In conclusione: l'elemento centrale che dirige il progresso e conferisce unità a tutte le vicende dell'AT è il Dio Salvatore che vuole stringere un'alleanza salvifica col suo popolo, un'alleanza di cui alcuni testi della rivelazione anticotestamentaria mostrano la profondità, l'universalità e il carattere messianico.

Anche nel NT il contenuto centrale della fede non concerne un messaggio astratto ma l'irruzione salvifica di Dio nella storia umana. Gesù proclamò con le sue parole e con le sue azioni la vicinanza salvifica di Dio (Regno di Dio). Gesù fece intendere che questa vicinanza era legata alla sua persona (ad es., Mc 8, 38). Ma solo dopo la risurrezione i discepoli compresero che Gesù non era solo l'annunciatore della vicinanza di Dio, ma che in lui Dio stesso si era avvicinato agli uomini. Per questo le prime confessioni di fede postpasquali hanno un accento fortemente cristologico: il contenuto della fede è Cristo stesso (Gesù è Signore, è il Messia, è il Figlio di Dio), oppure ciò che Dio ha compiuto in Cristo per la salvezza degli uomini (Dio lo ha risuscitato dai morti, lo ha costituito Signore e Salvatore, Giudice dei vivi e dei morti, ecc.). Come si vede, il contenuto centrale della fede è la persona di Gesù, la sua azione salvifica, la sua morte e risurrezione, il suo ritorno. Per convincersene basta prendere in considerazione il kerigma primitivo, le omologhie, gli inni cristologici, ecc. (cfr. R. SCHNACKENBURG, *Cristologia del Nuovo Testamento*, in: *Mysterium Salutis*, vol. V, Brescia 1971, pp. 289-484; G. SEGALLA, *Cristologia del Nuovo Testamento*, in: G. SEGALLA-R. CANTALAMESSA-G. MOIOLI, *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, pp. 13-142; J. ALFARO, *Fides, Spes, Charitas. Adnotationes in tractatum de Virtutibus theologicis, Editio nova. Ad usum auditorum*, Roma 1968, pp. 124-162).

L'analisi del progredire storico della rivelazione mostra che il centro il quale conferisce unità alla totalità della rivelazione, e che quindi costituisce il nucleo centrale dell'adesione di fede è: Dio libera e salva l'umanità per mezzo di Cristo. «L'agire di Dio attraverso la persona e la storia di Gesù Cristo è dunque il centro della fede cristiana. Ogni predicazione posteriore è rimandata a questo centro, lo deve esplicitare e riattualizzare» (W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972, p. 109. Cfr. anche pp. 103-123). Come dice Alfaro, il contenuto centrale della fede è «Dio stesso nell'atteggiamento del dono di se stesso all'uomo nel proprio Figlio, e cioè l'amore assoluto di Dio realizzato e rivelato nell'esistenza di Cristo... La decisione fondamentale di rispondere con un "sì" all'atto salvifico di Dio nel Cristo è la fede» (J. ALFARO, *Foi et existence*, in: NRT 100, 1968, 566 s.). In base a ciò che s'è detto sin qui sul contenuto della fede si può aprire il discorso su alcuni aspetti complementari.

a)

Il contenuto centrale della fede si sviluppò sempre più nel corso dei secoli nei suoi aspetti singoli, nelle sue implicazioni e conseguenze. Ciò si deve sia alla speculazione teologica sia alle necessità della comunità cristiana (difesa della fede nei confronti dell'eresia). Con dei rischi tuttavia: «... l'unica fede minacciava così di finire sempre più in molti articoli di fede. Si può dire che a causa dei folti alberi dogmatici non si vedeva più il bosco della fede» (W. KASPER, *o.c.*, p. 111). Si può comprendere allora come questa situazione provochi ai nostri giorni una ricerca appassionata dell'unità e della semplicità del contenuto della fede, proprio perché «il contenuto della fede non è semplicemente la somma di singole proposizioni, ma un tutto strutturato secondo determinate leggi di proporzione» (W. KASPER, *o.c.*, p. 114).

Il decreto sull'Ecumenismo del Vaticano II invita espressamente a tener presente «che esiste un ordine o una "gerarchia" nelle verità della dottrina cattolica, essenso diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana» (*Unitatis redintegratio*, 11). È chiaro che questa concentrazione sull'essenziale non significa riduzione o eliminazione dei contenuti della fede stessa. «Si tratta piuttosto di rendere trasparente l'unica fede nei molti articoli di fede e di com-

prendere di nuovo ciò che è periferico partendo da ciò che è essenziale» (W. KASPER, *o.c.*, p. 113). A questo mira, tra l'altro, la ricerca attualmente in atto presso alcuni teologi di una breve confessione di fede che dovrebbe sintetizzare in modo comprensibile per gli uomini del nostro tempo l'essenziale della fede cristiana (cfr. R. BLEISTEIN, *Kurzformeln des Glaubens*, 2 voll., Würzburg 1971, e il dettagliato bollettino bibliografico curato da H. SCHMIDT, *Credere e professare in un mondo areligioso*, in: Conc 9, 1973, 359-380).

b)

La fede è nello stesso tempo atto dell'uomo e dono di Dio. Ci vogliamo limitare qui al secondo aspetto sul quale si è soffermato il magistero della chiesa sin dai primi secoli (contro il pelagianesimo e il semipelagianesimo). Non è difficile comprendere perché la fede sia dono qualora si presti attenzione ai suoi vari aspetti. La fede è appoggiarsi a Dio, fidarsi della sua parola, abbandonarsi incondizionatamente alla promessa. Ciò significa per l'uomo rinunciare a vivere esclusivamente della fiducia in se stesso, superando l'orizzonte della propria intelligenza e delle certezze mondane, per accettare come verità assoluta e come fondamento dell'esistenza Dio rivelato in Cristo, affidandosi all'amore assoluto realizzato e rivelato nella persona del Cristo. Se Dio non si apre all'uomo attirandolo a sé, il salto della fede è impossibile. Lo constatiamo anche nelle relazioni umane: la fiducia che accordiamo ad altri è già anche sempre la risposta ad una fiducia che ci è stata precedentemente accordata. Si comprende ulteriormente che la fede può nascere solo da una iniziativa divina gratuita attendendo al suo contenuto centrale: il dono assoluto di Dio Salvatore compiuto e rivelato nella morte e risurrezione del Figlio. Nella fede, in ciò che essa ha di più profondo e centrale, il credente riconosce che tutto comincia, prosegue e termina tramite il libero dono di grazia da parte di Dio che ama per primo. L'uomo può riconoscere e accettare tutto questo solo qualora Dio gli «apra il cuore» (At 16, 14) per aderire alla sua proposta.

V/ IL LUOGO DELLA FEDE

La fede è essenzialmente dono, un dono che impegna e coinvolge la libertà umana. Per questo è coessenziale alla fede che essa sia anche un atto pienamente umano, intellettualmente onesto e moralmente responsabile. Questo aspetto dell'atto di fede richiede innanzitutto, così almeno sembra a molti, che si possa trovare un punto o più punti di contatto tra fede ed esperienza umana. Col termine «luogo della fede» si intende appunto designare quella o quelle esperienze umane che possono costituire un punto di aggancio con la fede. Indubbiamente oggi vengono meno molti dei tradizionali punti di contatto tra fede ed esperienza umana. Il diffuso ateismo, l'atmosfera secolaristica e neoilluministica possono addirittura suscitare l'impressione che il mondo della fede si avvii a diventare sempre più estraneo rispetto a quello dell'esperienza umana.

La nostra ricerca di un «luogo della fede», oltre a dover fare i conti con la situazione psicologico-sociale del nostro tempo, deve necessariamente tener conto anche di una obiezione teologica: la ricerca di collegamenti tra fede ed esperienza umana non contrasta forse con la natura stessa della fede quale emerge dalla Bibbia e da tutta la tradizione cristiana? Non è forse la fede dono gratuito avente come sua unica motivazione la grazia divina? C'è chi è pronto a vedere nella situazione di estraneità della fede rispetto al mondo la sua condizione normale e originaria. Questa tesi, che presenta la fede come indifesa, ha trovato spazio soprattutto nella teologia dialettica la quale intendeva giustamente reagire contro la mondanizzazione della fede operata dalla teologia liberale. Scriveva, ad esempio, R. Bultmann: «L'uomo che vuol credere in Dio.... deve sapere di non avere in mano nulla su cui poter appoggiarsi per credere, deve avere la consapevolezza di trovarsi come librato in aria, senza poter esigere alcuna prova che gli attesti la verità della parola da cui è interpellato. La sicurezza la trova soltanto chi abdica ad ogni sicurezza...» (R. BULTMANN, cit. da H. FRIES, *La fede contestata*, *o.c.*, p. 40). Questa proposta, pur radicale e generosa nei suoi intenti, alla fin fine non fa che approfondire la spaccatura tra fede ed esperienza umana, tanto che non è affatto azzardato pensare che questa impostazione, tipica della teologia dialettica, abbia contribuito alla crisi attuale di estraniazione della fede cristiana rispetto al mondo (cfr. J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Brescia 1971, pp. 61-83). Qualora infatti non sia più possibile allacciare un ponte tra fede ed esperienza umana, il messaggio della fede sembra destinato a non essere più in grado di trovare una qualche risonanza o udienza presso gli uomini.

Il luogo odierno della fede, il punto di contat-

to fra il messaggio della fede e l'uomo contemporaneo, è il problema del senso «ultimo» della realtà, della vita, della storia. È stato giustamente fatto osservare che ogni uomo vive praticamente del suo progetto di significato, e che nessuno può esistere senza una certa risposta alla questione del senso. La questione del senso è essenziale all'uomo, anche se le modalità secondo cui essa si pone variano storicamente. Ci sono almeno tre modalità principali secondo le quali si è presentata sinora la problematica del senso. La metafisica antica e medioevale si interrogavano sul senso della realtà ricercando il fondamento ultimo dell'essere che tutto fonda. Nell'epoca moderna, nella quale il mondo viene esperito non più come realtà fissa ma come un prodotto forgiato dalle mani operose dell'uomo, la questione del senso viene posta a partire dall'uomo, dalla coscienza, dallo spirito umano. Nell'epoca contemporanea infine la questione del senso non si pone più esclusivamente a partire dalla situazione esistenziale del singolo, ma a partire dall'umanità immersa nella storia, per cui il problema del senso diventa ai nostri giorni il problema della storia e del futuro: dove va a finire la storia umana, nel vuoto oppure nel compimento? (cfr. W. KASPER, *o.c.*, pp. 37-50; J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia 1969, pp. 40 ss.). Si noti che alla questione del senso non possono rispondere né la scienza né la tecnica, le quali non sono in grado di indicare quali siano le finalità ultime e giuste. C'è poi tutta una serie di interrogativi etici, che esigono una risposta in base al senso che si attribuisce all'esistenza umana e alla storia dell'umanità: dove stanno la norma e i limiti della libertà umana? Qual'è il fondamento della inviolabile dignità di ogni uomo? Che cosa fonda il «si deve» che sta alla base delle scelte etiche? Come problemi di senso ci sono poi ancora i problemi di sempre: la morte, il dolore, la sofferenza, ecc.

Dicendo che la questione del senso dell'esistenza umana e della storia costituisce oggi il luogo della fede, non si intende introdurre Dio di contrabbando sfruttando i momenti difficili e i problemi non risolti del singolo e dell'umanità. Si tratta piuttosto di riconoscere l'esistenza di uno spazio per la fede, la quale può diventare una proposta significativa e totalizzante proprio nel settore delle decisioni fondamentali che nessun uomo è in grado di prendere senza appigliarsi ad una fede. Rimandiamo, per la documentazione, ad alcune eccellenti pagine di teologi contemporanei su questo problema (H. FRIES, *La fede contestata*, *o.c.*, pp. 254-258; 428 s.; J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, *o.c.*, pp. 40 ss.; W. KASPER, *o.c.*, pp. 37-50). Particolarmente illuminanti ci sembrano in proposito le considerazioni del filosofo-teologo francese P. Ricoeur il quale, analizzando la società contemporanea, la descrive come una società di produzione e di consumo «caratterizzata da un dominio crescente dell'uomo sui mezzi e dall'oscuramento dei suoi fini, come se la razionalità crescente dei mezzi rivelasse progressivamente l'assenza di significato». Mentre cioè da un lato cresce la programmazione razionale, dall'altro lato cresce il senso dell'assurdo, il senso di vuoto, l'assenza di destinazione e di finalità: «Noi scopriamo che gli uomini mancano certamente di giustizia, sicuramente di amore, ma più ancora di significato: non significato del lavoro, del piacere, della sessualità». Dato questo contesto, P. Ricoeur pensa che la fede cristiana possa oggi assolvere un compito indispensabile, quello di «testimoniare un significato fondamentale». L'annuncio della morte e della risurrezione di Cristo — il centro vitale della fede cristiana — è un messaggio che attesta il sovrappiù di senso sul non-senso, una sovrabbondanza di significato invece dell'assurdo: «Il cristiano è l'avversario dell'assurdo, il profeta del significato. Non per una volontà disperata, ma perché riconosce che questo senso è stato attestato negli avvenimenti che la Scrittura proclama» (P. RICOEUR, *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno*, in: AA. VV., *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, pp. 164-166). La testimonianza sopra citata, alla quale se ne potrebbero aggiungere molte altre (si veda, ad esempio, il n. 6, 1975 della rivista «Concilium» dedicato a *I giovani e l'avvenire della chiesa*), stanno ad indicare che la fede cristiana, proprio nel suo nucleo centrale di fede in Cristo Risorto, è in grado di trovare delle risonanze e delle sintonie con l'esperienza e i progetti degli uomini. Tocca a tutta quanta la teologia, e non solo alla teologia fondamentale o alla teologia della fede, cercare di stabilire delle corrispondenze tra fede cristiana ed esperienza umana, mostrando come il messaggio cristiano sia in grado di illuminare i problemi radicali implicati nell'esistenza umana e nelle relazioni dell'uomo con gli altri, col mondo, con la storia, col futuro, denunciando contemporaneamente i limiti di altre visioni che elevano la pretesa di essere comprensioni totalizzanti del reale (si vedano: J. ALFARO, *Foi et existence*, *a.c.*, pp. 566 ss.; W. KASPER, *o.c.*;

P. JACQUEMONT-J.-P. JOSSUA-B. QUELQUEJEU, *Esperienza di fede*, Assisi 1975; J. B. METZ, *Un credo per l'uomo d'oggi*. La nostra speranza, Brescia 1976. Ottimi spunti si possono trovare nelle opere di «teologia politica», «teologia della speranza», «teologia della liberazione»).

VI/ LA RAGIONEVOLEZZA DELL'ATTO DI FEDE

Dopo aver considerato la struttura formale, il contenuto essenziale e il luogo della fede, viene spontaneo domandarsi in che modo la fede si innesti nella struttura psicologica dell'uomo. È la domanda relativa alla genesi della fede e al suo sviluppo in un soggetto umano con esigenze di onestà intellettuale e di rettitudine morale nei confronti degli atti che pone, specialmente quando tali atti, come la fede, coinvolgono nelle loro scelte tutta quanta la persona umana, nel suo conoscere, nel suo volere e nel suo agire. Se nella fede l'uomo si affida in modo incondizionato a Dio che si rivela e comunica in Cristo, questo affidarsi pone necessariamente il problema della ragionevolezza della fede e della sua credibilità. La fiducia non può sussistere senza presupporre la realtà e la verità di colui di cui ci si fida e per cui ci si impegna. Ciò vale per tutti i rapporti di fiducia. Si crede a una persona qualora essa si mostri degna di fede e attendibile, fornendo dei segni, dei motivi che rendono plausibile la sua proposta, e quindi anche la ragionevolezza del nostro affidamento nei suoi confronti. Ciò vale anche per la fede teologale. Le persone che duemila anni fa credettero in Cristo giunsero alla fede progressivamente; ascoltarono le sue parole, osservarono il suo stile di vita, constatarono i segni da lui operati e il compiersi in lui delle profezie, e soprattutto furono testimoni della sua risurrezione. In base a questo insieme di fattori convergenti si resero conto che Gesù meritava fiducia, e che Dio aveva avvalorato il suo messaggio e la sua testimonianza risuscitandolo dai morti.

L'atto di fede, in quanto risposta libera e responsabile dell'uomo a Dio che si rivela, non sorge in base all'evidenza percepita del suo contenuto: in questo caso la fede si ridurrebbe ad un sapere. È essenziale invece alla fede basarsi non già sull'evidenza interna dei suoi contenuti, bensì sulla testimonianza e sull'autorità di Dio (DS 3008). La fede inoltre, così almeno sostengono molti teologi, non è neppure determinata dall'evidenza del fatto della rivelazione, poiché non si vede come in tal caso la fede potrebbe essere ancora un libero omaggio dell'uomo a Dio (DS 3035). E neppure la fede è la conclusione logica di un ragionamento. In che senso allora la teologia cattolica può comunemente parlare di «ragionevolezza» della fede? Per la teologia cattolica, dire che la fede è ragionevole significa che:

a) pur essendo la fede un atto che supera le capacità dell'uomo, essa tuttavia non è contro la ragione: non è *ex ratione*, ma neppure *sine ratione*, per usare una terminologia ricorrente al tempo del Vaticano I che dichiara l'atto di fede un *obsequium rationi consentaneum* (DS 3009);

b) l'atto di fede, essendo un atto umano libero, non può essere posto dal soggetto senza che egli si renda conto delle ragioni che rendono plausibile tale atto. La ragionevolezza della fede implica dunque che l'uomo che crede a Dio conosca in qualche modo che Dio ha parlato e lo interpella.

Dire concretamente e dettagliatamente in che modo l'assenso di fede sia ragionevole è una delle questioni più complesse della teologia della fede (si tratta della ben nota questione dell'*analysis fidei*) la quale si trova nella necessità di stabilire un rapporto fra alcune proprietà dell'atto di fede che a prima vista suonano contraddittorie (gratuità, libertà, oscurità, certezza, ecc.). La soluzione del problema della ragionevolezza della fede dipende dalla funzione che si attribuisce ai segni di credibilità. È un campo, questo, nel quale le divergenze confessionali fra cattolici e protestanti sono abbastanza acute.

La teologia protestante si interessa molto meno di quella cattolica della ragionevolezza della fede. Il fatto non è casuale: esso dipende dalla diversa impostazione del problema della grazia (rapporto natura-grazia, ragione-fede), e dai rapporti fra l'uomo e la giustificazione. I Riformatori del secolo XVI non diedero molto peso ai segni esterni della rivelazione, riconoscendo praticamente come unico segno valido la testimonianza interiore dello Spirito che certifica il credente dell'origine divina e dell'autenticità della Parola di Dio, Anche ai nostri giorni vasti settori del protestantesimo continuano ad escludere ogni giustificazione della fede di fronte alla ragione umana additando ogni tentativo di «difesa» della fede come un tradimento perpetrato nei confronti della fede stessa il cui simbolo è la croce, segno di scandalo e di follia (cfr. H. FRIES, *La fede contestata*, *o.c.*, pp. 39-40).

Per la tradizione cattolica questa concezione della fede, pur avendo in sé qualcosa di eroico e di grandioso, comporta dei tratti chiaramente fideistici con la connessa impossibilità, ai danni della fede e del credente, di rendere ragione della propria speranza (1 Pt 3, 15). Molto pericolosa si presenta questa posizione proprio per l'uomo contemporaneo che difficilmente può accettare di vivere in modo schizofrenico sul ritmo di una doppia verità, e che può facilmente soccombere alla tentazione di liberarsi dalla fede qualora quest'ultima dia adito al sospetto di essere una sovrastruttura senza alcun aggancio con l'esperienza umana e senza alcuna giustificazione di fronte alla ragione che chiede un perché. Il cattolicesimo vede legittimata la sua preoccupazione di rendere ragione della credibilità della fede dal NT stesso: esso infatti documenta l'insistenza, sia presso gli evangelisti che presso la comunità primitiva, di preoccupazioni apologetiche che si manifestano, ad esempio, nei titoli dati a Gesù, nel ricorso alle profezie dell'AT, ai miracoli, alla risurrezione, alla testimonianza oculare, ecc.

Il magistero della chiesa si è espresso sulla ragionevolezza della fede in modo particolare nel Vaticano I (DS 3009-3013; 3033 s.), di cui ricordiamo gli elementi di maggior rilievo.

a) Il concilio *definisce* il valore oggettivo dei segni esterni di credibilità e che essi sono sufficienti a produrre la certezza del fatto della rivelazione (*signa certissima, testimonium irrefragabile*). *Non definisce* che *solo* i segni esteriori siano validi, né che siano necessari per tutti senza eccezioni: venne lasciata aperta infatti la possibilità di segni puramente interni, anche se questa non è considerata la legge ordinaria (G. D. MANSI 51, 309. 310. 332).

b) Il concilio definisce che l'uomo, tramite i segni esterni, ottiene una conoscenza certa del fatto della rivelazione con un procedimento razionale (*rite probari*). Non definisce però che la prova del fatto della rivelazione sia una dimostrazione strettamente detta, cioè evidente: gli Atti del concilio affermano espressamente che si tratta di una dimostrazione «aliquo vero sensu» (G. D. MANSI 51, 245. 369). Inoltre la già citata espressione «rite probari» non significa, né in se stessa né nella terminologia dell'epoca, una dimostrazione strettamente detta. A questo si aggiunge che a partire dal secolo XIII sino al Vaticano I l'opinione più comune dei teologi negava la dimostrazione evidente del fatto della rivelazione, ammettendo unicamente un processo che approda alla certezza morale. Non consta, d'altra parte, che il Vaticano I abbia inteso condannare tale interpretazione teologica.

c) Dalle discussioni conciliari consta ancora che la formula «ad evidentem fidei christianae credibilitatem» non sta ad indicare l'evidenza stretta del fatto della rivelazione, ottenuta nel giudizio speculativo di credibilità, ma l'evidenza del giudizio pratico di credibilità: è sufficiente la certezza morale del fatto della rivelazione per cui risulti evidente che la dottrina cristiana prudentemente può e deve essere creduta (G. D. MANSI 51, 219-220. 235. 326). In altre parole: «Non si afferma l'evidenza strettamente tale del fatto della rivelazione, ma la certezza sufficiente affinché sia evidente che la religione cristiana è prudentemente credibile» (J. ALFARO, *Fides, Spes, Charitas, o.c.*, p. 385. Siamo debitori allo stesso autore per l'accurata analisi del Vaticano I che si trova alle pp. 382-385 e *passim*).

d) Non è definito che l'uomo possa giungere ad una conoscenza razionale certa del fatto della rivelazione tramite le sole forze naturali, senza l'aiuto della grazia. Il Vaticano I intende infatti parlare dell'uomo storico al quale Dio concede sussidi interni ed esterni affinché possa giungere a credere in lui (DS 3009).

Era necessario ricordare quanto s'è detto sopra per avanzare delle riserve nei confronti di una tendenza, presente in non pochi manuali di apologetica, che vorrebbe stabilire la ragionevolezza della fede cristiana tramite un procedimento strettamente razionale e dimostrativo. Indubbiamente, già lo abbiamo fatto notare, il capitolo sulla ragionevolezza della fede è uno dei più difficili e complicati della teologia. L'atto di fede, in quanto atto umano, dev'essere ragionevole e libero. Pertanto ci vogliono delle «ragioni per credere» o dei «segni di credibilità». Se mancano le ragioni per credere, l'atto di fede viene automaticamente a situarsi nell'ambito del volontaristico, delle decisioni non motivate, e si profila all'orizzonte l'ombra del fideismo.

D'altra parte, affinché sia assicurata la libertà della fede, i segni non debbono fornire una dimostrazione evidente, altrimenti la fede diventa la conclusione logica di un procedimento dimostrativo.

La soluzione di questi problemi emergenti dalla teologia dell'atto di fede che voglia evitare sia il fideismo che il razionalismo ha dato luogo a varie teorie, difficili e spesso contraddittorie nelle quali si tenta di stabilire quale rapporto intercorra tra i motivi di credibilità e il

motivo della fede (e in questo precisamente consiste la *analysis fidei*). Tali teorie, non senza qualche semplificazione, si possono ridurre a due (cfr. N. DUNAS, *Conoscere la fede*, Torino 1965, pp. 81-92).

La prima, ampiamente diffusa dai manuali di teologia, detta anche teoria *moderna* o *classica*, risale al secolo XVII. Essa vede il fatto della rivelazione come oggetto di dimostrazione scientifica appartenente, di natura sua, ai preamboli della fede: «L'evidenza naturale che nasce da questa dimostrazione genera nella mente una certezza la cui razionalità e oggettività rigorosa rappresentano lo statuto normale e, in linea di principio, universale e quindi accessibile a tutti, della credibilità» (N. DUNAS, *o.c.*, p. 82). Mentre per alcuni (come per la scuola di Innsbruck del secolo XIX) l'assenso di fede è la conclusione di un discorso, esplicito o almeno virtuale, ottenuto per via razionale a partire dall'autorità di Dio rivelante e dai segni di credibilità probanti il fatto della divina rivelazione, per altri (Pesch, Billot, ecc.) l'influsso dei segni e della ragione, nel processo della fede, termina col giudizio di credibilità col quale si ottiene una conoscenza razionale del fatto della rivelazione. A partire da tale momento l'uomo può scegliere due strade possibili: o continuare la linea razionale che lo porta alla cosiddetta «fede scientifica», oppure interrompere il procedimento razionale per appoggiarsi unicamente sull'autorità di Dio rivelante. È questa seconda alternativa che caratterizza l'atteggiamento del credente e la fede «soprannaturale», mentre la «fede scientifica» non ha alcun valore salvifico.

La seconda teoria, detta teoria *antica* anche se è modernissima in quanto ai nostri giorni riceve la maggioranza dei consensi, fu sostenuta a partire dal secolo XIII da quei teologi che attribuivano un'importanza decisiva all'illuminazione divina nell'atto di fede. Questa teoria, che vuole salvaguardare il carattere religioso dell'atto di fede sottraendolo alle norme «logiche» che gli si vorrebbero imporre, sostiene che sarebbe assurdo «voler cercare il motivo della credibilità della parola divina al di fuori di questa parola» (J. ALFARO, *Fede, motivo di*, in: *Sacramentum Mundi*, vol. III, Brescia 1975, p. 782). Ciò suppone (e la Scrittura pare favorevole a questa supposizione) che Dio attragga a sé l'uomo con la sua illuminazione in modo che egli possa trascendere la sua conoscenza naturale per entrare in relazione con il Tu divino. Il motivo ultimo della fede pertanto viene ad essere la testimonianza di Dio stesso percepita mediante l'illuminazione divina interiore (J. ALFARO, *Ibidem*, p. 783). La teoria sin qui esposta, oltre ad essere più conforme alla natura della fede, permette pure di trovare una risposta soddisfacente ai numerosi punti interrogativi sollevati dalla teoria cosiddetta moderna (ad es.: se la dimostrazione della credibilità è evidente e alla portata di tutti, come mai la fede non viene accettata da tutti come logica conseguenza? Pur supponendo che taluni possano essere in grado di seguire questa strada per giungere alla fede, si può sostenere che questa sia la via più comune? Come si spiega in particolare la fede dei semplici e di tutti coloro che giungono alla fede senza farla precedere da tanti complessi ragionamenti?).

I punti-chiave delle due teorie sopra ricordate si possono così schematizzare, seguendo i suggerimenti di N. DUNAS, *o.c.*, p. 83:

1) Nella *teoria moderna*:

a) il giudizio di credibilità procura l'evidenza del fatto della rivelazione, ritenuta necessaria prima di emettere l'atto di fede;

b) la credibilità è stabilita in base a procedimenti rigorosamente razionali e dimostrativi, facenti leva innanzitutto sui segni esterni (miracoli e profezie) percepiti tramite metodi storici, scientifici, ecc.;

c) l'oggetto formale della fede, distinto dal fatto della rivelazione, viene attinto indipendentemente dal motivo di credibilità. Per dirla in breve: il *fatto* della rivelazione si dimostra, il *contenuto* della rivelazione si crede.

2) Nella *teoria antica*:

a) vi è semplice credibilità e non evidenza del fatto della rivelazione;

b) la certezza del giudizio di credibilità è di tipo morale e prudenziale, e nel processo che vi conduce il soggetto vi è fortemente implicato con le sue disposizioni e i suoi atteggiamenti di fondo;

c) l'indagine sulla credibilità viene condotta sotto l'influsso illuminatore della grazia;

d) l'oggetto formale viene identificato col fatto della rivelazione.

Nel prendere posizione in favore dell'ultima teoria, desideriamo evidenziare le aporie che essa riscontra nella prima. La teoria moderna pecca di:

a) *intellettualismo* in quanto opera una distinzione assai discutibile tra il fatto della rivelazione (che sarebbe oggetto di dimostrazione razionale) e il contenuto (che sarebbe oggetto di fede). Ciò equivale a non curarsi del senso del messaggio rivelato, da cui si prescinde nell'accertare la ragionevolezza della fede;

b) il concetto di rivelazione sotteso alla teoria moderna è pertanto *aprioristico,* o, se si vuole, formale, come consta da molti manuali di apologetica che si limitano a definire la rivelazione come «locutio Dei attestans»;
c) il procedimento conoscitivo della credibilità è di tipo *estrinseco,* incurante del soggetto conoscente e della sua soggettività;
d) l'impostazione gnoseologica è di stampo *positivistico*: trattando i segni come «argomenti scientifici» si pretende di stabilire una dimostrazione razionale scientifica e rigorosa della credibilità secondo un modello che è applicabile tanto alle scienze naturali che alle scienze dello spirito.
La teoria antica ha invece al suo attivo diversi elementi che la rendono plausibile. Innanzitutto il modello di conoscenza da essa adoperato. Si tratta di quel tipo di conoscenza da cui sono regolate gran parte delle «certezze» su cui si fonda la nostra esistenza, certezze che, pur non ispirandosi al sapere razionalistico e fideistico, non sono tuttavia irrazionali o meno sicure. Si pensi, ad esempio, alla conoscenza e al rapporto di fiducia che intercorre tra amici e tra persone che si amano, alla percezione dei valori, e a tutte quelle conoscenze riguardo alle quali si può dire che uno «se ne intende» (la capacità diagnostica di un medico, l'abilità nel formulare un giudizio estetico, il fiuto negli affari, l'intuito psicologico nel rendersi conto di uno stato d'animo, ecc.). Particolarmente illuminante, per il nostro tentativo di comprendere la ragionevolezza della fede, è il ricorso al caso della conoscenza e del rapporto di fiducia interpersonale. Riconosciamo con certezza che una determinata persona merita fiducia attraverso ad un processo di conoscenza induttivo che si viene formando in noi sulla base di molteplici fattori convergenti (segni, parole, esperienze, osservazioni, ecc.). La certezza alla quale si perviene non è data dalla somma dei vari indizi e segni che una determinata persona ci ha fornito, e neppure tale certezza è l'applicazione al caso singolo di leggi universali. Si tratta piuttosto di una conoscenza globale che si può chiamare conoscenza per connaturalità: «L'indizio singolo, preso in sé, isolato dalla realtà piena e vitale della persona, diventa molto problematico... La conoscenza del tutto non è stata ottenuta senza la conoscenza di indizi singoli; ma essa è qualcosa di più che la somma di indizi singoli, qualcosa di più che una mera *congeries probabilitatum,* essa è una conoscenza globale e sovraconcettuale della persona che non può mai essere imbrigliata in un sistema di concetti che integri i singoli indizi presenti in questa conoscenza globale. Solo attraverso la conoscenza immediata della persona e mediante la loro integrazione nell'insieme questi motivi acquistano forza di convinzione. Ma quando questa è ottenuta, anche se il singolo segno può sembrare insufficiente all'estraneo, banale ed inefficace per colui che non è personalmente interessato, per colui ch'è personalmente implicato esso è invece pienamente sufficiente e convincente: quando uno ama, riconosce la sposa "da una sola perla della sua collana" (Ct 4, 9)» (J. TRÜTSCH, *Intelligenza teologica della fede,* in: *Mysterium Salutis,* vol. II, Brescia 1968, p. 451). Questo tipo di conoscenza globale per connaturalità presuppone una certa sensibilità e una certa capacità intuitiva, che l'esercizio è destinato a sviluppare (l'*ésprit de finesse* di Pascal!). Si presuppone inoltre un certo grado di familiarità con una determinata persona, familiarità ottenuta attraverso ad una frequentazione perseverante e appassionata. Acutamente fa osservare A. Rizzi che «la bellezza della Gioconda, il valore della verginità, la fedeltà di un amico sono inverificabili al di fuori della rispettiva connaturalità estetica, morale, intersoggettiva. Canoni estetici, norme etiche, principi psicologici possono coadiuvare una formazione alla connaturalità...; non possono sostituirla. Per chi non rifaccia quell'itinerario di vita, per chi non riviva quella storia, il giudizio di connaturalità è inverificabile» (A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo,* Roma 1972, p. 107).
Mentre la teoria moderna tratta praticamente i segni di credibilità come le minori di un sillogismo, la teoria antica tratta questi segni appunto come «segni», cioè come dei dati da interpretare che disvelano la loro densità di significato e la loro capacità di rimando oltre se stessi solo in un processo ermeneutico. I segni di una realtà spirituale (la parola, il gesto, ecc.) fanno corpo con la realtà significata la quale non può essere colta che interpretando i segni e la loro capacità espressiva. La conoscenza per segni non è quindi riconducibile al tipo di conoscenza deduttiva e sillogistica. Mentre quest'ultima passa deduttivamente dall'universale all'individuale, la conoscenza per segni, al contrario, risale induttivamente «dall'individuale percepito ad un individuale non percepito» (G. DE BROGLIE, *I segni di credibilità della rivelazione cristiana,* Catania 1965, p. 25). La conoscenza per segni, ricondotta alla conoscenza per connaturalità, è difficilmente esprimibile nella sua logica interna attraverso for-

mulazioni concettuali. Può anche succedere che il soggetto non sappia concettualizzare in modo riflesso quali elementi precisi lo abbiano portato alla certezza del suo giudizio, senza che per questo il suo giudizio sia meno sicuro o meno certo: «C'è una categoria di evidenze, che il più delle volte si trova a vivere senza sapere il perché, e non riesce dunque a giustificarsi riflessamente. La ragione è che tale evidenza s'è venuta formando attraverso l'accumulazione e l'accostarsi di evidenze minori, settoriali, particolari, che hanno gradualmente composta la figura inattesa e nuova di un oggetto complesso e insieme unitario, sfuggente e insieme innegabile. Le nostre evidenze nell'ambito delle conoscenze storico-umane presentano questa fisionomia. Nascono dalla familiarità, dalla lunga frequentazione di una persona o di un fenomeno culturale. Sono frutto di una connaturalità con l'oggetto» (A. RIZZI, *o.c.*, p. 104. Cfr. anche G. DE BROGLIE, *o.c.*, pp. 31-42).

La via attraverso alla quale giungiamo a renderci conto della ragionevolezza del nostro credere è spiegabile attraverso alla conoscenza per connaturalità sopra descritta, connaturalità ottenuta, in questo caso, partendo dai segni di credibilità della rivelazione, o meglio, da quel segno complesso e insieme unitario che è la persona di Cristo (il suo stile di vita, il suo messaggio, i suoi miracoli, il compimento in lui delle profezie, la sua risurrezione, la testimonianza dei credenti, ecc.). Il Vangelo di Giovanni indica questo itinerario per giungere alla fede: i primi discepoli incontrano Gesù, rimangono presso di lui, comprendono e credono. «Venite e vedrete» (Gv 1, 39) è la parola che Gesù rivolge ai due discepoli del Battista. «Vieni e vedi» (Gv 1, 46) è l'invito che Filippo indirizza a Natanaele.

Nella teoria antica, da noi adottata, si assegna inoltre giustamente un'importanza capitale al soggetto e alle sue disposizioni in vista di una interpretazione corretta dei segni e dell'incontro di fede con Cristo (apertura a determinati valori, disposizioni intellettuali e morali, esperienze, storia personale e comunitaria, ecc.). È stata questa la grande intuizione di M. Blondel all'inizio del nostro secolo. D'altra parte la psicologia moderna ha messo in risalto che la vita intellettuale di una persona può essere fortemente condizionata dalla sua struttura affettiva. Non è quindi sufficiente una pura considerazione «oggettiva» dei segni: l'accesso alla fede richiede sempre un lungo cammino personale di conversione. È proprio qui che si rivela la fragilità di certe apologetiche con la loro pretesa di «dimostrare» il fatto della rivelazione per via di prove storico-scientifiche (cfr. C. GEFFRÈ, *Compiti antichi e nuovi della teologia fondamentale*, in: Conc 5, 1969, 1091-1115. Cfr. anche H. BOUILLARD, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale, Le point théologique*, vol. II, Paris 1972, pp. 32-33; ID., *Logique de la foi*, Paris 1963, pp. 18-22). Il vangelo stesso presenta le persone che giungono alla fede come persone in cammino e in ricerca (Zaccheo, Nicodemo, la Samaritana, la Maddalena, ecc.). Chi si incammina verso la fede deve rifare con la stessa freschezza il cammino seguito dai primi discepoli, cercando di familiarizzarsi con i valori e le scelte fatte da Cristo per ritrovare così la sintonia e la connaturalità con lui. Tutto questo a sua volta suppone che esistano a monte delle esperienze maturate nel contatto con altri, che permettano il formarsi di una concezione positiva dell'esistenza e una fiducia nella vita accettata come valore (cfr. G. MILANESI, *I giovani di oggi di fronte al sacro: un tentativo di tipologia religiosa*, in: «Note di pastorale giovanile» luglio-agosto 1974, 26 ss.). Decisivo è anche il ruolo che la teoria antica assegna alla grazia o illuminazione divina nel processo che porta alla fede. Per fondare la certezza della fede non sono sufficienti motivi di credibilità certi. La certezza della fede infatti non sta in proporzione diretta coi motivi di credibilità in quanto tale certezza poggia immediatamente sulla testimonianza di Dio. Secondo non pochi teologi contemporanei non bisogna pensare che vi sia prima (cronologicamente) una credibilità puramente naturale, ottenuta con le sole forze della ragione senza illuminazione divina, e solo in un secondo tempo un'adesione di fede soprannaturale. I segni di credibilità infatti non sono dati in vista di una certezza «scientifica» (la cosiddetta «fede scientifica» di alcune scuole teologiche precedentemente ricordate) ottenuta per via puramente razionale. Essi, al contrario, sono fatti per condurre, tramite l'illuminazione e l'attrazione della grazia divina, ad una forma di certezza specificamente teologale. Si deve specialmente a P. Rousselot l'insistenza sul fatto che è la luce della fede che fa percepire la credibilità. Secondo Rousselot (P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*, in: RScRel 1, 1910, 241-259; 444-475; ID., *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, Ibidem 4, 1913, 1-36; 57-69) con un unico e identico atto si percepisce la credibilità della rivelazione e si crede, per cui percepire i segni della rivelazione e

atto di fede vengono a coincidere. Sempre secondo Rousselot, nell'atto di fede e nel giudizio di credibilità si verifica un condizionamento reciproco tra la percezione dei segni e l'amore: percepiamo la credibilità perché amiamo Dio, e amiamo Dio alla luce di ciò che percepiamo tramite i segni della sua rivelazione. L'amore suscita la facoltà di conoscere, e la conoscenza legittima l'amore. A chi gli obiettava che la sua teologia della fede cadeva in un circolo vizioso e alla fine si risolveva in una opzione fideistica, Rousselot rispondeva che il giudizio di credibilità, necessario per garantire la ragionevolezza della fede, non era *anteriore* cronologicamente alla fede, ma *interiore* alla fede stessa. Inoltre, la percezione guidata dall'amore è ragionevole perché si tratta dell'amore dell'Essere, di Dio in quanto attrae l'uomo come suo fine ultimo.

Non mancano oggi tentativi profondamente innovatori di impostare il problema della ragionevolezza della fede, come quelli della «teologia estetica» di von Balthasar e della «teologia politica» di Metz e altri. Vi abbiamo accennato nella voce «Teologia fondamentale» di questo «Dizionario». Ad essa rimandiamo pertanto il lettore.

BIBLIOGRAFIA

1/

Numerosi sono i Dizionari biblici e teologici in cui si può trovare la voce «fede». Segnaliamo: S. HARENT, *Croyance*, in: DTC, vol. III, Paris 1911, 2364-2396; ID., *Foi*, Ibidem, vol. VI, Paris 1920, 55-514; P. ANTOINE, *Foi*, in: DBS, Paris 1938, 276-310; R. SCHNACKENBURG-J. TRUTSCH-W. PANNENBERG-H. SCHUSTER-G. KRAUTWING, *Glaube*, in: LThK, vol. IV, Freiburg i. Br, 1960², 913-931; A. WEISER-R. BULTMANN, *Pisteuo*, in: GLNT, vol. X, Brescia 1975, 337-488; F. BAUMGAERTEL-H. BRAUN, *Glaube*, II, in: RGG, Tübingen 1958³, 1588-1611; A. LIEGE, *Foi*, in: Cath IV, 1378-1397; A. DE BOVIS, *Foi*, in: DSpir V, 529-603; J. ALFARO, *Fede*, in: *Sacramentum Mundi*, vol. III, Brescia 1975, 729-750; ID., *Fede, Motivo di, Ibidem*, vol. III, 779-783; M. SECKLER, *Fede*, in: DT, I, Brescia 1966, 637-661; D. TETTAMANZI, *Fede*, in: DETM Roma 1974³, 412-434; C. MOLARI, *Fede*, in: «Dizionario teologico», Assisi 1974, 256-265; A. QUERALT, *Fede*, in: «Enciclopedia della Bibbia», vol. III, Torino-Leumann 1970, 309-320.

2/

Numerosi sono pure monografie e articoli sul concetto di fede nella Bibbia. Segnaliamo: J. ALFARO, *Fides in terminologia biblica*, in Greg 42, 1961, 463-505; A. GELIN, *La foi dans l'Ancient Testament*, in: Lum Vit 22, 1955, 7-18; H. WILDBERGER, *«Glauben» im Alten Testament*, in: ZTK 65, 1968, 129-159; E. PFEIFFER, *Glaube im Alten Testament*, in: ZAW 71, 1959, 151-164; S. VIRGULIN, *La «fede» nel profeta Isaia*, Milano 1960; P. MICHALON, *La foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu selon l'Ancient Testament*, in: NRT 85, 1953, 587-600; J. PFAMMATTER, *La fede secondo la Sacra Scrittura*, in: *Mysterium Salutis*, vol. II, Brescia 1968, pp. 377-403; J. HEIJKE, *La fede nella Bibbia*, Bari 1971; E. GALBIATI, *La fede nei personaggi della Bibbia*, Milano 1969; J. DUPLACY, *D'où vient l'importance centrale de la foi dans le NT?*, in: *Sacra Pagina*, vol. II, Paris 1959, pp. 430-439; P. BENOIT, *La fede nei Vangeli sinottici*, in: *Esegesi e Teologia*, vol. I, Roma 1964, pp. 139-162; E.O' CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels*, London 1961; D. MOLLAT, *La foi dans le quatrième évangile*, in: LV 22, 1955, 515-531; A. DE COURTRAY, *La conception johannique de la foi*, in: NRT 91, 1959, 561-577; A. VANHOYE, *Notre foi, oevre divine, d'après le quatrième évangile*, in: NRT 96, 1964, 337-354; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965, pp. 161-206; I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi*, in: Bib 40, 1959, 12-69; F.M. BRAUN, *L'accueil de la foi selon St. Jean*, in: VSa 92, 1955, 344-363; M.É. BOISMARD, *La foi selon Saint Paul*, in: LV 22, 1955, 65-76; H. LJUNGMAN, *Pistis. A Study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use*, Lund 1964; A.W. BARTSCH, *The Concept of the Faith in Paul's Letter to the Romans*, in: BiRes 13, 1968, 41-53; O. KUSS, *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen*, in: *Auslegung und Verkündigung*, vol. I, Regensburg 1963, pp. 187-212; R. SCHNACKENBURG, *L'esistenza cristiana secondo il NT*, Modena 1972, pp. 51-71.

3/

Per la storia del problema dell'atto di fede si rimanda all'opera classica di R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958³. Ispirato all'opera dell'Aubert è N. PEDERZINI, *L'atto di fede*, Roma 1960. La teologia della fede nei suoi sviluppi è brevemente delineata da J. TRÜTSCH, *Linee dello sviluppo del dogma e della teologia*, in: *Mysterium Salutis*, vol. II, Brescia 1968, pp. 405-510.

4/

Per l'impostazione scolastica si vedano i trattati classici, tra i quali segnaliamo: C. PESCH, *De Virtutibus theologicis*, Freiburg i. Br. 1922; L. BILLOT, *De Virtutibus infusis*, Roma 1928; H. VIGNON, *De Virtutibus et Donis vitae supernaturalis*, Roma 1953; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Virtutibus theologicis*, Roma 1948. Fra i trattati profondamente rinnovatori della teologia della fede segnaliamo: G. DE BROGLIE, *Pour une théorie rationelle de l'acte de foi*, (Ad usum auditorum), Paris 1955; J. ALFARO, *Fides, Spes, Charitas*. Adnotationes in Tractatum de Virtutibus theologicis (Ad usum auditorum), Roma 1968.

5/
Indichiamo alcuni studi e articoli monografici sulla fede che presentano un particolare interesse: J. MOUROUX, *Io credo in te*, Brescia 1950; J. PIEPER, *Sulla fede*, Brescia 1963; M.-L. GUERRARD DES LAURIERS, *Dimensions de la foi*, 2 voll., Paris 1952; N. DUNAS, *Conoscere la fede*, Torino 1965; L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, Paris-Bruges 1969; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Brescia 1972; G. DE BROGLIE, *I segni di credibilità della rivelazione cristiana*, Catania 1965; A. BARS, *Introduction à la foi*, Paris 1963; H. FRIES, *La fede contestata*, Brescia 1971; S. MAGGIOLINI, *Riflessioni sulla fede*, Brescia 1967; A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo*, Roma 1972 (la parte introduttoria); H. BOUILLARD, *Logique de la foi*, Paris 1964; ID., *L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale*, in: Conc (ed fr.) 1, 1965, 83-92; J. ALFARO, *La fede come dedizione personale dell'uomo a Dio e come accettazione del messaggio cristiano*, in: Conc 3, 1967, 66-79; C. COLOMBO, *Il problema della fede*, in: ScuolC 74, 1946, 292-313.

6/
Le opere seguenti potranno essere di aiuto per fare il punto della situazione odierna in cui il credente si trova a vivere la sua fede: J.B. METZ, *L'incroyance, problème théologique*, in: Conc (ed. fr.) 1, 1965, 63-81; A. DONDEYNE, *La fede in ascolto del mondo*, Assisi 1966; L. DEWART, *Il futuro della fede*, Brescia 1968; M. BELLET, *La crisi della fede*, Roma 1971; G. CRESPY, *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris 1970; J. GRITTI, *Foi et nouvelles sciences de l'homme*, Paris 1972; J.C. LOEW-G.M. COTTIER, *Dinamismo della fede e incredulità*, Brescia 1965; G. DE ROSA, *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione*, Roma 1970; J. GUITTON, *Le difficoltà della fede*, Torino 1961; A. LÄPPLE, *La fede ha ancora un futuro?*, Modena 1971; J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Brescia 1971; R. BLEISTEIN, *La gioventù di oggi e la fede di domani*, Cassano-Bari 1975; M. BELLET, *Ceux qui perdent la foi*, Paris 1965; M. THURIAN, *La foi en crise*, Taizé 1968.

7/
Opere divulgative: X. LA BONNARDIERE, *Intelligenza della fede*, Milano 1965; E. JOLY, *Che significa credere?*, Catania 1964; J. COVENTRY, *Teologia della fede*, Catania 1969; G. GARRONE, *Lezioni sulla fede*, Brescia 1967; A. DE BOVIS, *Vivere della fede*, Torino 1968; R. GUARDINI, *La vita della fede*, Brescia 1965; F. ARDUSSO, *Che cosa è fede*, in: «Note di pastorale giovanile» 8, 1974, 9/10, 30-53; K. RAHNER, *Io credo in Gesù Cristo*, Brescia 1969; J. THOMAS, *Credere al vero Dio*, Brescia 1976; J.B. METZ, *Un credo per l'uomo d'oggi*. La nostra speranza, Brescia 1976; P. WESSELING, *Problemi di fede nei giovani*, Torino 1967; G. BARRA, *Come presentare la fede ai giovani d'oggi*, Torino 1969; J.-C. BARREAU, *La «ri-conoscenza» o cos'è la fede*, Torino 1970; P. JAQUEMONT-J. P. JOSSUA-B. QUELQUEJEU, *Esperienza di fede*, Assisi 1974; H. FRIES-E. SIMONS, *Cos'è la fede?* Comprensione della fede in un mondo secolarizzato, Bologna-Milano 1970; F. VARILLON, *Compendio della fede cattolica per gli anni '70*, Torino 1968; H.U. VON BALTHASAR, *Chi è il cristiano?*, Brescia 1968; A. MANARANCHE, *Io credo in Gesù Cristo oggi*, Brescia 1970; AA.VV., *Credere perché?*, Bologna 1976.

FENOMENOLOGIA

PAOLO VALORI

I/ INTRODUZIONE. - II/ I PUNTI CHIAVE DELLA FENOMENOLOGIA. - III/ STORIA DEL MOVIMENTO. E. HUSSERL E LE ORIGINI DELLA FENOMENOLOGIA. - IV/ STORIA DEL MOVIMENTO. LA FENOMENOLOGIA POST-HUSSERLIANA. - V/ CAPISALDI TEORETICI DELLA FENOMENOLOGIA. - VI/ FENOMENOLOGIA E RELIGIONE. - VII/ FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA.

I/ INTRODUZIONE

Il termine *fenomenologia*, già usato in varie accezioni nel corso della storia della filosofia — si pensi soprattutto a Kant ed Hegel — designa oggi principalmente quel movimento filosofico che, nato in Germania all'inizio del secolo XX per opera di E. Husserl, è stato poi continuato dai suoi discepoli M. Scheler, N. Hartmann, E. Stein, H. Conrad Martius, A. Reinach ed altri. Nella cultura contemporanea si possono annoverare tra i suoi esponenti più rappresentativi: P. Ricoeur, E. Levinas, A. T. Tymieniecka...

Dopo aver esposto i capisaldi teoretici di questa corrente filosofica cercheremo di vedere gli influssi che essa ha esercitato e tuttora esercita nel pensiero odierno, specie nella filosofia della religione e nella stessa teologia sia protestante che cattolica.

II/ I PUNTI CHIAVE DELLA FENOMENOLOGIA

Nella sua direttiva teoretica fondamentale, la fenomenologia vuole essere soprattutto un tentativo di attingere le «cose stesse» (secondo il famoso motto husserliano *zu den Sachen selbst*!) cioè la realtà in tutta la sua purezza, senza lasciarsi fuorviare da idoli o pregiudizi di qualsiasi sorta. Essa nasce quindi dalla esigenza di *descrivere l'esperienza* come essa si dà ma anche nei limiti in cui si dà. La *autodonazione* (*Selbstgegebenheit*) del fenomeno è quindi il criterio fondamentale ed originario della verità, oltre il quale non si può andare. La fenomenologia si oppone quindi sia all'empirismo, specie a quello psicologistico, in quanto esso decurta la ricchezza dell'esperienza totale restringendola nell'ambito dei dati sensoriali; sia al razionalismo e all'idealismo, i quali costruiscono *sistemi logici* per tentare di ingabbiare la realtà entro schemi precostituiti ma privi di fondamento. Positivamente, la fenomenologia propugna una metodologia intuitiva in cui il *vissuto* (*Erlebnis*) della coscienza sveli tutto il contenuto che gli appartiene. La fenomenologia è quindi, secondo il suo etimo, la scienza che studia il *significato* (*logos*) dell'*essere che si manifesta* (*fainómenon*).

III/ STORIA DEL MOVIMENTO. E. HUSSERL E LE ORIGINI DELLA FENOMENOLOGIA

Se questi sono i cardini teorici della fenomenologia è importante, per la sua comprensione, conoscere anche la sua genesi storica e i suoi sviluppi ulteriori.

Il movimento fenomenologico nacque, come si è detto, per opera di E. Husserl, che ne trasse la prima ispirazione dalle lezioni di F. Brentano a Vienna, alla fine del secolo XIX. La prima opera di HUSSERL è la *Philosophie der Arithmetik* (*Filosofia della Aritmetica*) del 1891. In essa l'Autore cerca di spiegare il numero come effetto di un atto psicologico — quello del *sommare* — da parte della coscienza. Gli influssi dello psicologismo brentaniano sono ancora forti, ma già si nota una accentuazione del carattere dinamico e attivo dell'Io nella costituzione dei significati.

Un cambiamento di rotta si ha, nel 1900, con la pubblicazione delle *Logische Untersuchungen* (*Ricerche Logiche*). In questa opera Husserl si distanzia nettamente dal positivismo e dall'empirismo e difende, contro di essi, in maniera polemica, l'esistenza di giudizi logici assoluti irriducibili ai *fatti* psichici. Nasce così l'idea chiave di tutta la fenomenologia: non esiste soggettività che non dica relazione intenzionale ad un correlato oggettivo (contro l'idealismo empiristico o trascendentale) mentre viceversa non esiste una oggettività che non dica relazione al polo originario della coscienza (contro il materialismo e il realismo ingenuo). Il contenuto oggettivo è sempre costituito dalla coscienza, è un vissuto *di* e *per* una coscienza. Il significato viene anche detto *essenza* o *eidos* in quanto trascende il piano degli accadimenti psichici. Tale *essenza* si distingue però dalla idea platonica in quanto non dice una realtà metafisica fuori dell'uomo ma sempre un fenomeno per l'io che l'appercepisce.

Questa filosofia che sembra, per certi aspetti, un ritorno al realismo e, come tale, viene anche interpretato dai discepoli della scuola che si era formata intorno al Maestro di Friburgo, subisce una nuova svolta, nel 1913, con la comparsa delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (*Idee per una fenomenologia pura*). Quest'opera segna la nascita vera e propria della fenomenologia come filosofia originale ed autonoma dalle altre correnti. I precedenti metodologici vi vengono approfonditi attraverso una risoluta *messa tra parentesi* della realtà *naturale*. La *tesi* della esistenza *ontica* del mondo viene sospesa attraverso l'*epoché*, operazione classica della fenomenologia che non nega il mondo ma solo lo considera come il correlato della Coscienza pura trascendentale. I due poli, soggettivo (noesi) e oggettivo (noema) sono legati da una operazione intenzionale.

I discepoli rimasero sorpresi da quella che ritenevano una *svolta idealistica* nella filosofia husserliana; in realtà l'*epoché* non voleva essere una caduta in una metafisica della interiorità, ma solo la radicalizzazione dei presupposti fenomenologici (assenza di pregiudizi, intuizione pura, fedeltà ai dati ecc.) che erano già stati tematizzati.

Il momento interiorista si rafforza nelle ultime due opere pubblicate integralmente durante la vita di Husserl, cioè la *Formale und transzendentale Logik* (*Logica formale e trascendentale*) del 1929 e le *Méditations cartésiennes* (*Meditazioni cartesiane*) del 1931. In quest'ultima la formula *ego cogito cogitatum qua cogitatum* assurge a rango di «condizione prima» esplicativa della realtà. L'Io Assoluto, così raggiunto, non si confonde però, nella concezione husserliana, con lo Spirito panteistico dell'Idealismo

classico (da Hegel a Gentile) ma si identifica con la concreta comunità delle *monadi* personali, in quanto essa è *donatrice di senso*.
Dopo le *Meditazioni cartesiane* la fenomenologia di Husserl subisce infine un'ultima svolta. L'ultima opera di Husserl, la *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*), pubblicata parzialmente nel 1936, sviluppa il tema della *Lebenswelt* (*mondo della vita*). Essa è il *vissuto originario esistenziale*, ignorato o malcompreso sia dal positivismo scientistico sia dall'idealismo. Solo il ritorno a questo substrato *precategoriale*, al di là e al di sopra di ogni costruzione logica e di ogni *riduzione* empirica, potrà rimediare all'attuale profonda crisi delle scienze e delle filosofie europee, che hanno fatto indubbie scoperte, ma hanno anche perduto il senso di un autentico umanesimo. In quest'ultima opera appare abbastanza palese l'influsso dell'assistente e discepolo di Husserl, M. Heidegger, e quindi l'accentuazione del momento esistenzialistico della fenomenologia.
Questo l'itinerario speculativo, un pò tortuoso se si vuole, seguito dal fondatore della fenomenologia. In realtà esso indica, al di là delle movenze cangianti superficiali, una notevole continuità di interessi ed intenti sostanziali. Da essi trarrà origine un movimento di idee che influenzerà larga parte del pensiero contemporaneo.
Vediamo in che modo.

IV/ STORIA DEL MOVIMENTO. LA FENOMENOLOGIA POST-HUSSERLIANA

I motivi teoretici che abbiamo descritto dimostrarono la loro fecondità prima all'interno della stessa scuola husserliana, poi all'esterno di essa. Sembra che, in questo raggio di influenza, i motivi più operanti ed efficaci siano stati quelli metodologici: una procedura di ricerca filosofica cioè lontana dallo scientismo psicologistico come dal formalismo neokantiano e dall'idealismo razionalistico. E, positivamente, l'adozione di una attitudine *visiva*, intuitiva della esperienza pura, senza presupposti o *idoli* di qualsiasi specie.
In questa dimensione riveste una eccezionale importanza l'opera di Max Scheler, che è l'applicazione del metodo husserliano alla sfera dei valori pratico-emozionali. Come è noto, è attraverso M. Scheler che la fenomenologia ha esercitato il suo influsso maggiore nel campo della filosofia morale, della filosofia della religione e della stessa teologia. In Scheler, infatti, la *Wesensschau* (*visione delle essenze*) husserliana diviene la via di accesso ad un mondo di valori inattingibili al senso e all'intelletto e raggiungibili soltanto da una intuizione *sui generis*, analoga alle pascaliane *raisons du coeur*. Tale intuizione non è un fatto sentimentale empirico (come ad es. gli accadimenti psicologici dell'ira, odio, simpatia, antipatia, eccetera...), né, tanto meno, una forma a priori della ragione formale autonoma in senso kantiano, ma la capacità intenzionale di attingere le strutture assiologiche oggettive, a priori e *materiali* del mondo morale. È così possibile fondare una *etica materiale dei valori*, tra cui, fondamentali, quelli del *Sacro* (valori religiosi) e quelli della libera scelta secondo una gerarchia *retta* (valori morali).
Il metodo scheleriano di inchiesta intorno al fenomeno religioso ha ispirato, come è noto, alcuni tra i più notevoli saggi di fenomenologia della esperienza religiosa: basti pensare a R. OTTO con il suo *Das Heilige* (*il Sacro*) del 1917, e a G. VAN DER LEEUW, con la sua *Phänomenologie der Religion* (*Fenomenologia della religione*), del 1933. Ma la fenomenologia doveva conoscere la sua maggiore affermazione con la subitanea esplosione della filosofia esistenziale di cui la fenomenologia veniva quasi a costituire il preambolo metodologico.
Il punto di incontro tra fenomenologia ed esistenzialismo è stato M. Heidegger, discepolo, assistente e, per certi aspetti, anche, collega di ricerca di Husserl. Heidegger e, in genere, l'esistenzialismo, assumono dalla fenomenologia i seguenti canoni metodologici:
1) L'idea della *verità* non come coerenza logica dei termini del giudizio (razionalismo) o come rispecchiamento positivistico delle *cose*, ma come *alètheia*, svelamento, *non-nascondimento* dell'essere.
2) La terza via tra scientismo e idealismo, oggettivismo e soggettivismo, realismo ingenuo ed immanentismo coscienziale.
3) La convinzione che le esperienze più profonde dell'uomo, specie quelle morali e religiose sono prima *vissute* che descritte empiricamente o pensate riflessamente e non sono quindi di per sé oggetto né della scienza positiva né della logica formale, ma soltanto della ermeneutica esistenziale.
4) La filosofia quindi possiede una sua specificità propria irriducibile sia alla constatazione fattuale sia alle tautologie formali. La filoso-

fia è la problematizzazione radicale della esistenza umana.
Motivi del genere si ritrovano in tutto l'esistenzialismo contemporaneo. Si pensi, oltre ad Heidegger, a Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Ricoeur ecc.
La fenomenologia oggi (cfr. il nostro articolo: *A che punto è la fenomenologia?*, in: Greg 55, 1974, 2, 593 ss.) mantiene una notevole efficacia di stimolo e di orientamento nella ricerca filosofica.
Anzi, passata una certa moda esistenzialistica, che aveva fatto quasi perdere la rigorosità metodologica di E. Husserl, cadendo in un esoterismo allusivo e mistico-lirico, essa tende a ritornare a quegli intenti di ricerca pura e disinteressata che avevano caratterizzato le sue origini. In questo orientamento si ritrovano alcuni tra i più notevoli rappresentanti della fenomenologia odierna, come P. Ricoeur, E. Levinas, G. Brand, G. Funk, ecc. Anche la più importante Società Internazionale di Fenomenologia, la *International Husserl and Phenomenological Research Society* che ha sede negli Stati Uniti e pubblica gli «Analecta husserliana, The Yearbook of Phenomenological Research, edited by Anna-Teresa Tymieniecka», accetta i criteri ispiratori sovramenzionati.

V/ CAPISALDI TEORETICI DELLA FENOMENOLOGIA

Dopo aver delineato brevemente la storia del movimento fenomenologico è opportuno forse riassumere i suoi spunti teoretici più caratterizzanti che si ritrovano sostanzialmente invariati in tutti gli autori surriferiti. Come si è visto dunque:
1) La fenomenologia è soprattutto un metodo di ricerca filosofica che vuole andare «alle cose stesse» e cioè (negativamente) evitare ogni presupposto che consideri dogmatico ed ingiustificato (per es. il naturalismo, positivismo, scientismo, matematismo, idealismo, razionalismo ecc.) e (positivamente) *vedere* l'oggetto della esperienza così come si dà ma anche nei limiti in cui si dà. Né ipostasi dei concetti dunque, né riduzionismo positivista. Questa descrizione pura e neutrale dell'oggetto è, secondo Husserl, il «principio di tutti i principii» e, a mio parere, *l'anima* di tutta la fenomenologia. Nessuna teoria o riflessione o sistema può trarre la sua validità e giustificazione se non dai dati originari. Nessun ragionamento potrà mai sostituire la fedele adesione ai *vissuti* della coscienza.
In siffatta raffinatezza di indagine ermeneutica sta una delle maggiori attrattive del metodo husserliano, modello di serietà e coscienziosità.
2) D'altra parte questo *intuire*, come si è visto, è sempre l'intuire di una coscienza. È un atto con il quale il soggetto si rivolge *intenzionalmente*, secondo modalità diverse (percettive, immaginative, razionali, volitive, sentimentali, valutative ecc.) verso l'oggetto. È questo il secondo punto irrinunciabile della fenomenologia. Infatti in ciò l'analisi intenzionale si distingue dalla osservazione empirica delle scienze positive. Mentre queste, compresa la psicologia sperimentale, considerano l'oggetto senza il soggetto, il metodo fenomenologico ci dà la consapevolezza che l'oggettività è costituita da un progetto intenzionale della soggettività. Da ciò il filosofare trae la sua specificità e il suo significato.
3) *L'epoché*. Essa come si è visto, costituisce la radicalizzazione coerente dei passaggi precedenti. *L'epoché*, cioè la «messa tra parentesi della esistenza del modo naturale» significa in sostanza questo: mentre l'uomo della strada, e anche lo scienziato, considera la coscienza come *parte del mondo, cosa del mondo*, il filosofo muta questo atteggiamento esistenziale considerando il mondo come *correlato* della coscienza. Si tratta di un *decollo* dal mondo naturale, di una «conversione dello sguardo», di un «cambiamento di segno» da parte del ricercatore. È solo attraverso l'*epoché* che posso non soltanto descrivere dall'esterno un fatto empirico ma *viverne* autenticamente il significato e il valore. Per stare al tema che più ci interessa, è solo attraverso l'*epoché* che si può distinguere la scienza, storia, psicologia, sociologia ecc. della religione (descrizione empirica del fatto religioso) dalla fenomenologia della religione. Lo stesso può dirsi rispetto alle *scienze morali* o *umane* (psicologia sperimentale, psicanalisi, sociologia, etnologia, antropologia culturale, analisi linguistica ecc.) in quanto distinte dalla fenomenologia della vita morale.

VI/ FENOMENOLOGIA E RELIGIONE

E veniamo così al tema forse più interessante in un dizionario teologico: la relazione cioè tra fenomenologia e religione. Come si è visto, il metodo fenomenologico è di grande importanza per lo studio della esperienza religiosa. Abbiamo già accennato ai famosi studi di R. Otto e G. van der Leeuw, che hanno appunto tenta-

to l'applicazione di quella procedura al fatto religioso. È vero d'altra parte, che l'accezione del termine «fenomenologia della esperienza religiosa» non risulta sempre, nei diversi autori, chiara ed univoca.
Come ben nota MARIASUSAI DHAVAMONY, nel suo saggio *Phenomenology of Religion: appellation and methodology*, in: «The Heythrop Journal» XVII, 1976, 64-67, il termine oscilla spesso tra una *analisi storica comparata* dei fenomeni religiosi — rifiutando ogni ricerca di essenze transistoriche, accusata di platonismo — e una *filosofia della religione* che vuole attingere il fondamento ultimo della esperienza religiosa, prescindendo dalle sue manifestazioni fattuali.
Tra questi due estremi noi preferiamo rimanere fedeli al significato husserliano di fenomenologia, l'unico, ci sembra, che possa conservare alla parola una sua accezione precisa. In questo senso husserliano e scheleriano la fenomenologia della religione *non è* la descrizione empirica dei dati esterni concernenti la vita religiosa (atti del culto, tipologia della preghiera, riti, sacrifici, liturgie ecc.) — tutto ciò è oggetto della scienza della religione (storia, psicologia, sociologia ecc.); non è neppure, d'altra parte, una metafisica del Fondamento Ultimo della religione (il Divino in sé, l'esistenza e la natura di Dio, il rapporto ontologico tra creatura e Creatore ecc.) — oggetto propriamente della filosofia della religione; ma è la *descrizione pura del significato del fenomeno religioso*, vissuto nella coscienza umana. In altre parole la fenomenologia vuole penetrare la *struttura intelligibile* del fenomeno religioso (preghiera, adorazione, contemplazione, sacrificio, culto, rito ecc.) così come è intenzionata dalla soggettività del ricercatore e partecipata intersoggettivamente dalla comunità. Tale investigazione presuppone dunque una certa *empatia* o *partecipazione affettiva* del ricercatore al fenomeno in questione.
Le strutture intelligibili sovramenzionate sono senza dubbio anche condizionate storicamente e culturalmente ma trascendono quei condizionamenti stessi in quanto sono a) in certo modo *invariabili* di fronte alle circostanze temporali e locali; b) sono vissute interiormente ed esistenzialmente, non soltanto descritte dal di fuori, come meri accadimenti fattuali. Così ad es. l'atteggiamento di timore e di fascino di fronte al *tremendum* e al *numinosum*, come è descritto da R. Otto, si ritrova in ogni esperienza religiosa, intesa quale relazione vissuta dell'uomo al *Ganz Anderes* (*Tutt'Altro*) trascendente l'io e il mondo.
Non possiamo trattare ampiamente questo tema — della fenomenologia dell'esperienza religiosa — che trova più convenientemente altrove, nella voce *Fenomenologia della religione*, la sua collocazione autonoma. Non si poteva d'altra parte evitare di accennare al ruolo rivoluzionario che il metodo fenomenologico ha svolto nel campo degli studi delle discipline religiose.

VII/ FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA

Da tutto ciò che è stato detto sin qui, appare chiara quale sia la nostra posizione, condivisa del resto largamente dagli studiosi, circa i rapporti tra fenomenologia e teologia.
La fenomenologia in quanto tale non può toccare l'ambito della teologia, intesa sia come teologia propriamente detta (= la riflessione sulla Rivelazione cristiana), sia come *theologia naturalis* (= la speculazione metafisica razionale sulla esistenza e natura di Dio).
Essendo costituzionalmente e volendo rimanere un metodo di ricerca che ha come oggetto l'esperienza umana in quanto si disvela originariamente allo sguardo del ricercatore, essa non può attingere i Dogmi che sono, per definizione, conosciuti solo per Fede, e neppure le verità metafisiche che richiedono un passaggio di inferenza — dall'effetto alla Causa — trascendente l'intuizione diretta.
A nostro avviso dunque la fenomenologia husserliana, e anche posthusserliana, fedele ai suoi canoni metodologici, non è una metafisica e non può esserlo senza tradire la sua più genuina ispirazione. Essa è soltanto il primo passo, necessario, ma non sufficiente, della conoscenza filosofica; e tale deve rimanere per essere coerente a se stessa. D'altra parte questo primo passo non ne esclude altri, che però debbono usare metodi e strumenti diversi. Si potrebbe dire anche di più. *La fenomenologia si apre al problema ontologico-metafisico ma non può non fermarsi dinanzi a quella soglia.* Così, per es., l'affermazione di un valore morale trascendente i suoi condizionamenti empirici e in via di progressiva consapevolizzazione durante la storia della umanità (cfr. per es., *Inediti husserliani sulla teleologia della storia*, tradotti e pubblicati a cura di P. VALORI in: «Archivio di Filosofia», 1954, 165-175) sembra indicare l'esigenza di un *Telos Ultimo* distinto dall'uomo stesso. E l'affermazione ben netta della persona nella intersoggettività pone il problema del

fondamento ontologico di tale valore della persona.
Il metodo fenomenologico perciò ha avuto una notevole importanza nel risuscitare il problema ontologico — si pensi ad es. ad Heidegger — e nell'indicare — pur evitando ogni costruzione sistematica — una nuova ontologia di tipo esistenziale, fondata più sui vissuti precategoriali che su concetti logici o entità naturali-cosmologiche.
Il metodo fenomenologico in questo senso ha influito anche sulla teologia teorica di tipo esistenziale, per es. di un Bultmann e di tutta la sua scuola. Senza la fenomenologia sarebbe impossibile comprendere l'interpretazione esistenziale-antropologica della Rivelazione biblica, così come viene spesso attuata dalla teologia più recente (Guardini, Rahner, Ricoeur ecc.). Tutto ciò vien detto senza entrare in una valutazione critica — che sarebbe qui fuori luogo — intorno ai meriti e ai difetti di tale ermeneutica.
Anche il personalismo morale di alcuni filosofi e teologi attuali (Mounier, Böckle, Häring...) sarebbe difficilmente concepibile senza la fenomenologia.
Anche nella teologia, dunque, la fenomenologia, iniziata da Husserl, costituisce uno degli strumenti culturali più importanti per la comprensione del dibattito in corso nel pensiero odierno.

BIBLIOGRAFIA

Nell'immensa produzione internazionale riguardante il metodo fenomenologico ricordiamo solo le opere che ci sembrano più essenziali. Perciò, oltre ai lavori originari, già citati, di E. Husserl e M. Scheler indichiamo i seguenti lavori sulla fenomenologia in genere. L'ordine è cronologico.
E. LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930; S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di E. Husserl*, Milano 1938; L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949; P. VALORI, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Roma 1959; ID., *A che punto è la fenomenologia?*, in: Greg 2, 1974, 393-403.
Per una visione e una valutazione teoretica della fenomenologia cfr. anche l'ampio volume di D. CONCI, *Prolegomeni ad una fenomenologia del profondo*, Roma 1970.
Per una visione di insieme v. il nostro articolo *Fenomenologia*, in: «Enciclopedia filosofica», Venezia-Roma 1957, vol. II, pp. 334-340 e G. FORNI, *Fenomenologia*, Milano 1973.

GESÙ CRISTO

GIOVANNI CAVIGLIA

I/ OGGETTIVITÀ DEL FATTO RELIGIOSO CRISTIANO: 1/ Le fonti parlano solo del Gesù della storia. 2/ Le fonti contengono solo il Cristo della fede. 3/ Le fonti testimoniano l'identità del Gesù della storia col Cristo della fede. - II/ COERENZA DEL FATTO RELIGIOSO CRISTIANO: 1/ Gesù Cristo come mistero nascosto dai secoli in Dio. 2/ Gesù Cristo come manifestazione storica del mistero di Dio. 3/ Gesù Cristo come segno garante della manifestazione nella storia del mistero di Dio.

Il cristianesimo si presenta di fatto nel corso del tempo come una comunità di persone religiosamente legate a Cristo, che accetta la sua dottrina e pratica una vita conforme a quella dottrina. A Gesù Cristo essa riferisce costantemente il suo sorgere, nella Palestina della dominazione romana e nell'epoca che la tradizione cristiana proclamò quale inizio di un'era nuova (*anno Domini* è la formula della cronologia vigente), e tutto il suo essere, per cui il tratto riconoscitivo che si impone subito all'osservazione pubblica e viene accreditato nell'uso del linguaggio è espresso dalla nascita del *nomen Christianorum,* comparso per la prima volta ad Antiochia (At 11, 26) e probabilmente di origine pagana. Alla luce di Gesù Cristo viene anche ripresa tutta la storia religiosa ebraica dell'Antico Testamento.

Di fronte a questo rimando, presentato e vissuto come essenziale dal cristianesimo, la teologia fondamentale ha per scopo quello di mostrarne l'esattezza, sotto un duplice aspetto:

1. Mettere in evidenza che tale stato di cose ha avuto realmente origine da un'opera storicamente accertabile di Gesù di Nazareth e che la sua figura, e di conseguenza tutto il fatto religioso cristiano, non può essere ridotta ad una proiezione dell'uomo, dei suoi ideali o dei suoi interessi, in forme varie. Indichiamo questo problema con la denominazione: *oggettività del fatto religioso cristiano.*

2. Esplicitare in quale modo il fatto religioso cristiano, originato ed incentrato in Gesù Cristo, trova in lui le motivazioni di un accoglimento ragionevole da parte dell'uomo, a cui esso si rivolge per ottenere un'adesione piena e definitiva. Chiamiamo questo secondo problema: *coerenza del fatto religioso cristiano.*

I/ OGGETTIVITÀ DEL FATTO RELIGIOSO CRISTIANO

La soluzione positiva di questa questione era data come scontata da tutta una lunga tradizione fino all'affermarsi dell'illuminismo. Quando invece, tra gli anni 1774-1778, G. E. Lessing pubblicò dei frammenti del manoscritto di HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694-1768) *Apologia degli adoratori di Dio secondo la ragione,* fingendo di averlo trovato, anonimo, nella biblioteca granducale di Wolfenbüttel (di qui il titolo, divenuto comune, di *Frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*), si apre un dibattito che giunge fino al presente. Dato che si tratta di trovare la risposta ad un problema di ordine storico, esso va affrontato con una metodologia storica, la quale si basa

sull'esame delle testimonianze che si riferiscono alla realtà passata; di conseguenza la trattazione dell'interrogativo sull'origine del fatto religioso cristiano coincide con la valutazione dell'autenticità, dell'integrità, dell'indole e dell'attendibilità storica dei documenti a disposizione, in modo particolare dei vangeli che a questo riguardo sono la fonte più importante, e con la loro interpretazione.
Abbiamo da una parte il testo ed i metodi adatti ad interpretarlo e dall'altra l'interprete con la sua personale situazione culturale e vitale. La comprensione adeguata della realtà del passato dovrebbe risultare dalla sintesi armonica di questi due elementi, oggettivo (il testo) e soggettivo (la precomprensione), dove la possibilità critica per superare eventuali svisamenti rimane sempre il riferimento al testo. È una situazione analoga a quella che si ripete in tutti gli altri campi della conoscenza umana. Così, ad esempio, solo un interprete particolarmente sensibile e capace come Galileo ricava dall'osservazione di un pendolo, che pure innumerevoli altre persone avevano fatto, alcune intuizioni fondamentali sulle leggi del moto pendolare; non per questo il risultato a cui giunge deve essere considerato completamente soggettivo ed incontrollabile dagli altri. In termini più generali si potrebbe dire che ogni vera conoscenza è sempre il frutto di una sintesi fra l'attività propria del soggetto conoscente e quella dell'oggetto conosciuto.
Tenendo presente questa situazione, osserviamo, per quanto riguarda le soluzioni date al nostro problema, che un ruolo importante è stato giocato certamente dall'impostazione moderna della critica dei vangeli, con i vari metodi che si sono susseguiti e gli elementi soggettivi con cui spesso furono mescolati nella loro applicazione iniziale. Essi però si sono anche purificati gradualmente da questi aspetti soggettivi, tanto che si è potuti arrivare con la loro utilizzazione a risultati diversi da quelli ottenuti dai loro fondatori; così, ad esempio, il principio del *Sitz im Leben* è stato utilizzato da H. Schürmann per dimostrare che l'ambiente vitale dell'origine e della trasmissione di molti *logia* di Gesù va cercato nella situazione antecedente la Pasqua, mentre il metodo delle forme, come è stato impiegato soprattutto da R. Bultmann, si ferma alla comunità postpasquale.
Invece è stata la situazione culturale e vitale dei singoli interpreti, vista come un presupposto ideologico irrinunciabile, a provocare gli aspetti più ingiustificati nella valutazione delle fonti neotestamentarie e quindi nell'insieme camaleontico delle interpretazioni della figura di Gesù. Queste, pertanto, possono essere presentate schematicamente proprio prendendo come filo conduttore il diverso valore attribuito ai racconti evangelici.

1/ Le fonti parlano solo del Gesù della storia

Una prima classe di interpretazioni ammette l'integrità, l'autenticità ed il valore storico delle fonti in discussione, ma respinge in esse l'attendibilità di tutti gli elementi che nell'agire di Gesù postulano come spiegazione la presenza di una dimensione divina. Il perché di questo rifiuto è dato dalla convinzione di partenza che tali fatti non possono esistere e quindi non sono mai esistiti, essendo assurdo tutto ciò che fa appello al soprannaturale e richiede per essere chiarito un intervento di Dio negli eventi umani; da qui la necessità di liberare la dimensione umana di Gesù di Nazareth dall'unione con la dimensione divina, cioè dal Cristo del dogma. In altre parole, fin dall'inizio «la ricerca storica della vita di Gesù non partì da un interesse puramente storico, bensì cercò nel Gesù della storia un alleato nella lotta di liberazione dal dogma» (A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, vol. I, München 1966, p. 47).
Eliminato il soprannaturale, diversa risulta poi la fisionomia dell'uomo Gesù, che i singoli autori ritengono di poter ricostruire nei suoi lineamenti fondamentali; e diversi sono i modi in cui si tenta di spiegare il sorgere del cristianesimo sull'inesistente lato soprannaturale della figura di Gesù.
Ricordando alcune delle soluzioni emblematiche, ripetute poi di tempo in tempo, notiamo che Hermann Samuel Reimarus dipinge Gesù come un fervente patriota giudaico, il cui tentativo di impadronirsi del potere, con tutti i mezzi e senza scrupoli, fallì; GOTTLOB PAULUS (*Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg 1828) ha la preoccupazione di mettere in rilievo la sua statura morale ed il suo insegnamento; ADOLF VON HARNACK (*Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900) afferma che il messaggio da lui proclamato ha una grandezza unica ed è la quintessenza della religione vera ed universale, ma che l'io di quest'uomo è solo un io umano, che sente la sua totale dipendenza da Dio; per JOHANNES WEISS (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892) ed analo-

gamente per ALBERT SCHWEITZER (*Von Reimarus zu Wrede,* Tübingen 1906) Gesù è uno che ha aspettato, spasmodicamente ed inutilmente, un grande intervento di Dio che distruggesse d'un colpo l'impero del male e realizzasse il regno escatologico del Figlio dell'uomo. Infine, secondo la tesi sviluppata da quasi tutti gli autori ebrei che, specialmente in questo secolo, si sono occupati intensamente di Gesù di Nazareth, egli era e rimase giudeo e non ha mai sognato di essere il Figlio di Dio e il salvatore dell'umanità. Ogni discorso sulla sua divinità e messianicità non può sussistere e deve essere escluso, perché è sottratto alla conoscenza storica e alla fede ebraica (cfr. ad esempio J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth,* Berlin 1934, Gerusalemme 1922 in ebraico; S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus.* Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967; D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Hamburg 1968).

In correlazione con queste immagini di Gesù, private di ogni elemento soprannaturale, nascono necessariamente altrettante spiegazioni del cristianesimo, il quale risulta di volta in volta fondato su una menzogna dei primi discepoli (Reimarus), un errore di constatazione dei fatti o di interpretazione dei racconti (Paulus), sul sentimento religioso dell'umanità (Harnack), su un'illusione (Weiss, Schweitzer, Ben-Chorin).

2/ Le fonti contengono solo il Cristo della fede

La seconda serie di interpretazioni mantiene la convinzione dell'impossibilità di diritto e di fatto del soprannaturale, però modifica l'atteggiamento verso le fonti. La nuova impostazione è espressa da DAVID FRIEDRICH STRAUSS nella sua *Vita di Gesù elaborata criticamente,* Tübingen 1835/36 con le seguenti osservazioni: se è vero che i racconti evangelici hanno il valore di documenti storici, come si è preteso finora, allora sono testimonianze di fatti ocularmente constatati e non c'è possibilità di negare le opere miracolose di Gesù, senza venir meno al metodo storico per far posto alle proprie supposizioni. Ma l'accettazione della storicità delle fonti evangeliche non può essere ammessa, perché i miracoli non sono possibili; dunque non rimane altro che il rifiuto, totale o parziale, di questi racconti. Di conseguenza la loro origine, come quella dell'intero cristianesimo, è spiegata da Strauss mediante la legge del mito, inteso come la spontanea presentazione sotto forma di un fatto storico di un'idea collettiva, elaborata lentamente, che in questo caso è costituita dall'attesa messianica ereditata dall'Antico Testamento, unita all'impressione suscitata da Gesù attorno a sé con la sua personalità e con la sua fine tragica. Come si vede, D.F. Strauss ammette ancora l'esistenza storica di Gesù di Nazareth, anche se ritiene la sua figura tutta impregnata di mito.

Dopo di lui altri ricercatori dell'università di Tubinga spingono all'estremo limite il loro scetticismo e giungono a negare che Gesù sia mai esistito (ad esempio B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes,* Bremen 1840; ID., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker,* Leipzig 1841). Così, più tardi, anche diversi esponenti della cosiddetta «Scuola di storia comparata delle religioni», pur variando il modo di spiegare il sorgere del cristianesimo (ad esempio W. BOUSSET, *Kyrios Christos,* Göttingen 1913; un tentativo di far rivivere questo tipo di interpretazioni è quello di J. M. ALLEGRO, *The sacred mushroom and the cross,* London 1970).

A questo punto l'uomo Gesù di Nazareth non solo è stato svestito del manto divino del Cristo della fede, ma si è dissolto esso stesso ed è diventato la soggettiva trasfigurazione di una precedente entità ideale.

Questa doppia dissoluzione è stata attuata nel tentativo di ricostruire una vita di Gesù libera da elementi dogmatici: si voleva salvare il Gesù della storia.

Avvertito il fallimento di questo disegno, alla fine del secolo XIX il problema viene rovesciato: mentre prima la polemica era tutta tesa alla scoperta del Gesù storico, ora invece questo passa in secondo piano e si vuole salvare il Cristo della fede.

In continuazione con quanto era stato già sostenuto inizialmente da Strauss, le fonti evangeliche sono considerate prive di valore storico, nel senso comune del termine; i motivi però sono differenti. E cioè, in base ad una concezione della storia, la quale distingue fra storico-documentario, capace di dare notizie sui fatti ma limitato al passato e sepolto in esso, e storico-vitale, che invece esprime il significato dei fatti e partendo dal passato continua nel presente ed influisce in esso, si fa notare che i racconti evangelici, per loro natura, non intendono informarmi su Gesù di Nazareth e quindi non sono fonti storico-documentarie. Sono invece espressione della fede della prima comunità cristiana e quanto si raccoglie in essi su Gesù è frutto dell'annuncio, il kerygma, in

cui si esprime questa fede; sono, in altre parole, solo storia in senso vitale, che rispecchia unicamente la situazione della comunità primitiva dopo la Pasqua ed il significato assunto in essa dalla figura e dalla vicenda di Gesù come figura e vicenda di salvezza.
Non si può risalire al di là di questa situazione e di questo significato, perché non si può considerare il Gesù storico come il loro fondamento, ma solo come *l'occasione* da cui hanno origine. Certo il cristianesimo sorge in seguito alla sua venuta nel mondo, ma solo *in seguito al fatto che* egli è venuto e non *in seguito a ciò che* egli ha detto ed operato; egli è solo l'occasione di cui Dio si serve per far capire agli uomini che offre loro la salvezza, ponendoli di fronte alla decisione di fede.
Di conseguenza è impossibile ricostruire una vita del Gesù storico, del quale si può affermare solo l'esistenza e la morte; anzi non è neppure necessario, né legittimo, perché tale ricostruzione dovrebbe servire a dare un fondamento alla fede. Ma una fede in cerca di giustificazioni non è più la fede nella Parola di Dio; questa ha in se stessa il proprio fondamento e non bisogna porsi questioni sulla sua origine e sui suoi diritti.
Ciò che invece è assolutamente necessario fare è svestire quella testimonianza di fede contenuta nei documenti neotestamentari dagli elementi mitologici, mutuati dall'ambiente in cui è sorta (ad esempio miracoli, risurrezione, incarnazione).
Infatti la figura mitica del mondo si è ormai dissolta ed è necessario attuare un programma di demitologizzazione, affinché il kerygma possa essere riproposto adeguatamente.
Questa soluzione del nostro problema trova il suo primo ispiratore in MARTIN KÄHLER, attraverso la conferenza pronunciata a Wüpperthal nel 1892 (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus.* Vortrag auf der Wüpperthaler Pastoralkonferenz gehalten von D. Martin Kähler, Professor der Theologie, Leipzig 1892) ed il suo esponente più noto e completo in RUDOLF BULTMANN, di cui ricordiamo qui, fra le sue opere, *Jesus,* Tübingen 1926.

3/ Le fonti testimoniano l'identità del Gesù della storia col Cristo della fede

La terza serie di interpretazioni si caratterizza per l'equilibrio che cerca di mantenere fra il testo ed i metodi di interpretazione da una parte, e l'interprete con la sua situazione vitale e culturale dall'altra, rifiutandosi di far prevalere unilateralmente quest'ultima, con i suoi presupposti irrinunciabili e le relative concezioni antropologiche.
In questa luce ogni discorso della teologia cattolica è sempre partito dalla constatazione che i documenti del Nuovo Testamento, e in particolare i vangeli, non parlano solo della fede nel Cristo della comunità cristiana primitiva, ma anche della vita terrena di Gesù di Nazareth; anzi le sue azioni e le sue parole appaiono nei testi come il fondamento del kerygma del Cristo, di modo che la distinzione fra i due aspetti è giustificata, ma non la loro separazione.
Per quanto riguarda la teologia protestante, spetta all'opera di E. KÄSEMANN, iniziata con una nota conferenza pronunciata nel 1953 (*Das Problem des historischen Jesus,* in: ZTK 51, 1954, 125-153), il merito di aver richiamato nuovamente l'attenzione sul fatto che per le fonti neotestamentarie non è mai esistito il puro Gesù storico, come non è mai stato presentato il puro kerygma senza un richiamo alla tradizione di Gesù. Con lui ha inizio un nuovo modo di impostare il problema, detto appunto *New-Quest,* in cui è superata la barriera dello scetticismo di principio sul Gesù della storia, propria della posizione di Bultmann.
Nell'ambito di questa terza prospettiva, possiamo ora indicare i punti minimi che la teologia fondamentale ritiene indispensabile e possibile raggiungere, allo scopo di assodare che il fatto religioso cristiano ha veramente la sua origine nell'opera di Gesù di Nazareth o, in altre parole, per risolvere il problema del rapporto del Cristo della fede col Gesù della storia.
Vengono utilizzati in questo lavoro i metodi elaborati e purificati nel corso del lungo dibattito di cui abbiamo parlato, mediante i quali è possibile risalire agli strati più antichi della tradizione evangelica, per poi sottoporre il materiale ottenuto al vaglio di alcuni criteri, che, debitamente applicati, si sono rivelati validi sul piano dell'esegesi e della critica storica. I più importanti sono i seguenti: criterio della *attestazione molteplice* (è da considerare autentico un dato evangelico che si trova in tutte, o quasi tutte, le fonti dei sinottici); criterio di *discontinuità* (è da considerare autentico un dato evangelico, specialmente quando si tratta dei detti di Gesù, irriducibile sia alle concezioni del giudaismo, sia a quelle posteriori della chiesa primitiva); criterio di *continuità* (è da considerare autentico un dato evangelico che sia in stretta conformità non soltanto con l'e-

poca e l'ambiente di Gesù, e cioè lingua, geografia, usi sociali, tendenze religiose e politiche, ma che inoltre e soprattutto sia intimamente coerente con il fulcro del suo messaggio, che è la venuta e instaurazione del regno messianico-escatologico).
In base a questi criteri si può appurare con sufficiente certezza:

a) *L'esistenza e la morte per supplizio di Gesù*

È attestata concordemente in tutte le fonti: pagane, giudaiche e cristiane. Attraverso il testo di C. TACITO, *Annales* XV, 44: «L'autore di questa denominazione, Cristo, sotto l'impero di Tiberio era stato condannato al supplizio dal procuratore Ponzio Pilato», la croce di Gesù affonda il suo tronco fino a radicarsi nel terreno della stessa storia di Roma; nei documenti giudaici le tracce della presenza di Gesù oltre che dalla testimonianza tardiva e polemica del Talmud babilonese (H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1965, vol. I, pp. 36-41; vol. II, p. 843), rimangono fissate soprattutto dalla mano di Giuseppe Flavio, nonostante le discussioni sul suo testo principale (GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Iudaicae*, 18,3,3; 20,9,1); infine, per quanto riguarda le fonti cristiane, il racconto della passione e della morte di Gesù costituisce la parte a cui i vangeli dedicano lo sviluppo più ampio e dettagliato.
Nessuno degli avversari del cristianesimo primitivo, sia giudei che pagani, ha mai contestato l'esistenza storica di Gesù. Ad avanzare questo dubbio si giunse solo da parte di alcune punte della critica moderna, come già abbiamo ricordato, ed in questi anni tale posizione viene ripresa da un tipo di letteratura pubblicistica, capace di imporsi all'attenzione pubblica, più che di fornire indicazioni nuove (ad esempio R. AUGSTEIN, *Jesus Menschensohn*, München 1972; trad. it.: *Gesù Figlio dell'uomo*, Milano 1974, p. 24). Generalmente invece si ritiene questa questione ormai risolta positivamente e non si considera più questo problema come un problema scientifico.

b) *Il motivo di questa condanna a morire in croce*

Esso viene indicato concordemente dalla tradizione fissata nei quattro vangeli nell'affermazione da parte di Gesù di essere il messia. Non c'è nessuna ragione valida per dubitare della sua risposta a Caifa di fronte a tutto il sinedrio (Mc 14, 62); essa si riflette nella domanda di Pilato: «Sei tu il re dei Giudei?» (Mc 15, 2) e nel *titulus crucis*, in cui la *causa poenae* è così formulata: «Re dei Giudei» (Mc 15, 26). Il fatto certo della morte in croce di Gesù diventa quindi una garanzia della sua proclamazione messianica, senza della quale il supplizio non trova più una spiegazione.
Inoltre le caratteristiche della domanda del Sommo Sacerdote: «Sei tu il Messia, il Figlio del Benedetto?» (Mc 14, 61) sono strettamente giudaiche e non portano alcuna traccia di una confessione di fede della comunità primitiva, per la quale tale espressione non era in grado di esprimere sufficientemente la messianicità di Gesù (cfr. K. SCHUBERT, *Jésus à la lumière du judaisme du premier siècle*, Paris 1974, pp. 157-158).
Altrettanto consona al mondo giudaico è la reazione di Caifa, e la conseguente accusa di bestemmia, di fronte a chi si proclama messia, pur trovandosi in una condizione del tutto opposta a quella ritenuta indispensabile dalla mentalità corrente. Fino a qual punto l'idea di un Figlio dell'uomo che soffre e muore fosse estranea al giudaismo risulta dalla reazione violenta di Pietro e degli altri discepoli quando Gesù, per primo, parla di questo nuovo messaggio della via della croce (Mc 8, 31-33); la stessa situazione è ancora delineata con molta evidenza, verso la metà del secolo II, nelle espressioni del giudeo Trifone: «Sappiamo che le Scritture annunciano un messia sofferente... Ma che dovesse essere crocifisso, morire in circostanze così infamanti d'una morte maledetta dalla Legge, questo ce lo devi dimostrare, perchè noi non riusciamo nemmeno a concepirlo» (S. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, PG 6,690B).

c) *Il contenuto dato da Gesù alla sua rivendicazione messianica*

Esso risulta prima di tutto, in forma negativa, dal comportamento di Pilato durante il processo. Egli in altre occasioni si dimostrò fin troppo energico nel fermare movimenti di folla giudicati antiromani; qui invece lascia capire che, per quanto ne sapeva, le affermazioni di Gesù non avevano il contenuto politico di cui venivano colorate. Il fatto è confermato dall'atteggiamento decisamente favorevole del governo romano nei riguardi del cristianesimo fino al 62 d.C., tanto in Palestina come nella diaspora giudaica; probabilmente perché, fra tutti i movimenti che in quel tempo hanno sfruttato le speranze messianiche in forma na-

zionalistica, fino a portare alla grande insurrezione del 66, il cristianesimo veniva visto come una setta che dava al messianismo un'interpretazione priva di ogni polemica antiromana. Così il ristabilimento della pace per la chiesa «in tutta quanta la Giudea, la Galilea e la Samaria» (At 9, 31) è dovuto, probabilmente, all'intervento del legato di Tiberio per la Siria L. Vitellio, che tronca la persecuzione iniziata con la morte di Stefano e di altri. Nel 62 d.C. il sommo sacerdote Anna II sa che i Romani non avrebbero permesso nessuna iniziativa persecutoria contro i cristiani e considera occasione propizia per uccidere Giacomo la momentanea vacanza del governo romano in Palestina (GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Iudaicae*, 20, 9, 1 ss.). Il governatore Albino, avvertito, scrive una lettera di duro rimprovero ad Anna II ed il filoromano Agrippa II lo destituisce dal pontificato.

Atteggiamento analogo risulta a più riprese nei confronti di Paolo: da parte del proconsole di Cipro Sergio Paolo (At 13, 7-12); del proconsole di Acaia Gallione (At 18, 12-18); lo stesso arresto di Paolo a Gerusalemme, dopo il chiarimento iniziale, si risolve in una serie di misure di protezione a suo favore.

A questo si deve aggiungere che il vangelo di Giovanni, fissato in un'epoca in cui l'atteggiamento romano era ormai cambiato radicalmente ed era diventato persecutorio, continua a considerare l'operato di Pilato nella stessa luce dei sinottici; questo fatto si spiega solo se così erano andate realmente le cose, perché, in caso contrario, la situazione presente avrebbe portato a descrivere diversamente la parte dei Romani nella morte di Gesù.

È però dall'utilizzazione diretta dei documenti evangelici che dobbiamo ricavare, in forma positiva, il contenuto dell'affermazione messianica di Gesù di Nazareth. A questo proposito, applicando i criteri di storicità già indicati, sono identificabili alcune linee di fondo della predicazione e dell'opera di Gesù, che godono di una sufficiente convergenza di pareri da parte della critica e possono essere sintetizzate nel modo seguente.

Da una parte risulta che Gesù, annunciandosi come messia, ha inteso attribuire alla sua persona un potere sovrano, in forza del quale dichiara perdonati i peccati, modifica la legge di Mosè, viola le prescrizioni riguardanti il sabato, annuncia la volontà di Dio basandosi sulla sua autorità, afferma un legame unico con Dio chiamandolo *Abba* (Mc 2, 3-12; 2, 18-20; 2, 23-28; 10, 2-12; Mt 5, 21-48). Qualcosa, questo, di inaudito per i suoi uditori, che restano sbigottiti (Mc 1, 22), perché Gesù avanza la pretesa di essere l'agente unico nella realizzazione del regno di Dio sugli uomini e proclama che esso si attua nella *sua* predicazione e nelle *sue* opere; specialmente le parabole rispecchiano con particolare chiarezza questo annuncio ed hanno come nota fondamentale la certezza che l'ora del compimento del regno di Dio è giunta e si è di fronte all'«escatologia realizzantesi» (J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1952; trad. it.: *Le parabole di Gesù*, Brescia 1967, p. 271).

D'altra parte Gesù dice che non ha dove posare il capo, è più povero delle volpi e degli uccelli, non è venuto a farsi servire, sarà consegnato nelle mani degli uomini, dovrà soffrire molto e venire ucciso; infine dichiara di essere il messia proprio di fronte alla morte (Mt 8, 20; 20, 28; Mc 8, 31 par.; 9, 31 par.; 10, 33-34 par.; 14, 62).

Questi due aspetti delle sue affermazioni, apparentemente contraddittori, costituiscono un unico tema fondamentale, presente negli strati più antichi della tradizione evangelica, che, da una parte differisce dalle concezioni correnti dell'ebraismo, perché qui Gesù unisce la glorificazione finale del Figlio dell'uomo alla sofferenza redentrice del Servo di Jahvé, la grandezza del regno davidico all'umiltà della predicazione ai poveri ed ai peccatori; d'altra parte, presenta caratteristiche tali per cui si stacca dall'uso che ne è fatto dal cristianesimo primitivo, dove il tema del regno di Dio non è più il centro della predicazione (cfr R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i. Br. 1959, pp. 49-76; 181-198; trad. it.: *Signoria e regno di Dio*, Bologna 1971).

Tutto ciò supponeva certamente in Gesù la coscienza di una missione unica nei confronti degli uomini, per cui anche coloro, i quali sostengono che tutti i titoli messianici riferiti a Gesù nel Nuovo Testamento provengono dal kerygma postpasquale, devono ammettere che con questi predicati la chiesa primitiva non ha fatto altro che dare una esatta espressione all'autorità con la quale Gesù aveva parlato ed agito. Però ci sono delle buone ragioni per ritenere anche che, almeno qualcuno di essi, è stato utilizzato da Gesù stesso. È il caso della designazione *Figlio dell'uomo*, che, assumendo nelle parole di Gesù le caratteristiche del Figlio dell'uomo di Dn 7, 13 ss e della letteratura apocalittica insieme con quelle del Servo di Jahvé di Isaia, acquista una dimensione originale rispetto alla precedente tradizione giu-

daica; mentre la chiesa primitiva in seguito evita questo titolo a causa della sua ambiguità e tuttavia continua a diffonderlo, tramandandolo nelle parole di Gesù come sua autodenominazione. Tale comportamento si spiega solo se esso fin dall'inizio si trovava legato inseparabilmente alla predicazione di Gesù e da lui aveva avuto origine, per cui nessuno avrebbe mai osato cancellarlo (cfr. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie.* Parte I: Die Verkündigung Jesu, Göttingen 1971; trad. it. *Teologia del Nuovo Testamento,* vol. I: *La predicazione di Gesù,* Brescia 1972, pp. 293-314; L. BOUYER, *Le Fils Eternel.* Théologie de la Parole de Dieu et christologie, Paris 1974, pp. 200-210).

II/ COERENZA DEL FATTO RELIGIOSO CRISTIANO

L'affermazione messianica di Gesù di Nazareth, da lui stesso interpretata come un avere in proprio la medesima autorità di Dio, non solo costituisce il fondamento dell'origine del cristianesimo, che così sfugge al mito, ma ne definisce anche implicitamente il contenuto. Quell'affermazione infatti manifesta la specificazione del rapporto religioso fondamentale *uomo-Dio* nel rapporto religioso cristiano *uomo-Dio in Cristo,* il quale costituisce così il punto d'incontro tra l'umanità e la divinità. Si svela, nel momento stesso in cui viene attuato, il progetto di Dio di rendere tutti gli uomini suoi figli, mediante la loro adesione a Lui in Gesù Cristo.

1/ Gesù Cristo come mistero nascosto dai secoli in Dio

S. Paolo condensa la riflessione sull'insieme di questo piano divino nel concetto di *mistero,* attraverso il quale definisce il cristianesimo.
La realtà che egli intende designare con questo vocabolo trova la sua espressione più pregnante in tre passi delle lettere della prigionia: Col 1, 26-27; Ef 1, 8-10; 3, 3-12 anticipati dai brani di 1 Cor 2, 7-10 e Rm 16, 25-27. Con uno sviluppo ed un arricchimento successivo del suo pensiero, S. Paolo arriva ad identificare il contenuto centrale del mistero con l'essere del Cristo, la portata universale e cosmica di questo essere e la partecipazione mistica ad esso, mediante la quale il cristiano accede alla saggezza, alla potenza, alla gloria di Dio e penetra così, in qualche modo, nella sua vita intima.
Per S. Paolo è essenziale al mistero di cui parla il carattere di totale segretezza. Esso è «mistero nascosto dai secoli in Dio», «sconosciuto alle altre generazioni», contiene ciò che «occhio umano non vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore d'uomo», per cui ha dovuto essere rivelato in fasi successive, fino ad essere annunciato e comunicato totalmente e a tutti, senza eccezione. Anzi comporta l'idea di una tale ricchezza di verità e vita intima divine che, pur rivelato, continua in certo modo ad essere avvolto nel silenzio, nel senso che la sua comprensione esaustiva supera le capacità di intendere dell'uomo.
Successivamente la riflessione teologica ha precisato meglio la natura di questa segretezza. Infatti ha potuto mettere in evidenza che il mistero cristiano, pur essendo il piano in base al quale è già realizzata tutta la creazione fin dal suo inizio e del quale essa è una certa manifestazione, comporta una partecipazione alla vita divina che va al di là del rapporto creatura-creatore e che, pertanto, non è contenuta nelle cose create in forma direttamente decifrabile dall'intelligenza dell'uomo. Siccome questa raggiunge Dio solo leggendo ciò che di lui è riflesso nello specchio costituito dall'universo creato, affinché sia conosciuta l'ultima e più alta specificazione del progetto di Dio sull'uomo, è necessaria assolutamente una sua ulteriore rivelazione nella storia, che prolunga la manifestazione nella creazione. E, anche dopo che essa è avvenuta, l'essenza del mistero divino non risulta ancora completamente accessibile per la ragione umana, perché rimane sopra di esso un velo, destinato a cadere solo nell'incontro diretto con Dio dopo il pellegrinaggio terreno (cfr. CONCILIO VATICANO I, *Constitutio dogmatica de fide catholica «Dei Filius»,* c. 4, *De fide et ratione,* DS 3015; 3016; 3041).

2/ Gesù Cristo come manifestazione storica del mistero di Dio

Il discorso paolino sulla segretezza del mistero cristiano richiama un altro concetto fondamentale, che trova la sua espressione tipo nell'importante *logion* di Matteo: «Nessuno conosce il Figlio, se non il Padre e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio e coloro ai quali egli lo voglia rivelare» (Mt 11, 27 par., Lc 10, 22) e si ricollega alla riflessione di S. Giovanni, condensata in modo particolare nel prologo del suo vangelo.

Qui il Verbo di Dio è l'espressione integrale e perfetta del mistero della vita intima divina da tutta l'eternità per generazione, essendo l'Unigenito del Padre; a sua volta Gesù Cristo, in quanto Verbo di Dio incarnato, diventa la perfetta ed integrale espressione dello stesso mistero divino nella storia. Egli è rivelazione di tutto, perché in lui è stato detto tutto quello che riguarda Dio e la salvezza dell'uomo, ed è tutto rivelazione, perché ogni sua parola, azione, atteggiamento è in grado di comunicarci, in modo umano, qualcuno dei lineamenti del volto nascosto di Dio.

Perciò in Gesù di Nazareth, che, con la parola e con le opere, manifesta la sua identità di Cristo, la presenza del mistero dell'intimità divina si identifica con la *parola rivelatrice* per antonomasia e dobbiamo parlare di rivelazione cristiana non solo perché essa viene da Cristo, ma anche perché egli ne costituisce il contenuto: è verità e vita in senso assoluto ed insieme la via che ce le comunica (cfr. CONCILIO VATICANO II, *Constitutio dogmatica «De divina revelatione»* c. I, n. 2, in: SAC. CONC. OECUM. VAT. II, *Constitutiones. Decreta. Declarationes,* Roma 1967, vol. I, p. 376) (per un più ampio sviluppo di questo tema vedi la voce *Rivelazione* nel presente «Dizionario»).

3/ Gesù Cristo come segno garante della manifestazione nella storia del mistero di Dio

Ai presenti che reagivano con occhio critico e con cuore indignato alla dichiarazione con la quale Gesù, attribuendosi la stessa autorità di Dio, aveva detto ad un paralitico: «Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati», egli risponde: «Perché pensate così nei vostri cuori? Che cosa è più facile: dire al paralitico: Ti sono rimessi i tuoi peccati, o dire: Alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina? Ora, affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati, ti ordino — disse al paralitico — alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua» (Mc 2, 8-12). Il malato guarisce alla presenza di tutti ed il fatto indica all'evidenza, direttamente per gli spettatori ed indirettamente per gli altri, che in Gesù una terza dimensione si salda inscindibilmente con quelle già viste di mistero e di parola di Dio, fino a costituire la faccia visibilmente controllabile, la punta emergente dell'iceberg, per così dire, della realtà divina nascosta che viene annunciata. Questa dimensione è solidamente attestata nelle fonti neotestamentarie, dove i suoi tre aspetti essenziali vengono designati con i vocaboli *tèras* (fatto eccezionale), *dùnamis* (potenza divina), *semèion* (segno), mentre noi la chiamiamo segno miracoloso o semplicemente *miracolo.*

Con il miracolo Gesù da una parte parla con gli accenti più convincenti, perché mostra in trasparenza la dinamica del regno di Dio in azione, le trasformazioni operate dalla redenzione annunciata, che rende l'uomo creatura nuova, libera dal male e dalle sue conseguenze; d'altra parte però questo suo modo di agire, proprio perché, essendo proporzionato alla realtà divina che manifesta, è talmente eccezionale che non basta per spiegarlo nessuna forza umana o della natura fisica, diventa anche la garanzia adeguata dell'autorità che egli rivendica, della salvezza che predica, della risposta che esige. In altre parole, a ciò che Gesù proclama di essere, e non comporta un controllo diretto, corrispondono le sue opere, dalle quali invece si può ragionevolmente risalire alla sua identità.

Tutti gli evangelisti non mancano di suggerire ed esplicitare questa funzione confermativa, che il miracolo di per sé implica; S. Giovanni però la mette in rilievo in modo più marcato degli altri. Possiamo ricordare, come esempio, il dibattito riferito nel capitolo decimo del suo vangelo (Gv 10, 22-39). Ancora una volta viene chiesto a Gesù di pronunciarsi chiaramente e pubblicamente su se stesso e la propria missione. Egli risponde presentandosi come il mistero di Dio incarnato nella storia umana: «Io e il Padre siamo una cosa sola» e gli interlocutori prendono delle pietre per lapidarlo. Gesù insiste ancora e riconosce che non sono sufficienti le sue parole, affinché il motivo offerto per aderire a lui sia completo, e rimanda alle sue opere quali elementi decisivi di tutta la questione; poi, se non crederanno, non sarà più per mancanza di ragioni sul piano intellettivo, ma perché essi sono già decisi in partenza nel loro cuore a rifiutare il suo messaggio: «Se non compio le opere del Padre mio, non credetemi, ma se le compio, anche se non volete credere a me, credete almeno alle opere, perché sappiate e conosciate che il Padre è in me e io nel Padre».

Appare evidente, anche in questo brano, come l'aspetto di segno miracoloso non sia qualcosa di episodico e di estrinseco alla persona di Gesù, come se i miracoli fossero solo dei pezzi distaccati, che garantiscono dall'esterno una rivelazione con la quale sembrano avere ben pochi rapporti; essi sono Gesù stesso nella irra-

diazione visibile e constatabile della sua dimensione divina e si svolgono nel contesto di tutta la sua vita e la sua predicazione, in stretta interdipendenza con le dimensioni di mistero e di parola. In queste il miracolo trova un parallelo perfettamente corrispondente: come la rivelazione del mistero di Dio ha una storia, in cui l'Antico Testamento è un preludio ed un'anticipazione di quello che trova la sua piena realizzazione, una volta per tutte, in Gesù Cristo e poi continua, esplicitandosi progressivamente, fino alla fine dei tempi, così è del segno miracoloso.

A Gesù infatti sono orientati i miracoli dell'Antico Testamento, spesso raggruppati attorno a figure che sono il tipo di colui che deve venire, come nel caso di Mosè. Poi tutta la sua persona, considerata nella bontà eccezionale, nella sublimità dell'insegnamento, nell'armonia delle doti umane ed infine nel dominio assoluto che possiede sulle forze della natura fisica e biologica e sulle loro condizioni spazio-temporali, costituisce un miracolo unico, i cui raggi si diffondono in tutte le direzioni e si sfaccettano in tanti aspetti diversi, che manifestano la sua ricchezza e la sua complessità. A lui, da ultimo, rimandano sia i numerosi prodigi e segni compiuti dagli Apostoli nel suo nome (At 2, 43; 3, 6), nei quali il popolo riconosce un passaggio di Dio ed è preso da stupore e spavento, sia i miracoli che accompagnano la vita della chiesa fino al presente e testimoniano la dichiarazione di Gesù: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28, 20).

Infine, se è vero che tutti i segni miracolosi manifestano e garantiscono la presenza attuale del regno di Dio, si deve però aggiungere anche che questa funzione viene realizzata in modo culminante ed insuperabile dalla risurrezione di Gesù Cristo. Si può dire che in questo senso, al di sopra di ogni dislocazione nel tempo e nello spazio, questo fatto centrale è il termine verso il quale convergono per anticipazione tutti i miracoli che precedono e nel quale culminano fino alla fine dei tempi tutti i miracoli futuri. Essi costituiscono così un tutto, che nel suo nucleo esprime in forma più chiara e definitiva ciò che anche i singoli momenti contengono, e cioè la realizzazione, già dal momento presente, di quel rinnovamento finale che si concluderà nella ricapitolazione di tutto in Cristo, l'attuazione di quel piano divino, che S. Paolo chiama il mistero nascosto dai secoli in Dio.

In questa prospettiva il segno miracoloso appare in tutta la sua ricchezza e la riflessione teologica può raccogliere il frutto di una laboriosa controversia, che generalmente si fa iniziare nel 1896 con la pubblicazione della *Lettera sull'apologetica* di MAURIZIO BLONDEL. Il dibattito ha permesso alla fine di concludere che la funzione del miracolo nell'economia della rivelazione comprende tanto l'aspetto confermativo di credenziale del Cristo, sottolineato dall'apologetica classica, quanto quello manifestativo-salvifico del rinnovamento operato dalla redenzione, su cui ha particolarmente insistito la teologia a partire dall'inizio del secolo XX. Anzi si può dire che il miracolo esprime adeguatamente la trascendenza del mistero di Dio per la salvezza dell'uomo solo per il fatto che è un superamento del corso normale dei fenomeni, talmente eccezionale da mettere di fronte a Dio che interviene; e costituisce nella realtà sensibile questa vera eccezione solo perché esprime questa trascendenza.

L'aver poi collegato tutti i segni a un centro personale di irradiazione ne ha aumentato l'intelligibilità, rivelando l'unità organica di facce che sono distinte, ma che nello stesso tempo si richiamano; per cui al livello straordinario del cristianesimo sul piano dottrinale corrisponde il livello sublime della santità sul piano esistenziale, accompagnata a sua volta armoniosamente dal superamento delle limitazioni spazio-temporali proprie del nostro mondo. E mentre in alcuni periodi della storia sarà considerato con particolare simpatia l'adempimento delle profezie o il compimento di miracoli nell'ambito della natura materiale, in altri si sarà maggiormente attratti dalla sublimità dell'insegnamento o dal martirio o dalla testimonianza di una vita santa. In realtà è sempre lo stesso segno divino che chiama e conquista: Gesù. «Se non volete credere a me, credete almeno alle opere». In queste parole è contenuta la risposta alla domanda sulla quale è intessuta tutta la storia narrata nei vangeli e da cui dipende la giustificazione o la condanna dell'intero cristianesimo: «Chi è Gesù di Nazareth? Che prove ci dà di se stesso?».

La domanda è legittima ora, come lo è stata per gli interlocutori diretti di Gesù, perché è proprio dell'uomo voler sapere a chi si affida, prima di impegnare la propria vita. E Gesù non si è sottratto alla risposta: non potendo presentare, per la natura stessa delle cose, una spiegazione evidente di quel mistero divino che egli porta in se stesso come dono gratuito di un amore infinito, invita a guardare il modo d'agire che svela l'essere, le opere. Nasce così

la perfetta coerenza del fatto religioso cristiano: come una sfera incontra un piano, tangente alla sfera, in un solo punto coerentemente collegato con tutti gli altri in rapporto al centro, così il fatto religioso cristiano incontra il piano dell'intelligenza umana attraverso il suo aspetto di segno miracoloso, al quale sono adeguatamente coordinate le dimensioni di mistero e parola rivelatrice in riferimento al loro centro, costituito dalla persona di Gesù e particolarmente dalla sua morte e risurrezione.
Perciò è legittimo concludere che la riflessione su Gesù Cristo, dal punto di vista della teologia fondamentale, si risolve nella considerazione critica della sua figura come *segno storico* della *rivelazione* del *mistero di Dio* all'umanità: dove il termine *segno* vuole esprimere sia la relazione con gli altri due elementi, di cui appunto è segno, sia la sua adeguatezza a manifestarli e confermarli esaurientemente; mentre la qualificazione *storico* sottolinea che esso è raggiungibile dall'indagine e dagli strumenti propri della ricerca storica, affrontando quei problemi dalla cui soluzione risulta l'impossibilità di ridurre Gesù di Nazareth e tutto il cristianesimo al mito o ad una qualsiasi proiezione del mondo ideale dell'uomo.

BIBLIOGRAFIA

1/ Gesù Cristo come fondamento dell'oggettività del fatto religioso cristiano

Una presentazione del modo con cui la storiografia cattolica ha affrontato la figura di Gesù, rimanendo nell'ambito del genere delle «Vite di Gesù», è offerta da C. TESTORE, *Gesù Cristo nella storiografia cattolica*, in: «Enciclopedia Cattolica» Città del Vaticano 1951, vol. VI, coll. 264-269.
La rassegna classica, che documenta meglio le interpretazioni razionalistiche da H. S. Reimarus fino alla prima guerra mondiale, rimane quella di A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906, più nota nella rielaborazione fattane dallo stesso autore col titolo *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913; sempre utile è anche G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù*, Milano-Roma 1941, pp. 207-246.
Per quanto riguarda le abbondanti pubblicazioni che hanno come oggetto le opere e la problematica di R. Bultmann, segnaliamo prima di tutto tre repertori bibliografici: G. DONDERO-C. BENINCASA, I: *Opere di R. Bultmann*. II: *Alcuni studi su Bultmann*, in: R. BULTMANN, *Storia dei vangeli sinottici*, Bologna 1969; E. BRANDENBURGER, *Rendiconto bibliografico sul problema della demitizzazione e dell'ermeneutica*, in: G. BORNKAMM, *Rudolf Bultmann. Problematica e discussione*, Bologna 1970, pp. 188-208; G. THILS-R. E. BROWN (a cura di), *Exégèse et Théologie*. Les Saintes Ecritures et leur interprétation théologique (Donum natalicium J. Coppens, III), Gembloux 1968, pp. 282-315. Sull'argomento specifico del Gesù storico la raccolta più completa di testi si trova nella miscellanea edita da H. RISTOW-K. MATTHIAE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Beiträge zum Christusverständnis, Berlin 1960.

Superato lo scetticismo di principio di R. Bultmann, alcuni dei tentativi più riusciti per identificare i dati del kerygma primitivo che corrispondono ad un detto o ad un fatto di Gesù di Nazareth sono: H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus*. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten, in: BZ 2, 1958, 54-84; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1952, trad. it.: *Le parabole di Gesù*, Brescia 1967; ID., *Abba. Untersuchungen zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* Göttingen 1966, trad. it.: *Abba*, Brescia 1968; ID., *Neutestamentliche Theologie*. I: *Die Verkündigung Jesu*, Göttingen 1971, trad. it.: *Teologia del Nuovo Testamento*. I: *La predicazione di Gesù*, Brescia 1972; J. Dupont, *Les béatitudes*, vol. I, Bruges-Louvain 1958², vol. II, Paris 1969², vol. III, Paris 1975².

Da ricordare anche, sempre sulla linea di proposte concretizzate per giungere al Gesù storico, X. LÉON-DUFOUR, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, trad. it. *I Vangeli e la storia di Gesù*, Milano 1967; L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition*. Materiaux pour l'histoire évangélique, Bruges 1968, trad. it.: *Gesù alle origini della tradizione*, Milano 1970; C.H. DODD, *The Founder of Christianity*, New York 1970, trad. it.: *Il fondatore del cristianesimo*, Torino 1975; H. ZIMMERMANN, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, , Stuttgart 1973, trad. it.: *Gesù Cristo*. Storia e annuncio, Torino 1976. Per lo studio del processo e della condanna di Gesù è un buon sussidio il lavoro di J. BLINZER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1969⁴, edizione riveduta ed aumentata di tre excursus; esiste una traduzione italiana della terza edizione tedesca *Il processo di Gesù*, Brescia 1966.

Una esposizione sintetica dei criteri di storicità, che stanno alla base dei lavori indicati sopra e sono più generalmente ammessi dalla critica, è fornita da I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico*, in: *Costituzione Conciliare «Dei Verbum»*. Atti della XX settimana biblica, Brescia 1970, pp. 413-432. Qui si trovano puntualizzate e discusse le proposte più valide di autori quali N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967; H. K. Mc. ARTHUR, *A Survey of Recent Gospel Research*, in: Interpr 18, 1964, 39-55; H. RIESENFELD, *The Gospel Traditions and its Beginnings*, London 1957; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, Uppsala 1961; B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse recent*, in: RB 65, 1958, 481-522; ed inoltre di H. Schürmann, J. Jeremias, R. Bultmann già ricordati. Anche F. MUSSNER, *Methodologie der*

Frage nach dem historischen Jesus, in: AA. VV., *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung nach dem historischen Jesus*, Freiburg i. Br. 1974, pp. 118-147 presenta schematicamente i vari criteri di storicità. Una storia del problema criteriologico, accompagnata da un tentativo di sistematizzazione e da una applicazione ai brani evangelici delle controversie con i farisei, è data da F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli*, Bologna 1976.
Infine, fra gli autori postbultmanniani della *New-Quest*, che, in modo diverso tra di loro, hanno nuovamente rivolto l'attenzione al Gesù della storia, ricordiamo: E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in: ZTK 51, 1954, 125-153; ID., *Die neue Jesu-Frage*, in: J. DUPONT (a cura di), *Jésus aux origines de la Christologie*, Louvain-Gembloux 1975, pp. 47-57; E. FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, in: ZTK 53, 1956, 210-229 e in: *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960; G. EBELING, *Jesus und Glaube*, in: ZTK 55, 1958, 64-110 e in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, trad. it.: *Gesù di Nazareth*, Torino 1968; J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959, rielaborato nell'edizione tedesca col titolo *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich 1960. Rivisto poi nella seconda edizione tedesca, uscita ancora a Zurigo nel 1967.
Segnaliamo qui anche E. TROCME, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel 1972, trad. it.: *Gesù di Nazaret visto dai testimoni della sua vita*, Brescia 1975.
Al termine, per chi desiderasse un'informazione rapida e nello stesso tempo esatta su questo argomento nel suo insieme, si può suggerire: per avere un panorama complessivo delle interpretazioni della figura di Gesù di Nazareth G. GHIBERTI, *Gesù della storia, Cristo vivente*, in: ParVi 20, 1975, 285-312; per conoscere i punti più importanti del pensiero di R. Bultmann e la posizione dei suoi discepoli C. BISSOLI-G. SEGALLA, *Il problema della demitizzazione e della interpretazione esistenziale del Nuovo Testamento in R. Bultmann (Una rilettura storica)* in: StPatav 16, 1969, 517-541; L. RANDELLINI, *Il problema di Gesù nella reazione dei discepoli di Rodolfo Bultmann*, in: SacDoc 63-64, 1971, 343-431; P. GRECH, *Il problema del Gesù storico da Bultmann a Robinson*, in: *Costituzione conciliare «Dei Verbum»*. Atti della XX settimana biblica, Brescia 1970, pp. 399-412; per trovare un'esposizione chiara delle principali linee di soluzione di questo problema J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*. I: *Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965, trad. it.: *Gesù il Cristo*. I: *Il Gesù storico*, Brescia 1967; S. ZEDDA, *I Vangeli e la critica oggi*. I: *I Vangeli*, Treviso 1965; *Ibidem*, II: *Il Gesù della storia*, Treviso 1970.

2/ Gesù Cristo come fondamento della coerenza del fatto religioso cristiano

Per la dimensione di «parola di Dio» in Gesù e per il tema della «risurrezione» rimandiamo alla bibliografia presentata in questo dizionario alle voci specifiche.
Su Gesù Cristo come «mistero di Dio», specialmente in S. Paolo, alcuni fra gli studi più importanti sono: D. DEDEN, *Le «mystère» paulinien*, in: ETL 13, 1936, 405-442; G. BORNKAMM, *Mystèrion*, in: *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. IV, Stuttgart 1953, coll. 809-834, trad. it.: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, Brescia 1971, coll. 645-716; A. E. BROWN, *Semitic Background of the New Testament Mysterion*, in: Bib 39, 1958, 426-448 e 40, 1959, 70-87; K. PRUMM, *Mystères*, in: *Dictionnaire de la Bible Supplément*, vol. VI, Paris 1960, coll. 10-225; J. COPPENS, *Le «mystère» dans la théologie paulinienne et ses parallèles Qumrâniens*, in: A. DESCAMPS, B. RIGAUX, H. RIESENFELD, L. CERFAUX, J. CAMBIER, L. A. ROOD, W. C. VAN UNNICK, H. SCHLIER, J. COPPENS, ST. LIONNET, J. HAVET, M. TESTUZ, H. Van DEN BUSSCHE, *Littérature et théologie pauliniennes*, Louvain 1960, pp. 142-165.
Sui rapporti del mistero cristiano con i misteri pagani si può consultare: H. RAHNER, *Griechische Myten in christlicher Deutung*, Zürich 1957[3], trad. it.: *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971; K. PRUMM, *Mystèrion*, in: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959[2], trad, it.: *Dizionario di Teologia Biblica*, Brescia 1965, pp. 865-885.
La nozione di mistero nella tradizione patristica e nella scolastica è l'argomento di M.-J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'église. Théologie du Mystère*, Paris 1963; nella teologia cattolica in genere K. RAHNER, *Ueber den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, pp 51-99, trad. it.: *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in: *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 391-465.
Una prima informazione sulla storia dell'uso del termine mistero è data da P. VISENTIN, *«Mysterion-Sacramentum». Dai Padri alla scolastica*, in: StPatav 4, 1957, 394-414.
In rapporto alla dimensione di «segno miracoloso» in Gesù Cristo, il tema della storicità dei miracoli è uno degli aspetti del problema più generale della possibilità e del modo di arrivare al Gesù della storia; rimandiamo quindi alla bibliografia del paragrafo I, aggiungendo qui solo F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung*, München 1967, trad. it.: *I miracoli di Gesù. Problemi preliminari*, Brescia 1969; A. GEORGE, *Paroles de Jésus sur ses miracles* (Mt 11, 5. 21; 12, 27. 28 et par.), in: J. DUPONT (a cura di), *Jésus aux origines de la Christologie*, Louvain-Gembloux 1975, pp. 283-301.
Espressione e compendio della tradizione dell'apologetica classica a riguardo del miracolo si può considerare l'opera di A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez S. Thomas d'Aquin et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Paris 1927, dotata anche di bibliografia alle pp. XV-XXXI.
La storia ed il significato della controversia iniziata su questo argomento a partire da M. Blondel è l'oggetto dello studio di F. RODÉ, *Le miracle dans*

la controverse moderniste, Paris 1965; ed anche di R. AMBROSI, *Pedagogia del segno*. Orientamenti attuali del problema apologetico, Roma 1968.
L'opera di L. MONDEN *Le miracle, signe de salut*, Bruges 1960 rappresenta forse una delle sintesi più ampie ed organiche dei risultati di questo dibattito; va tuttavia riconsiderata l'affermazione secondo cui nella storia del miracolo, mentre nei Padri dei primi secoli si troverebbe un'insistenza sul carattere di segno salvifico del miracolo ed un certo silenzio sulla manifestazione di potere espressa attraverso di esso, si sarebbe poi arrivati ad una trasformazione dei dati biblici e patristici (pp. 45-58) ed il conseguente giudizio negativo sul ruolo della nota di straordinarietà fenomenica del fatto miracoloso (pp. 285-301; p. 305, nota 1).
Già precedentemente A. LIEGÉ, *Réflexions théologiques sur le miracle*, in: «Recherches et débats» 4, 1953, 206-218 aveva suggerito che era ormai il momento di considerare armonicamente il miracolo in tutti i suoi aspetti essenziali: eccezionalità, trascendenza, segno; la necessità di questa coordinazione si può considerare ora un dato acquisito. In proposito si veda anche E. DHANIS, *Qu'est-ce qu'un miracle?* in: Greg 40, 1959, 201-241 e M. BORDONI, *La teologia del miracolo*, in: *Miscellanea A. Piolanti*, Roma 1964, vol. I, pp. 171-187.
Da segnalare ancora H. VAN DER LOOS, *The miracles of Jesus*, Leiden 1965 e la parte dedicata al miracolo nell'opera di R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Bruges 1963, pp. 416-434, trad. it.: *Teologia della rivelazione*, Assisi 1967, pp. 447-466.
Di R. Latourelle ricordiamo poi tre articoli particolarmente utili per la comprensione del miracolo alla luce dell'insegnamento del concilio Vaticano II: *Le Christ Signe de la révélation selon la constitution «Dei Verbum»*, in: Greg 47, 1966, 685-709; *L'économie des signes de la Révélation*, in: «Sciences Ecclésiastiques» 19, 1967, 7-32; *Vatican II et les signes de la Révélation*, in: Greg 49, 1968, 225-252. Tradotti in italiano, formano altrettanti capitoli del volume *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, Assisi 1971.

3/ Alcuni esempi di presentazioni catechistico-divulgative di Gesù Cristo dal punto di vista della teologia fondamentale

X. DE CHALENDAR, *Morto sotto Ponzio Pilato ma tuttora vivente*, Bari 1973. Lo stile vivace rende quest'operetta di facile lettura e non è a danno di un'impostazione corretta dello svolgimento, che passa attraverso questi punti cardine: morte di Gesù; morte per condanna; condanna per una questione d'identità. Si può considerare particolarmente adatto per un pubblico giovanile.
C. DOLZA, *Io credo in Gesù Cristo*, Torino-Leumann 1967. Si presenta come un compendio del cristianesimo incentrato nella persona di Gesù e vuole portare a scoprire l'essenza della fede cristiana, indicandone il centro vivo di interesse. L'intento dell'autore è ben riuscito, l'esposizione facile; sono evidenziate le dimensioni di mistero, parola e segno di Dio, proprie di Gesù.
G. MARTINETTI, *Perché la vita è meravigliosa*. Ragioni per credere in Cristo oggi, Torino-Leumann 1974. Caratteristica di questo lavoro è la presentazione del cristianesimo nella cornice del fatto religioso in genere, che in forme varie accompagna tutta la storia dell'uomo nello spazio e nel tempo. Ogni capitolo è arricchito da alcune indicazioni bibliografiche per chi volesse ampliare ed approfondire l'argomento trattato.
L. MONLOUBOU, *Cristo*, Torino 1972. Da un'attenta e competente lettura dei vangeli l'autore conduce i lettori a scoprire la vita e la predicazione di Gesù e a trovare nella sua persona una risposta alle loro inquietudini e ai loro dubbi. È un lavoro di alta volgarizzazione, di cui si apprezza la serietà d'informazione.
Segnaliamo, per altri titoli, la bibliografia curata da F. ARDUSSO, *Libri e articoli su Cristo*. Una selezione bibliografica per i catechisti, in: «Catechesi» 44, dicembre 1975, 57-68.

GIOCO

GIUSEPPE MATTAI

I/ LA DIMENSIONE LUDICA DELL'UOMO NELL'ORIZZONTE CULTURALE CONTEMPORANEO. - II/ LA CULTURA CONTEMPORANEA E IL GIOCO. - III/ L'APPROCCIO TEOLOGICO E MORALE ALLA DIMENSIONE LUDICA.

I/ LA DIMENSIONE LUDICA DELL'UOMO NELL'ORIZZONTE CULTURALE CONTEMPORANEO

L'esaltazione dell'*homo faber* ha trovato svariate giustificazioni ideologiche nel secolo scorso sia in campo socialista (dal socialismo utopico a quello di ispirazione marxista) che liberale e cristiano; in tempi a noi più vicini non sono mancate le apoteosi del lavoro confluenti in una «mistica» del lavoro, anche da parte di filosofi e teologi cattolici (vedi *Lavoro*) i quali intendevano reagire alle svalutazioni del passato ed interpretare in chiave cristiana le istanze

emergenti dalla «civiltà del lavoro». Ancorché oggetto di vivaci contestazioni, questi primi entusiasmi hanno trovato alimento negli enormi successi della tecnologia e nelle grandi speranze suscitate da uno sviluppo economico apparentemente illimitato. Oggi, invece, a seguito di un esame più pacato dei modelli di sviluppo e della ideologia ad essi sottesa, dopo esperienze brucianti, mentre si ridimensionano astratte e frettolose idealizzazioni del lavoro, acquistano forza e puntualità le critiche rivolte all'attuale contesto economico-sociale dominato dalla tecnica e dal consumismo. In particolare, tra le risultanze negative di una società disumanizzante e spersonalizzante, si rileva l'appiattimento della persona nella sua dimensione ludica e «festosa», fantasiosa e creatrice, dimensione che caratterizza l'uomo veramente libero e autorealizzato. La società dell'abbondanza e dei consumi, all'insegna dell'efficienza e della produttività, idolatra dell'avere e del fare calcolati, non può non deteriorare questi profili della persona, nonostante la dilatazione del tempo cosiddetto «libero», e l'ingigantirsi dei divertimenti.

1/ Scadimento della festa, della fantasia e dell'umorismo

Dando voce ad una sensazione molto diffusa, non pochi critici del nostro tempo hanno richiamato l'attenzione sull'importanza della festa e sull'enorme squallore che l'ideologia delle società altoindustriali vi hanno diffuso, offuscando anche lo splendore residuo delle «feste dei poveri», tipiche della religiosità popolare (cfr. A. ROSSI, *Le feste dei poveri*, Bari 1973) e indebolendo, a ragion veduta, la carica rivoluzionaria che esse, anticipando la gioiosa libertà di una società veramente «alternativa», profeticamente contengono (H. Cox e R. Garaudy).

In quanto rivolta alla rievocazione del passato e all'anticipazione fantastica dell'avvenire, la festosità non poteva trovar credito in una società che non si sradica dal passato perché non sa riviverlo in forme nuove e non si lancia nel futuro perché incapace di crearlo, ma rifugge dalla fantasia, privilegiando la «razionalità» burocratica e la fredda pianificazione, fondata sul calcolo matematico delle risorse disponibili e sulla previsione rigorosa dei consumi. Conseguentemente, a dire di H. Cox «nei tempi moderni il gusto della festività e la disposizione alla fantasia sono andati deteriorandosi. Celebriamo ancora, ma le nostre feste e i nostri trattenimenti mancano spesso di brio e di emozione autentica» (H. COX, *La festa dei folli*, Milano 1971, p. 22). Sepolte sotto la pesante coltre del consumismo, le feste perdono gradualmente forza rituale e celebrativa, assumendo un'apparenza vagamente disperata. Con l'indebolimento del senso profondo della festa, anche la fantasia diviene languida ed anemica.

Le cause del fenomeno, oltre che nell'ideologia capitalistica, sottesa alla società industrializzata e tecnologica, vengono ricercate nel processo di progressiva secolarizzazione che, desacralizzando le feste, ha finito col renderle estremamente monotone e coinvolgerle in una grossa «mercificazione»

Per contro si fa osservare che, solo attraverso un ricupero della fantasia e dell'immaginazione creatrice, ci si potrà efficacemente opporre a quella «logica del dinosauro» che ispira la dinamica di uno sviluppo orientato all'accrescimento smisurato del potere e, quindi, votato allo sterminio (cfr. R. ALVES, *Il figlio del domani*, Brescia 1974). La festa rappresenterebbe inoltre un antidoto necessario al *taedium vitae* che inevitabilmente accompagna la sua mancanza o il suo scadimento: senza spirito autenticamente festoso e fantasioso una civiltà finisce con l'intristire e morire, come l'Isola dei Coralli, immaginata poeticamente da D. Turoldo (*...e poi venne la morte dell'ultimo teologo*, Torino 1969).

Connesso con le precedenti osservazioni, emerge un altro segno negativo della civiltà tecnocratica, burocratizzata, e, apparentemente — perché in effetti molteplici contraddizioni la pervadono e paurose irrazionalità stanno prendendo quota — tutta razionalizzata, e cioè l'eccessiva «serietà» e la carenza di vero umorismo. Ciò si riscontra un po' a tutti i livelli, ma particolarmente in quei gruppi di potere o di dissenso al medesimo che, chiudendosi in ideologie e atteggiamenti rigidamente integristi, finiscono in definitiva col prendersi terribilmente sul serio.

In luogo dell'umorismo subentra il fanatismo, contrassegnato dall'incapacità di cogliere il limite che ogni progetto umano necessariamente comporta: «bisogna aver sperimentato la spaventosa assenza di umorismo che è propria delle odierne ideologie rivoluzionarie per apprezzare pienamente la virtù che la prospettiva religiosa possiede di restituire gli uomini alla loro umanità» (P. L. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Bologna 1969, p. 159).

2/ Asservimento del tempo «libero»

Il dilatarsi del tempo libero a vantaggio di tutti i lavoratori, per effetto dell'affinamento tecnologico del gigantesco apparato produttivo, è apparso subito come la «grande speranza del secolo XX» (Fourastié): i successivi esiti però hanno determinato profonde delusioni a tutti i livelli. Uno dei più radicali contestatori della società contemporanea afferma che, permanendo la struttura repressiva della società, la maggiore disponibilità del tempo libero non potrà mai tradursi in un nuovo umanesimo, poiché il tempo libero continua a rimanere «regno della necessità», proprio perché il progresso tecnico non è in grado di trasformarsi in progresso umano (cfr. H. MARCUSE, *Critica alla società repressiva*, Milano 1968, pp. 49-51).
Anche il teologo protestante J. Moltmann fa osservare che gli spazi crescenti del tempo libero dell'uomo nella moderna società «non sono ancora affatto lo spazio libero per una libera umanità» (J. MOLTMANN, *Sul gioco*, Brescia 1971, p. 103). Nel tempo libero, infatti, non si avrebbe una reale alternativa al mondo del lavoro, in quanto la distensione diviene tensione e lo sgravio un nuovo gravame. I pesanti condizionamenti esercitati dai tecnocrati, tramite i mass-media, assimilano il tempo libero agli stessi ritmi asserventi e avvilenti dell'attività lavorativa, orientando consumi, svaghi e turismo verso mete prefabbricate in funzione di grossi interessi a carattere capitalistico. Inoltre, si domandano altri, come è possibile per il lavoratore gestire liberamente questa nuova dimensione se tutto il resto della sua vita non è libero, ma vissuto in condizione «alienante»? (cfr. J. FOURASTIÉ, *Des loisirs pour quoi faire?*, Paris 1970).

3/ Professionalizzazione e mercificazione del gioco

I rilievi finora esposti non nascono certo dall'oblio grossolano della presenza che gioco e feste mantengono nell'attuale contesto sociale: lo spessore anzi della dimensione ludica appare assai più consistente e massivo che quello di altri tempi, per quanto concerne il tempo assorbito nei divertimenti, il denaro investito e consumato, la preparazione professionale e il numero gigantesco delle persone che vi si trovano coinvolte. Dall'ultimo quarto dell'ottocento in qua però il gioco, divenuto sport dei professionisti, si è fatto sempre più serio e ciò non senza consequenze deleterie agli effetti della sua autenticità. Come nota Huizinga: «L'atteggiamento del giocatore per professione non è più un vero e proprio atteggiamento ludico; la spontaneità e l'idea di passatempo non valgono più per lui. A poco a poco nelle società moderne lo sport si allontana dalla pura sfera del gioco e diventa un elemento sui generis, non più gioco ma nemmeno serietà... Lo sport è assai più una manifestazione indipendente di istinti agonali che un fattore di fertile coscienza sociale. La perfezione con cui la tecnica sociale sa aumentare l'effetto esteriore di dimostrazioni di massa, non cambia nulla al fatto che né le Olimpiadi, né l'organizzazione dello sport alle università americane, né le molto propagandate competizioni internazionali, possano elevare lo sport ad un'attività creatrice di stile e di cultura. Pur essendo importantissimo per partecipanti e spettatori, esso rimane una funzione sterile in cui è morto in gran parte il tradizionale fattore ludico» (J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Milano 1964, pp. 281-282).
Record, pubblicità e propaganda sono gli ingredienti di quel processo di «mercificazione» del gioco che hanno contribuito pesantemente al suo deterioramento. L'analisi degli spettacoli di massa che oggi tengono il primato — e cioè televisione, cinema, incontri di calcio in Europa, di boxe e base-ball negli Stati Uniti, le corse di cavalli e le gare automobilistiche — conduce ad evidenziare uno stretto rapporto tra le caratteristiche del sistema dominante e quello che tali giochi sono venuti assumendo. «In un mondo in balia di scontri da giungla, di concorrenze economiche, di condizionamenti pubblicitari o politici, di società senza finalità umane che hanno fatto della crescita per la crescita la loro legge immanente e non scritta; in un mondo in preda alle violenze che da tutto ciò derivano, gli spettacoli sono integrati ai circuiti commerciali, al sistema delle manipolazioni, alle violenze simboliche, a una civiltà in cui l'uomo è lupo per l'uomo» (R. GARAUDY, *Danzare la vita*, Assisi 1973, p. 175). Uno studio attento degli sport professionalizzati non può non cogliere in essi quei rapporti di violenza, di concorrenza, di sopraffazione, di primato dell'avere sull'essere che improntano la nostra convivenza: le forze economiche e politiche sfruttano e divulgano tali divertimenti solo nella misura in cui li possono integrare alle concorrenze, alle corse al profitto e alle violenze del sistema.
Di conseguenza gli spazi ludici dell'uomo moderno, pur conservando in parte quelle funzio-

ni distensive e sospensive che il divertimento ha sempre avuto, non possono essere considerati liberanti e culturali nel senso più genuino di queste parole, in quanto servono a stabilizzare la morale del lavoro e l'obbedienza politica (cfr. J. MOLTMANN, *o.c.*, p. 21).

II/ LA CULTURA CONTEMPORANEA E IL GIOCO

Il quadro tuttavia non è così fosco come potrebbe a prima vista apparire. Sul piano, infatti, della riflessione e su quello della prassi sta prendendo forma e spessore l'impegno, teso al ricupero della dimensione ludica dell'uomo, per restituire alla civiltà tecnologica una densità culturale e contemplativa che la salvino dal naufragio nell'alienazione e nella noia.

Benché non siano mancate in passato importanti riflessioni psicologiche, filosofiche e teologiche sul gioco (e lo si può vedere dalle numerose citazioni cosparse nelle opere di Huizinga e Hugo Rahner in tema di *homo ludens*) e sulla dimensione «comica» dell'uomo (cfr. la bibliografia citata nello stimolante saggio su *Il riso* di H. BERGSON del 1924, ed. it. Milano 1961), solo di recente antropologia, psicologia, filosofia e teologia hanno fermato in maniera sistematica la propria attenzione sul profilo ludico della persona. WITTGENSTEIN — nelle *Philosophical investigations*, Oxford 1953 — ha fatto ricorso alla categoria del gioco quale chiave ermeneutica per intendere la natura del linguaggio ed ha parlato di vari «giochi linguistici» che con esso si possono fare, così come con lo stesso mazzo di carte è possibile fare tanti giochi purché si «stia alle regole del gioco». Dopo Wittgenstein la categoria del gioco è stata applicata ad altri contesti: dalla logica alla matematica, dalla geometria alla filosofia. Anche i filosofi, infatti, con inconsueta modestia, tendono oggi a qualificare le loro interpretazioni della realtà come «giochi» «più o meno riusciti, ma pur sempre giochi, incapaci di bloccare la realtà entro uno schema unico ed esaustivo» (B. MONDIN, *Che cos'è l'uomo?* Elementi di antropologia filosofica, Milano 1975, p. 234).

Nei confronti del gioco la cultura in passato ha assunto atteggiamenti diversi che vanno dal rifiuto — manicheo, puritano, ascetico e moralistico — alla tolleranza — generalmente di tipo platonico, fondata cioè sul dualismo di anima e corpo — al positivo riconoscimento della funzione fisiologica, psicologica e pedagogica del divertimento. In questa linea si muovono Aristotele e S. TOMMASO, che nella *Summa Theologica* (IIa, IIae 168, 2), definisce il gioco «remissio animi a rebus agendis per ludicra verba vel facta», Vittorino da Feltre, Montaigne, Fröbel, Groos, Claparède, Agazzi...Altri nella dimensione ludica dell'uomo hanno visto un'arma di contestazione politica (futurismo) o una tecnica di liberazione dell'inconscio (surrealismo), una fonte di cultura e di arte (Huizinga e Croce). Ma oggi si va oltre questi pur importanti positivi riconoscimenti, in quanto il gioco non viene più visto soltanto come una pausa ristoratrice in vista del lavoro che rimarrebbe pur sempre lo scopo ultimo della vita, ma come attività autonoma, ideale, traguardo ultimo della vita. A questa idealizzazione del gioco hanno condotto non solo le reazioni ai contesti alienanti del lavoro industriale e della vita «crocifissa» nelle sempre più mortificanti megalopoli, ma anche l'attenta, erudita ed elegante riflessione che, attorno agli anni trenta, usufruendo di svariati stimoli culturali, Huizinga nel citato saggio *Homo ludens* ha elaborato. Tra gli elementi che entrano a definire il gioco, lo storiografo olandese si sofferma in particolare sulla serietà, l'ordine, la solennità, la delimitazione nello spazio e nel tempo e mette in luce gli stretti legami che l'attività ludica presenta nei confronti delle altre manifestazioni culturali umane. L'elemento gioco, oltre che nelle forme competitive come la guerra, rivela la sua presenza anche nelle più alte manifestazioni della vita civile: riti, cultura, sapere, giustizia e poesia. In particolare Huizinga sottolinea lo strettissimo legame tra gioco e rito, per cui l'azione sacra «appare a malapena separabile formalmente dal gioco» e si domanda quindi «come mai la scienza delle religioni e l'etnologia non pongano con maggiore insistenza il quesito in qual misura pratiche sacre, realizzantesi nelle forme del gioco, assumano anche l'atteggiamento e lo stato d'animo del gioco» (J. HUIZINGA, *Homo ludens*, *o.c.*, p. 44). Sotto queste vigorose spinte, la filosofia si è accinta a precisare con maggiore accuratezza l'elemento specifico del gioco che consente di distinguerlo dalle altre dimensioni culturali della persona che pur con esso si ricollegano (speculazione, scienza, arte, tecnica, lavoro e attività etica), e a stabilire in particolare i nessi tra la natura profonda dell'uomo e la dimensione ludica che lo caratterizza. In quanto «esplicazione di attività tesa alla distrazione, al divertimento, alla gioia e alla realizzazione di se stessi» (B. MONDIN, *Che cos'è l'uomo?*, *o.c.*,

p. 235), il gioco si rivela alla riflessione filosofica come un profilo essenziale dell'uomo estremamente denso e come «spia del mistero profondo della realtà umana» (*Ibidem*, p. 241). La densità è data dal fatto che nella dimensione ludica si mettono in moto tutte le facoltà dell'uomo, senza subordinazioni e asservimenti, in spontanea coordinazione e in vista di una gioiosa autorealizzazione del soggetto. Per questa ragione l'attività ludica risulta più ricca di altre attività pur importanti della persona, come l'attività speculativa, estetica, etica e tecnica. Il gioco rappresenta poi una spia dell'autotrascendenza dell'uomo, in quanto appare come gioiosa anticipazione del regno della libertà cui ogni uomo aspira. In questo senso il gioco, e in particolare la danza, viene interpretata come anticipo di una nuova società, fondata sulla coralità e convivialità (cfr. R. GARAUDY, *Danzare la vita, o.c.*, p. 182); la festa e la fantasia che la ispira sono intese come preludio di una comunità totalmente altra e veramente alternativa (cfr. H. COX, *La festa dei folli, o.c.*, pp. 195 ss.) e il riso e la comicità quali dimensioni rivelatrici della trascendenza della persona (Kierkegaard, Bergson, H. Rahner,...). Anche ad un sociologo come P. BERGER (*Il brusio degli angeli, o.c.*) la dimensione ludica e quella comica appaiono come gesti prototipici in cui si possono cogliere i segni della trascendenza, dell'assolutamente Altro cui l'esperienza religiosa conduce, constatabili nell'esperienza comune di ogni giorno. Nella gioia del gioco c'è, infatti, l'intenzione di annullare il tempo e di uscire dalle sue abituali coordinate. Perciò il gioco sospende il «vivere verso la morte» e anche da adulti, ci consente di «ricuperare» la fanciullezza e di scherzare sul letto di morte: «il mondo esterno, finché il gioco dura ha cessato di esistere e, implicitamente...sono scomparsi il dolore e la morte che di quel mondo sono la legge» (p. 101). Nel fondo della dimensione ludica c'è dunque qualcosa che supera la realtà esperienziale per attingere qualcosa che trascende il tempo e la morte. Anche l'umorismo che nasce, come aveva visto bene Bergson nel saggio citato, dalla percezione di una sproporzione fondamentale, di una incongruenza e incommensurabilità tra l'uomo e l'universo, diviene un segno di trascendenza e una speranza di liberazione: l'umorismo come la fanciullezza e il gioco, può essere considerato «una convalida e giustificazione essenzialmente religiosa della gioia» (p. 118). Nella ricorrente dialettica tra tiranno e buffone, l'umorismo rivela che «il potere è somma illusione mentre il riso rivela la verità finale» (p. 119). La personificazione di questa azione liberatrice dell'umorismo è, secondo Berger, il clown. In tale ordine di idee, oltre che molti filosofi, antropologi e sociologi moderni, rientrano in genere tutti quelli che anelano ad una società alternativa che non faccia, come la presente, dell'attività produttivistica e consumistica un mito divorante (Marcuse, Freire, Illich e i fautori della teologia della speranza e della liberazione...).

III/ L'APPROCCIO TEOLOGICO E MORALE ALLA DIMENSIONE LUDICA

Stimolati da questi fermenti culturali, anche a livello teologico sono state tentate riflessioni organiche sulla dimensione ludica dell'uomo, della chiesa, del culto e di Dio stesso. Già Huizinga, coll'accentuazione del legame tra gioco e rito e, soprattutto, nelle ultime pagine del suo saggio, aveva lanciato l'esca a tale discorso approfondito. Commentando un celebre passo platonico delle *Leggi* che definisce l'uomo «giocattolo e strumento di Dio» e lo si invita a passare la vita «giocando i più bei giochi», l'autore di *Homo ludens* concludeva con un rinvio al *Libro dei Proverbi* (8, 30-31) in cui «l'Eterna Saggezza, fonte di giustizia e di dominio, dice che prima di ogni creazione essa stava giocando al cospetto di Dio per suo divertimento e che nel mondo della terra sua essa va giocando i suoi divertimenti con gli uomini» (p. 303). Uno dei primi a raccogliere l'appello è stato HUGO RAHNER che nel suo breve ma stimolante *Der spielende Mensch* (*L'homo ludens*, Brescia 1969) trae dalla spiritualità di S. Tommaso d'Aquino il primo incitamento e la base fondamentale per un'etica dell'attività ludica dell'uomo. Agli uomini di oggi «inviluppati nella esasperata funzionalità d'una serietà insensata o nella insensatezza d'una mondanità assoluta» (pn 9) egli, attingendo largamente alla sapienza dei greci, dei padri e dei dottori della chiesa — massimi *ludimagistri* della storia dello spirito — e partendo dal punto cui era giunto lo Huizinga, ha voluto proporre una «interpretazione teologica e religiosa del gioco» (p. 10). Rahner muove da un concetto di gioco, inteso come «attività, ricca di significato, che ha in sé il proprio scopo» (p. 12) e che, psichicamente, si identifica con l'arte nel senso più ampio del termine (*Ibidem*). Gioco ed arte gli appaiono, come «realizza-

zioni di un'ansia umana primigenia verso una libera, alata, non inibita armonia tra anima e corpo» (*Ibidem*). Dal momento che l'esperienza universale sta a dimostrare la disarmonia di tali rapporti, in ogni tempo il mondo del bambino, del gioco e della danza sono stati assunti come anticipazioni di un regno in cui l'armonia si realizzerà, oltre che come nostalgici ricordi di un tempo lontano in cui essa era stata da Dio donata all'uomo negli albori della creazione: «l'eternità sarà dunque quel che fu il perduto paradiso: un divin gioco da fanciulli, una danza dello spirito, una realizzazione infinita ed eterna della corporizzazione dell'anima» (p. 13).

1/ Il gioco come principio ermeneutico della rivelazione

In Rahner e nei teologi che si muovono nella sua scia, sia cattolici che protestanti, nella diversità dei toni e di sostanza teologica, è dato ravvisare un denominatore comune, e cioè la scelta della categoria del gioco come principio ermeneutico delle rivelazioni cristiane. L'analisi dell'*homo ludens* rinvia al *Deus ludens*, come l'analisi della *Ecclesia ludens* rinvia alla *danza celeste* che essa, nella sua liturgia terrena, prefigura e prelude.

La categoria del gioco viene applicata alla creazione perché essa — come anche l'incarnazione del Verbo — è opera di un amore libero, fuori di ogni necessità o costrizione e, quindi, giustamente dalla Sapienza scritturale, dalla tradizione patristica e mistica viene assimilata ad un gioco che il logos realizza nel mondo per l'estasi del Padre e ad una sorta di «danza cosmica» (H. RAHNER, *o.c.*, p. 28).

Però, pur condividendo tale impostazione, Moltmann fa osservare che il gioco del Dio creatore è diverso da quello degli uomini, in quanto Egli gioca con le sue possibilità e crea dal nulla ciò che vuole. L'uomo, al contrario, può giocare soltanto con qualcosa che pure gioca con lui: non può giocare col nulla, ma solo nell'amore. Ciò non toglie che il gioco umano, in quanto libero e gioioso, abbia corrispondenze con la libertà gioiosa del creare divino (cfr. J. MOLTMANN, *Sul gioco*, *o.c.*, p. 33).

H. Cox, in una delle sue brillanti, e assai discusse «variazioni» teologiche tenta l'applicazione del riso e del gioco anche al Cristo Redentore, in un celebre capitolo de *La festa dei folli* (*o.c.*, pp. 173 ss.) su «Il Cristo arlecchino»: «Come il buffone, Cristo sfida le consuetudini e disprezza le teste coronate. Come il trovatore errante non ha dove posare il capo. Come il clown del circo, satireggia l'autorità costituita, e, accompagnato da pompa regale, entra in città caracollando, pur non avendo alcun potere terrestre. Come il menestrello, partecipa a feste e banchetti. Alla fine i suoi nemici gli impongono, in una sarcastica caricatura, le insegne reali e lo crocifiggono tra risate e insulti, con una scritta sopra il capo che ne schernisce le ridicole pretese» (*Ibidem*, p. 175). Attribuendo a Cristo le fattezze del clown, Cox ritiene di esprimere qualcosa di molto profondo ed essenziale: infatti «soltanto se assumiamo un atteggiamento ludico nei confronti della nostra tradizione religiosa, possiamo trovarvi un senso. Soltanto se impariamo a ridere della disperazione che ci circonda, possiamo coltivare un barlume di speranza. Cristo clown esprime la nostra ludica comprensione del passato e il nostro comico rifiuto di accettare lo spettro dell'inevitabilità del futuro. Egli è l'incarnazione della festività e della fantasia» (*Ibidem*, p. 176).

A questo proposito — unitamente ad altri critici (F. Appendino, U. Borghello, E. Moeller, B. Mondin) che trovano eccessivamente riduttiva la lettura teologica coxiana — J. Moltmann fa rilevare che H. Cox «avrebbe dovuto prendere maggiormente sul serio la croce di Gesù per suscitare dal giorno della sua resurrezione lo spirito della festevolezza e la gioia della fantasia. La morte di Gesù non fu uno scherzo» (J. MOLTMANN, *o.c.*, pp. 48-49). In effetti la categoria del gioco, se risulta utile ad illustrare la creazione, la resurrezione e la vita di grazia, nella sua espressione terrena e terminale, appare invece non idonea ad interpretare il mistero del peccato e della croce.

Per effetto della liberazione pasquale, già in atto nella storia, il riso dei credenti, la danza dei liberati e il gioco delle nuove relazioni corporali con la libertà che il mistero della Pasqua dischiude, può dipiegarsi nella chiesa, definibile pertanto come *Ecclesia ludens*, ancorché immersa in situazioni che non offrono al riso molti motivi. In questo gli autori coincidono, nonostante diversità di accento relative all'impegno politico dei credenti per affrettare la rottura dei cerchi infernali e mortiferi che ancora avviluppano l'umanità.

2/ La normativa «moralistica» sul gioco

Le interpretazioni antropologiche e teologiche fin qui esposte condizionano l'approccio morale: chi le disattende, indugiando in una visione

del gioco e del divertimento gravemente mutila e, talora, manichea, decade inevitabilmente in atteggiamenti moralistici e casistici che, mentre sottolineano i pericoli, moltiplicano le precettistiche negative nei confronti di un'attività, la quale, anziché come fine, continua ad essere vista come pausa strumentale di un'esistenza tutta volta al lavoro. In tali approcci moralistici continua a persistere quella dicotomia tra dovere (identificato col lavoro) e piacere (identificato col divertimento) che le prospettive prima illustrate — pur con limiti e radicalizzazioni — nonché indicazioni magisteriali (si veda in particolare *Gaudium et spes*, 67 a proposito delle condizioni del lavoro e del tempo libero) hanno decisamente superato (cfr. F. APPENDINO, *Divertimento*, in: DETM, Roma 1974, pp. 256 ss.).

In quanto attività autonoma, può sembrare che il gioco sfugga ad ogni valutazione morale. Huizinga, ad esempio, afferma che «il gioco in sé...è situato fuori della sfera delle norme morali. In sé il gioco non è né buono né cattivo» (*Homo ludens, o.c.*, p. 304). Per uscire dal dilemma gioco-serietà e decidere se un'azione appartiene al perimetro giocoso (e quindi assolutamente libero) o a quello serio, non resterebbe che l'appello alla coscienza, la quale è in grado di risolvere il problema, quasi insolubile, solo se fondata sulla giustizia e grazia divina (*Ibidem*). Per quanto spinosi siano i problemi posti dall'autonomia legittima delle varie attività umane e, soprattutto, dal rapporto oggettivo e soggettivo nella sfera etica (cfr. M. VIDAL, *Objectivismo/Subjectivismo moral*, in: DETM, Madrid 1974, pp. 724-730), sembra che a proposito del gioco (come per l'arte) — rispettando le acquisizioni antropologiche e teologiche di cui sopra — sia possibile un approccio morale non moralistico.

3/ Valutazione etica del gioco

Moralisti aperti alle nuove suggestioni fanno tuttavia osservare che, pur partendo da una valutazione positiva del divertimento come fine della persona, in ragione delle finalità soggettive (come il desiderio di lucro e sfruttamento) e delle circostanze oggettive che accompagnano l'attività ludica (prese in considerazione anche dagli ordinamenti giuridici, come giochi d'azzardo; giochi comportanti violenze aperte nei confronti di persone, animali o cose; giochi osceni o lascivi, giochi gravemente pericolosi per la salute e l'integrità della persona, ecc.) più che di un carattere «adiaforo» del gioco, si deve parlare del suo profilo «bivalente». Il gioco, infatti, solo a certe condizioni, può essere vissuto nella sua pienezza ludica e, pertanto, costruttiva e promotrice della persona e della convivenza civile: quando finalità soggettive e/o situazioni oggettive ne alterano la «lucidità», il divertimento decade e diviene fattore distruttivo del singolo e della comunità.

La riflessione teologico-morale contemporanea viene spesso interpellata dagli operatori pastorali in merito alla valutazione morale dei molteplici divertimenti — particolarmente dei giovani — in cui oggi la dimensione ludica dell'uomo trova la sua esplicazione. È tutt'altro che agevole, sul piano della riflessione teorica, come su quello dell'azione pastorale, trovare il giusto equilibrio tra il riconoscimento del valore positivo del gioco e la dovuta attenzione agli aspetti negativi che esso nel contesto massivo e mercificante della nostra società è venuto assumendo. Ancora più problematico, nel quadro del pluralismo delle opzioni politiche, indicare gli orientamenti sociali, politici e culturali idonei ad innescare un processo di reale cambiamento del sistema, entro le cui coordinate, sport, turismo, divertimenti di massa e tempo libero hanno assunto quei contrassegni negativi, da più parti, come si è visto, vigorosamente denunciati.

4/ Sport e morale

Nell'impossibilità di addentrarci nei particolari relativi alla molteplicità dei problemi che le varie espressioni sportive (in particolare il pugilato professionistico, il doping sportivo, il divismo, ecc.) pongono al moralista (cfr. G. PERICO, *Sport*, in: DETM, pp. 1034 ss.) ci limitiamo a qualche considerazione generale che, nella linea delle osservazioni critiche oggi rivolte alle degenerazioni dello sport professionistico, risponda a questo interrogativo di fondo: a quali condizioni è possibile uno sport diverso e veramente «alternativo»?

Sembra a taluni che la condizione essenziale sia da ricercarsi in una rivoluzione «culturale» che, peraltro sembra già essere in atto (cfr. V. PERI, *Uno sport senza agonismo o uno sport senza campionati?*, in: «Note di pastorale giovanile» 1, 1974, 10 ss.). Essa comporta uno sforzo di riflessione per ridefinire lo sport e un notevole impegno politico per liberare le attività sportive dall'avvilimento selettivo e classista, da un certo tipo di agonismo e competitività che eleva i valori di efficienza tecnica a giudizio sul-

l'uomo, dalla violenza individuale e collettiva, a carattere isterico, in cui la legittima pulsione aggressiva degenera e, infine, dalla oppressione del denaro che tutto corrompe. Un nuovo progetto umano dello sport non esige l'eliminazione dell'agonismo, ma postula un radicale cambiamento delle motivazioni e delle strutture sportive. Gli obbiettivi dello sport non vanno ricercati, come oggi avviene, al di fuori, ma all'interno del soggetto: «La vittoria è un traguardo che si situa all'esterno dell'atleta, un elemento che non aggiunge nulla a ciò che egli è o ha. Essa è solo l'occasione e lo stimolo per sprigionare il massimo delle capacità psicofisiche latenti. Non è lo scopo dello sport. Questo si deve ricercare nell'area psichica, fisica e morale dell'atleta, per arricchirla dei valori liberati dall'attività agonistica» (V. PERI, *a.c.*, p. 15).

Si tratta inoltre di prendere coscienza che il sistema sportivo attuale non è l'unico possibile, che le attuali strutture non sono «dati» immutabili, ma progetti storicamente realizzati e quindi trasformabili. A questo punto anche il discorso sul gioco rinvia alla politica ed impegna il credente a prendere sul serio la «dimensione politica della fede».

5/ Gioco e lavoro

Moltmann (*Sul gioco*, *o.c.*, pp. 71 ss.) accosta due uomini che non si sono conosciuti e due vie, a prima vista tanto diverse, Martin Lutero e K. Marx. A suo avviso, tutta la teologia di Lutero è un grido di protesta contro la giustificazione ottenuta in virtù delle opere anziché per la via della fede che, liberando l'uomo dall'asservimento alla legge, lo inserisce nella libertà dell'amore creativo, in una sorta di «democrazia dello spirito». Anche nella visione marxiana della convivenza, finalmente liberata dall'asservimento capitalistico, cessa il *lavoro* e subentra la *spontaneità*. Di conseguenza, vista in prospettiva, la rivoluzione marxista rientra nella categoria della vita estetica e del gioco. Giustamente però, fa rilevare lo stesso Moltmann che, a proposito di questo passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, il Marx adulto del *Das Kapital* è assai più cauto. Egli infatti afferma che, così come permangono i bisogni umani, permane anche la necessità del lavoro: questo perciò non potrà mai divenire un «gioco» ed uscire del tutto dal regno della necessità. Solo al di là del lavoro, nella dimensione del tempo libero incomincia l'evoluzione dinamica dell'uomo che ha come obiettivo se stesso, ed è questo il vero «regno della libertà» (*o.c.*, p. 83).

Per quanto distinti, lavoro e gioco non devono essere antiteticamente opposti. Sotto il profilo morale, l'etica della liberazione sembra costituire il denominatore comune che si prefigge di offrire all'uomo, non senza lungo e faticoso travaglio, una piattaforma di elevazione e promozione sia nella dimensione lavorativa che in quella del riposo.

6/ Etica del lavoro ed etica del tempo libero

L'aumento del tempo libero dal lavoro — ad onta dei condizionamenti che tale dimensione subisce — costituisce per molti paesi una realtà, da valutare positivamente per i grandi orizzonti di libertà che essa apre anche ai lavoratori dipendenti, pressoché sconosciuti a tante epoche del passato.

Questa dimensione tuttavia apre nuovi problemi per l'etica cristiana: all'impegno di umanizzare il lavoro e di ridurlo nel tempo per consentire un più libero esplicarsi della persona umana, si congiunge ora l'urgenza di superare le alienazioni cui il tempo libero soggiace nella nostra età consumistica. Non si tratta però di due morali giustapposte ma, come già si accennava, di una stessa etica «liberatrice» che si presenta al contempo come etica del lavoro e come etica del tempo libero: «non è ipotizzabile un uomo alienato sul lavoro e libero fuori di esso, e nemmeno un uomo che realizzi la sua personalità solo ed esclusivamente nella vita di lavoro» (G. CAMPANINI, *Etica del lavoro ed etica del tempo libero*, in: AA.VV., *Messaggio cristiano ed economia*, Bologna 1974, p. 441). In altri termini la liberazione del lavoro dalle molteplici alienazioni che ancora lo caratterizzano e la liberazione del tempo libero sono due facce della stessa medaglia. Perché il tempo libero non si risolva in uno spazio vuoto e insignificante, riempito dai surrogati del consumismo deteriore, deve essere orientato alla liberazione e alla promozione dell'uomo. Tale valorizzazione rappresenta uno dei più grandi problemi della nostra età ed è, come giustamente rilevano molti autori, un problema di indole morale: attivismo ad oltranza, spinte produttivistiche e consumistiche, modelli di sviluppo dovranno, infatti, anche dietro l'urgenza di certe constatazioni dei loro limiti e della vastità del disastro ecologico, commisurarsi a precise scelte etiche e con determinate scale di valori. Ancora una volta si profila l'esigenza di

una «rivoluzione culturale», di un forte impegno politico e di un ricupero di valori non solo tecnologici, ma etici e contemplativi, affinché il tempo libero sia effettivamente «liberato» dalle spire soffocanti dell'alienazione e della mercificazione, per diventare «momento di dialogo con Dio nella preghiera, con se stessi nella cultura, e nell'arte, con gli altri attraverso la partecipazione alla vita sociale e alla vita di relazione in genere» (*Ibidem*, p. 442). Di questo «regno della libertà», a dire di J. Moltmann (*Sul gioco, o.c.*, p. 104) le comunità ecclesiali dovrebbero essere dei «campi sperimentali» situati nel cuore stesso del regno della necessità: i modelli prefabbricati non esistono: ognuno deve cercare di fare le sue esperienze. Tuttavia esistenza-per-gli-altri e soprattutto esistenza-con-gli-altri rappresentano la forma della vita redenta e libera.

7/ Otium e culto

Oggi si insiste molto sulla necessità di ricuperare il senso della festività, articolando una «teologia della festa» che sia parte integrante della «teologia del lavoro» ed alimenti l'impegno pastorale inteso a superare quel divorzio tra lavoro e festa che l'esaltazione mitica dell'attivismo ha contribuito a consumare.

Attraverso un'esaltazione — che è sembrata anche eccessiva — delle feste popolari, H. Cox ha ricercato le componenti della festa ed ha sottolineato con forza che essa è tutt'altro che superficialità e frivolezza (cfr. *La festa dei folli, o.c.*, pp. 37 ss.). Ha messo in luce il rapporto stretto tra festività e contemplazione (*Ibidem* p. 132) ed ha lodato quei movimenti giovanili che presentano un carattere «neomistico». In particolare ha evidenziato che la festività per sua natura è antiautoritaria e, quindi, rivoluzionaria (p. 146), d'accordo in questo con R. Garaudy, il quale nella sua vivace celebrazione della danza si sente allineato ai teologi della speranza e della liberazione (cfr. *Danzare la vita, o.c.*, pp. 181 ss.).

A ragione Campanini afferma, a sua volta, che una teologia del lavoro autenticamente biblica non può essere solo quella dei «sei giorni» ma di tutta la settimana, comprensiva dunque anche del «settimo giorno» e perciò aperta all'azione e alla contemplazione (cfr. *Etica del lavoro ed etica del tempo libero, o.c.*, p. 444). L'*otium*, nel senso classico della parola — di cui così acutamente Pieper illustra il significato (cfr. *Otium e culto*, Bologna 1956) — diviene spazio di culto, di rapporto orante, individuale e comunitario con Dio, spazio entro il quale la tensione tra azione e preghiera, lotta e contemplazione trova le vie del superamento. Nel momento cultuale — e in particolare in quello eucaristico — l'uomo viene restituito a se stesso e, perciò messo in condizione di comprendere a fondo lo specifico cristiano dell'amore, di aprirsi a rapporti oblativi con gli altri e di riconciliarsi anche con la natura, riscoperta nell'*otium* turistico attraverso un rapporto libero, non eterocondotto da «persuasori occulti» o palesi.

L'incontro con il «Dio del settimo giorno» diviene così la condizione indispensabile per realizzare il dialogo anche con il «Dio dei sei giorni», per fare di tutta la vita dell'uomo un tempo liberato per Dio (cfr. A. HESCHEL, *Il sabato*, Milano 1971).

BIBLIOGRAFIA

Per ampi riferimenti bibliografici cfr.:
AA.VV., in: ViPe LV, 1973, 5: bibliografia ragionata pp. 112-116; AA.VV., in: Conc 1968, 9; F. APPENDINO, *Divertimento*, in: DETM, 1974, pp. 250-264; ID., *Turismo e tempo libero*, 1974, pp. 1171-1180; G. PERICO, *Sport*, 1974, pp. 1034-1043.
Per trattazioni specifiche su *gioco* e *tempo libero*, si veda:
P. L. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Bologna 1969; H. BERGSON, *Il riso*. Saggio sul significato del comico, Milano 1961; C. CAMPANINI, *Etica del lavoro ed etica del tempo libero*, in: AA.VV., *Messaggio cristiano ed economia*, Bologna 1974, pp. 434 ss.; H. COX, *La festa dei folli*. Saggio teologico sulla festività e la fantasia, Milano 1971; E. FINK, *Il gioco come simbolo del mondo*, Roma 1969; J. FOURASTIÉ, *Des loisirs: pour quoi faire?*, Paris 1970; R. GARAUDY, *Danzare la vita*, Assisi 1973; A. HESCHEL, *il sabato*, Milano 1971; J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Milano 1964; G. MATTAI, *Teologia della festa e del gioco*. Note sulla «teologia comica», in: «Animazione Sociale» aprile-giugno 1975, 84 ss.; J. MOLTMANN, *Sul gioco*. Saggi sulla gioia della libertà e sul piacere del gioco, Brescia 1971; B. MONDIN, *L'uomo chi è?* Elementi di antropologia filosofica, Milano 1975, pp. 233-243; V. PERI, *Uno sport senza agonismo o uno sport senza campionati?*, in: «Note di pastorale giovanile» 1974, gennaio, pp. 10-20; ID., *Dalla «politica nello sport» alla «politica per lo sport»*, Ibidem, febbraio 1975, 24 ss.; H. RAHNER, *L'homo ludens*, Brescia 1969; J. PIEPER, *Otium e culto*, Brescia 1956.

GIOVANNI

GIUSEPPE GHIBERTI

I/ LE TEMATICHE DEL QUARTO VANGELO. - II/ LA CENTRALITÀ DI CRISTO. - III/ IL MISTERO DI GESÙ. - IV/ LE MANIFESTAZIONI DEL MISTERO. - V/ IL MONDO DIVINO DI GESÙ. - VI/ L'ATTIVITÀ DI GESÙ E IL DONO DELLA SALVEZZA. - VII/ LA REAZIONE ALL'ATTIVITÀ DI GESÙ. - VIII/ L'INTERLOCUTORE UMANO DI GESÙ. - IX/ IL CAMMINO VERSO LA FEDE. - X/ LA PROSPETTIVA PASTORALE DELLE LETTERE. - XI/ LETTERATURA GIOVANNEA E CRITICA ESEGETICA OGGI.

Tenteremo l'accostamento della teologia giovannea solo sulla base del quarto vangelo e delle tre lettere di Giovanni. Per l'Apocalisse si veda la voce specifica (*Apocalittica come teologia*). Ci soffermeremo prevalentemente sul vangelo; alle lettere dedicheremo un paragrafo riservato espressamente ad esse.

I/ LE TEMATICHE DEL QUARTO VANGELO

Uno sguardo al contenuto del vangelo è orientativo in proposito. L'inno introduttorio del prologo (1, 1-18) presenta Gesù come «parola» eterna di Dio, e Dio egli stesso, fatta «carne» per rivelare il Padre. La salvezza agli uomini viene dall'accettazione del Verbo. Alla sua «venuta» e alla sua attività si oppongono le «tenebre». In una prima «settimana» (1, 19 - 2, 12) Gesù viene presentato dal Battista come lo sconosciuto presente, colui che lotta contro il peccato in qualità di «agnello di Dio» e con il nuovo battesimo nello Spirito. Si forma un primo gruppo di discepoli, che cominciano a qualificare la loro fede e a formulare i primi tentativi di descrizione del mistero di Gesù, tramite l'impiego di titoli messianici non ancora totalmente compresi. Gesù «manifesta la sua gloria» col miracolo di Cana, nel quale egli compare come lo sposo del banchetto escatologico, elargitore delle ricchezze messianiche. La sezione successiva (2, 13 - 4, 54) inizia con un intervento purificatore di Gesù e registra uno scontro con le autorità. Questa reazione negativa sarà seguita da tre episodi di accettazione di Gesù: un rappresentante dell'ebraismo ufficiale (Nicodemo), dello scisma (la Samaritana) e del paganesimo (il funzionario del re) sembrano ripetere, a modo loro, l'esperienza dei primi discepoli. La conclusione avviene ancora con un «segno» a Cana. Gli spunti dottrinali riferentisi a Gesù lo mostrano come nuovo tempio e origine d'un nuovo popolo di adoratori del Padre, come Messia «mandato» a salvare, grazie al «dono» che di lui ha fatto il Padre. Si entra in questo popolo attraverso una nuova nascita, frutto dell'opera di Gesù e dello Spirito. Col miracolo egli dimostra di possedere il dono della vita. La concessione del dono è condizionata alla risposta di fede. I tre personaggi fanno ognuno un pezzo di cammino: Nicodemo discute (e non si dice esplicitamente che creda), la Samaritana discute e crede, il funzionario del re (un pagano) crede senza discutere.

È difficile dire quante sezioni formino i capitoli 5 - 12, perché non è chiara la funzione del c.6, che sembra interrompere un tema iniziato nel c. 5 e continuato nel c. 7. Forse, al di là della rottura del quadro geografico e dell'impostazione diversa dei racconti dei miracoli («polemici» quelli gerosolimitani del c. 5 come più tardi del c. 9, «irenici» quelli galilei del c. 6, occasione della morte e anticipatore della risurrezione quello del c. 11), è continuativo il tema della vita offerta e rifiutata e del mistero riguardante il portatore di questa vita, come è continuativa la tematica del dono della vita (c. 5), del pane di vita (c. 6), dell'acqua di vita che è lo Spirito (c.7) e di Gesù che è «la risurrezione e la vita» (c. 11). Missione affidata a Gesù dal Padre e unione di Gesù col Padre («luogo» della sua provenienza misteriosa e della sua preesistenza) sono tra gli aspetti più seguiti, in questi capitoli, del problema di Gesù. Un particolare sviluppo dei contenuti della missione di Gesù (pastore delle pecore cieche, dà la vita per loro) si ha nei cc. 9-10. Alla fine (10, 36) è evidenziato il rapporto tra la missione e la natura di Gesù figlio: è una missione e consacrazione tale, quale solo il Figlio di Dio può avere. All'accettazione di Gesù approdano la povera gente (le guardie inviate ad arrestare Gesù: cfr. 7, 46) e coloro che accettano di essere «ciechi» (cfr. 9, 41), bisognosi di Gesù-luce: condizione per avere successo nella ricerca di Gesù è «credere che io sono» (8, 24). In questo processo è particolarmente seguito il cammino percorso dal cieco nato. Ma intanto è detto che al pastore vengono solo le «proprie» pecore, perché per credere bisogna appartenere alla sfera di Cristo,

cioè già essere stati dati a lui (6, 39 e 10, 26). Dimostrano di non entrare in questo ordine i capi degli ebrei (9, 18), i sacerdoti e i farisei (7, 4, 5; 11, 47 e poi 18, 3). Concluso il ciclo delle grandi rivelazioni e consumato il rifiuto da parte di chi aveva la migliore possibilità di «conoscere» e accettare, giunge la grande «ora». Al datore della vita viene decretata la morte, nella festa di Pasqua. Ma intanto accadono ancora tre fatti, allineabili nell'ordine dei «segni» della dignità messianica di Gesù Figlio, della sua morte e glorificazione e dell'universalità della chiesa: l'unzione di Betania, l'ingresso trionfale di Gesù e la ricerca di Gesù da parte dei Greci. Segni che purtroppo non vengono accettati (c. 12).

Col c. 12 inizia l'ultima settimana della vita di Gesù, racchiusa fra due unzioni, quella di Betania, che ha valore di preannuncio della sepoltura (12, 7), e quella conclusiva effettuata sul cadavere di Gesù (19, 39). Il c. 20 presenta la settimana della gloria. Tutta la seconda parte del vangelo è racchiusa in queste due settimane (anche se il c. 12, per certi aspetti fa parte della sezione precedente). Gesù, grano di frumento (12, 24), cade in terra e viene macerato, raggiungendo così l'efficacia della fecondità e la gloria. La stessa legge deve essere accettata da chi crede in Gesù: congedandosi dall'attuale consuetudine di dialogo terreno, Gesù invita il suo discepolo a «seguirlo» (21, 22).

Il grande ciclo non si divide secondo la cesura delle due settimane. La seconda è narrata assai brevemente. La divisione è da porsi tra i fatti preparatori, costituiti soprattutto dalle grandi rivelazioni della cena e dei discorsi d'addio (fino al c. 17), e i fatti dell'innalzamento di Gesù, con la passione e la risurrezione (cc. 18 - 20; il c. 21 non si cura originariamente di questo schema, ma vi rientra nella redazione conclusiva del vangelo).

Tema di questa seconda parte è prevalentemente ed esplicitamente il futuro della chiesa e il cammino dei discepoli. Due dichiarazioni sull'invio da parte di Gesù dei suoi incaricati (13, 20 e 20, 21), poste alle estremità della sezione, sono indicative al riguardo. In questo quadro prendono senso il ritorno su temi già noti, come l'unione e l'identità di Gesù col Padre, e alcuni sviluppi nuovi del suo insegnamento. L'unione di Gesù col Padre deve prolungarsi nell'unione del discepolo con Gesù. L'amore di Gesù per i suoi deve continuare nell'amore dei discepoli tra di loro.

Le caratteristiche delle risposte e dei servizi che Gesù si attende dai discepoli sono evidenziate dalla tipologia delle figure di Pietro e del «discepolo che Gesù amava»: entrambi positivi, ma complementari nei loro comportamenti. Il futuro dei discepoli non è roseo. Gesù esorta a più riprese i discepoli a non turbarsi. L'odio del mondo investirà le loro persone e il loro operato come già è accaduto con Gesù, ma egli sarà solo apparentemente assente. Gesù può dire d'avere vinto il mondo (16, 33). Egli tornerà a prenderli, ma nel frattempo invierà lo Spirito Paraclito.

Gli avversari di Gesù si sono allontanati. Non perché non siano più operanti, ma perché la diatriba non è più diretta. Anche durante la passione non sarà più con Gesù che essi discuteranno. Egli li tiene presenti (usando però termini più generici, come «il mondo», «il principe di questo mondo...»), ma la sua preoccupazione è rivolta ai «suoi». A più riprese è insegnata la solidarietà esistente tra il Figlio e chi crede in lui (cfr. la parabola della vite e dei tralci). Nel credente passa l'amore che unisce il Padre al Figlio, la missione che il Padre ha dato al Figlio, le opere che Gesù stesso faceva. È giusto perciò che il credente partecipi alla testimonianza resa dal Paraclito a Gesù (così come partecipa all'odio che il mondo indirizza contro Gesù: cfr. 13, 16 e 15, 20). Da questa attività proviene per Gesù la gloria e per i discepoli la gioia. È giusto anche che, come Gesù sacrifica la sua vita per gli uomini (prima eravamo servi: 15, 13. 15), così i suoi discepoli siano incaricati di andare a portare frutto (cfr. 15, 16).

Il vocabolario prevalente in questa parte è quello dell'amore. La fede è ancora richiamata continuamente, ma l'amore è più adatto alla descrizione dei rapporti globali. La fede del credente è certo comprensiva dell'amore, ma non coinvolge il punto di partenza, che è l'attività di Dio. Il linguaggio dell'amore comprende in un'economia unica il sentimento che lega il Padre al Figlio e questi due al credente (il nostro amore a Cristo commuove il Padre: 16, 27) e il credente agli altri uomini. Gesù è talmente nei suoi credenti da realizzare un ponte di unione tra loro e il Padre (cfr. 17, 26: «io in loro e tu in me»). Questo comporta la necessità dell'unione più intima anche tra di loro.

Pagine particolarmente dense sono quelle dei racconti della passione e della risurrezione. La proclamazione del mistero di Cristo re e sovrano raggiunge la qualifica della massima ufficialità. È anche il momento in cui l'avversario di Gesù raggiunge la massima efficacia d'inter-

vento. Per il momento del distacco Gesù fornisce la chiesa delle funzioni fondamentali. A questo momento è legato il dono dell'unità, della funzione materna, dello Spirito. Nella risurrezione viene portato a compimento il dono della pace, della missione dei discepoli, dello Spirito. Sono interventi totali, che operano un rinnovamento paragonabile in efficacia radicale a quello della creazione. Il tutto è sempre collegato alla risposta di fede. Questa si scontra prima con la difficoltà di accettare il Verbo crocifisso, deposto dalla croce, poi con il buio della morte, attraverso il quale è difficile intravvedere il Risorto. Ai discepoli, che non hanno saputo leggere a fondo nelle Scritture e non hanno tratto sufficiente luce dal sepolcro vuoto, compare Gesù stesso. Essi saranno poi incaricati di testimoniare la certezza che hanno raggiunta, per fondare la fede della chiesa.
Il vangelo si conclude con la conferma solenne dell'amore di Gesù ai suoi discepoli e degli incarichi di servizio responsabile. La prospettiva finale è quella dell'attesa del ritorno di Gesù, da trascorrere nella sequela, fedele alle consegne, disponibile per una testimonianza che non esclude il prezzo della vita.

II/ LA CENTRALITÀ DI CRISTO

Che cosa ci permette di concludere la precedente esposizione? Senza dubbio è confermata la caratteristica fondamentale di ogni vangelo: la persona centrale è Gesù. Ma quale aspetto di Gesù attira maggiormente l'interesse? Di Gesù si dice che è mistero; che la sua presenza nel mondo è frutto d'una missione ricevuta dal Padre ed è finalizzata alla salvezza del mondo; che egli è una cosa sola col Padre. Ma con quale scopo è detto questo?
Si ha l'impressione che la ricerca cristologica abbia raggiunto una certa serenità nell'enunciazione dei termini basilari che permettono un accostamento al problema Cristo. Il vocabolario è formato e disinvolto. Segnala non solo la presenza di una grande personalità teologica, ma anche la strada percorsa in decenni di riflessione e i risultati acquisiti.
Ciò che è sempre nuovo è il cammino dell'uomo verso la fede. Per ogni uomo che compare nel mondo si ripropone il problema del suo accostamento a Gesù. È un problema importante, da cui dipende il successo della vita di ognuno degli uomini. Alla soluzione esatta di esso si oppone un gran numero di difficoltà, che vogliono impedire l'incontro con Cristo.
Il quarto vangelo vive questo dramma e si mette al servizio di ogni uomo per orientarlo a Cristo-salvezza. Lo fa con gli strumenti che son propri al suo genere letterario, trattati con libertà e stile proprio. Si ha così un'opera che è testimonianza di alta contemplazione e contemporaneamente vademecum alla fede. Mentre ci dà la sua lettura di Gesù, ci suggerisce pure il cammino per giungere noi stessi ad accettare la stessa visione, a produrre lo stesso impegno di coerenza. È il vangelo della fede: ce ne mostra l'oggetto e il cammino.

III/ IL MISTERO DI GESÙ

I termini fondamentali del dramma della fede sono enunciati all'inizio del vangelo: «il Verbo si è fatto carne» (1, 14). La divinità deve essere accettata presente nell'umanità. Ma il cammino segue l'ordine inverso: Gesù è un uomo che non si esaurisce nella sua umanità. Il quarto vangelo lo fa notare già col modo come usa il termine «uomo» applicato a Gesù. Sovente significa «qualcuno» o «un tale», ma il contesto suggerisce quasi sempre una profonda riflessione teologica (cfr. per es. 4, 29; 5, 12; 7, 46; 8, 40; 9, 16; 10, 33; 11, 47. 50; 19, 5). Proprio nel momento in cui Gesù è chiamato «uomo», si avverte che questo titolo non ne spiega la vita e gli interventi, ma nello stesso tempo il ricorso a esso è un buon ancoramento per tutti gli altri titoli. È chiaramente uomo colui che non è solo uomo!
Ancora sulla diversità di Gesù dalla norma degli individui umani ci richiama sovente l'uso del pronome «tu» (cfr. 2, 10; 2, 20; 4, 9. 11 s.; 6, 30 s.; 18, 33. 37). Nella passione si manifesta all'esterno la distruzione morale dell'uomo-Gesù. Ma in esso c'è il re dei Giudei e di tutti gli uomini, a cui egli ha portato la verità di salvezza.
Uno dei motivi più evidenti della tensione fra la dimensione comune e quella nascosta di Gesù è suggerito dalla discussione sulla sua provenienza e sulla destinazione. La gente non sa di dove è Gesù (9, 29) e, quando pretende di saperlo, in realtà giudica solo secondo la carne (8, 14 s.; cfr. 7, 27), cioè arrestandosi all'apparenza della condizione umana. A Pilato che gli domanda «di dove sei?» Gesù non dà risposta (19, 9). Nel mistero si entra solo riconoscendosi bisognosi dell'intervento divino e disposti ad accettare di dove egli voglia mandarlo. Allora dai segni di Gesù si può risalire alla sua gloria e sarà possibile accettarlo

come proveniente di presso il Padre e suo inviato. Egli è «Gesù il Nazareno», che i soldati ricercano per portarlo in tribunale e alla morte, ma che è pure il «sono io», depositario della forza e dignità divina (18, 4-6).
San Giovanni sembra suggerire che il metodo per giungere a Gesù deve partire dall'uomo. Il prologo è un anticipo della sintesi conclusiva. Non rappresenta l'inizio della teologia del suo autore, se non nel tema della testimonianza del Battista cui corrisponde il «noi vedemmo la sua gloria». È gloria, ma *vista* nel Verbo *fatto carne*. All'inizio c'è un'esperienza (si veda anche il prologo alla prima lettera) e questa è inequivocabilmente esperienza di un *uomo*. Certo il passaggio dal mistero dell'uomo a qualcosa di superiore presente in lui non è automatico. Non di rado viene rifiutato. I nemici di Gesù lo vogliono uccidere (8, 40), interpretando come bestemmia la sua autorivelazione (10, 33). È possibile entrare in contatto con il mistero e chiudersi ad esso. Allora i segni rimangono senza efficacia.

IV/ LE MANIFESTAZIONI DEL MISTERO

Ci sembrava che il primo aiuto prestato da San Giovanni all'uomo in ricerca su Cristo consistesse in un'azione di stimolo. Vi sono aspetti, nella figura di Gesù, che suggeriscono e provocano a una ricerca profonda, al di là dell'aspetto umano. Questa ricerca è guidata, nel quarto vangelo, con l'uso degli strumenti comuni agli altri vangeli e a tutto il NT. Altre categorie sono invece proprie al nostro vangelo.
Ai primi appartiene la ricca serie dei *titoli* con cui viene indicato Gesù. Le seconde sono costituite da alcuni modi tipici con cui il Gesù giovanneo parla di se stesso e del proprio mondo.
È stata suggerita una divisione dei titoli cristologici secondo tre categorie: titoli umili (Gesù, figlio di Giuseppe, rabbi, uomo), titoli criticati (Messia, profeta, re), titoli elevati (agnello, santo di Dio, figlio di Dio, figlio, figlio dell'uomo, «io sono», Cristo-Messia, salvatore, Signore, *Logos*). Rimandiamo a G. SEGALLA, *San Giovanni*, Fossano 1972, pp. 77-107. Noi cercheremo di cogliere le indicazioni che alcuni di essi danno su Gesù, tenendo conto di tutto il contesto giovanneo.
Il quarto vangelo è abbastanza fornito (più di quanto sembri) di notizie sull'ambiente d'origine di Gesù. Il nome *Gesù* è straordinariamente frequente (oltre un quarto di tutto l'uso neotestamentario), e costituisce il punto di partenza di ogni esperienza successiva. È il primo passo per introdurci nel suo segreto ed è la chiave che ci rimette in familiarità con lui. L'aggettivo *Nazareo* (18, 5. 7; 19, 19), pur non coincidendo con *Nazareno* (mai usato in Giovanni), probabilmente coincide con esso (di qui si spiega la versione della CEI) e ha riferimento a Nazareth, paese di provenienza di Gesù (cfr. 1, 45 s.). Frequente è il ricordo della Galilea come patria di Gesù; nel c. 7 (vv. 41. 52) è riferito in tono dispregiativo, come per Nazareth. Il richiamo a Betlemme (7, 42) fa pensare che Giovanni collochi in questa città il luogo di nascita di Gesù. Egli infatti ama insinuare un pensiero proprio mentre gli avversari di Gesù lo stanno negando. «Non dice forse la scrittura che il Cristo verrà dalla stirpe di Davide e da Betlemme?»: è domanda retorica, in bocca a persone che conoscono la provenienza galilea di Gesù e perciò negano che possa essere il Cristo. Giovanni non stacca Gesù dalla Galilea ma sembra voler dire: in realtà viene proprio da Betlemme! È noto anche il padre, Giuseppe (1, 46; 6, 42). Nella vita pubblica gli veniva dato il titolo di *rabbi* o *maestro*, che acquistava anche un tono assai familiare (cfr. 20, 16). È il termine più esplicitamente collegato alla sua attività di insegnamento e spiega il fatto che egli abbia avuto dei discepoli.
Gesù è chiamato pure *Kyrios*, Signore. Quando lo troviamo nelle formule di cortesia e di rispetto (per es. 4, 11. 19. 49; 5, 7; 6, 34. 68; 9, 36. 38; 13, 6. 9...), non vi riscontriamo densità teologica. In alcuni di questi casi però il contesto fa pensare che il titolo si sia già arricchito di contenuto. È quando gli interlocutori si pongono chiaramente su un piano di subordinazione o di supplica per ottenere un dono fuori dell'ordinario (cfr. 6, 34. 38. 68; 9, 38; 13, 6. 9; 14, 8. 22; 20, 2-13; 21, 16 s. 20 s.). In pochi casi infine indica lo stato glorioso di risorto (20, 18. 25. 28; 21, 7. 12). È particolarmente importante 20, 28, che unisce il titolo della signoria con quello della divinità, esplicitamente attribuiti a Gesù. Siamo alla conclusione del vangelo di Giovanni e di tutto il NT, della loro composizione e della loro testimonianza, in uno dei momenti eretti a modello per i credenti di tutti i tempi. Gesù risorto deve essere accettato dalla nostra fede come il Signore, e questo per nessuna ragione che sia meno impegnativa di

questa: perché egli è «Dio mio». Egli è il Dio che l'Antico Testamento ha imparato a conoscere come sovrano supremo e come intimo alla vita del suo popolo e dei suoi amici. Certo la rivelazione neotestamentaria insegna a distinguere tra Dio Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ma è importante che del Figlio si possa dire che è Signore, perché in lui è la divinità. Non è solo cristologia funzionale (che dice ciò che Cristo è per noi), perché si porta intenzionalmente alla natura di Gesù (in parziale contrapposizione a J. Dupont).

Abbiamo così toccato due altri titoli, pure estremamente impegnativi: figlio e Dio. *Dio* è raro, ma collocato in apertura e in conclusione del Vangelo (1, 1 e 20, 28) come un tema che spiega tutto il contenuto del libro e che è a sua volta spiegato e giustificato dal libro stesso. *Figlio* si incontra soprattutto nei cc. 5. 8. Fin dall'inizio indica inequivocabilmente un rapporto unico di Gesù con Dio, chiamato «Padre» in senso esclusivo: «"Il Padre mio opera sempre e anch'io opero". Proprio per questo i Giudei cercavano ancora più di ucciderlo: perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo padre» (5, 17 s.). Infatti viene spiegato che «quello che egli fa anche il Figlio lo fa» (5, 19). In particolare, egli è all'origine della libertà degli uomini: «se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero» (8, 36). Conseguentemente a questa sua condizione egli è al di sopra della morte e del tempo: «prima che Abramo fosse, *Io sono*» (8, 58). Possiamo chiamare questi ultimi termini titoli espliciti della divinità di Gesù. Non sono però gli unici, anche se per altri la dimostrazione della loro portata è più lunga. «Figlio» viene detto ancora con due specificazioni: «di Dio» e «dell'uomo».

Figlio di Dio è l'aspetto di Gesù che, secondo il quarto vangelo, caratterizza l'accettazione di fede di chi vuole avere la vita: «questi (segni) sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (20, 31). È una formula riassuntiva di tutto l'intendimento del racconto evangelico. Il titolo potrebbe avere un senso figurato (di persona particolarmente legata a Dio per incarichi ricevuti e particolarmente cara a lui: l'AT lo usa in particolare del re). Questo senso assume una particolare densità, quando è riferito al Messia. In San Giovanni è presente certamente in 1, 49. La maggioranza dei passi parte da questa base, con tendenza però a mostrare la realizzazione nel senso non solo di unione morale tra il «figlio» e Dio ma anche di partecipazione alla stessa natura. Così nei passi polemici di 10, 36-38; 19, 7; 5, 25. In proposito sono illuminanti i singoli contesti: i Giudei vogliono lapidare Gesù, perché «tu, che sei uomo, ti fai Dio» (10, 33); Gesù si proclama destinatario dello stesso onore rivolto al Padre ed è depositario — come lui — del potere sulla vita e del giudizio (5, 23. 26 s.).

A volte una particolare sfumatura è aggiunta dall'aggettivo *unico* (1, 14 «unigenito del Padre»; 3, 16 «il figlio unigenito»; 3, 18 «figlio unigenito di Dio»). Con esso è confermata l'irripetibilità del rapporto tra Gesù e il Padre e l'intimità del loro colloquio, da cui sgorga la rivelazione che Gesù porta agli uomini. *Figlio dell'uomo* trova il suo precedente ispiratore in Dn 7, 13 (cfr. S. Schulz e F. J. Maloney). In alcuni testi è richiamata la sua provenienza dall'alto, dal mondo divino (3, 11 - 13. 31 s.). In altri la sua destinazione alla gloria (12, 23; 13, 31; si ricordano pure le parole dell'*innalzamento*, che riferiscono l'aspetto della sofferenza, della gloria e della salvezza). In altri, infine, la parte che egli sostiene nel giudizio (5, 27): è il giudizio escatologico, nel quale saranno distinti i buoni dai cattivi. In queste tre qualifiche sono conservate ed esaltate le caratteristiche anticotestamentarie del Figlio dell'uomo. In Gesù è però esplicitata la destinazione alla salvezza dell'uomo. È innalzato perché chi crede in lui abbia la vita (3, 15), per attrarre tutti a sé (12, 32: si realizza la profezia che prevede l'unificazione dell'umanità nei tempi messianici, di cui già in 10, 16; 11, 52). Egli stesso offre in dono «il cibo che rimane per la vita eterna», cioè la carne e il sangue suo, che devono essere mangiati e bevuti (6, 27. 53). Si tratta dunque di un essere destinato alla morte, appartenente cioè al mondo umano. Ma contemporaneamente dispone sovranamente dei doni per la vita, è dotato del potere del giudizio, è destinato alla gloria divina.

Cristo è contemporaneamente titolo e nome proprio. Nel quarto vangelo è ancora prevalentemente titolo (tranne che in 1, 17; 17, 3). Per esso Gesù si distingue inequivocabilmente dal Battista (che rifiuta d'essere ritenuto Messia: 1, 20). Ma per il suo riconoscimento come Messia si contrappongono degli ostacoli: la corrente del messianismo regale sa che il Messia deve venire da Betlemme, mentre Gesù è un Galileo (cfr. 7, 41 s.); la corrente del messianismo apocalittico ritiene che nessuno debba conoscere la provenienza del Messia,

mentre per Gesù è nota (7, 27). Gesù non prende posizione contro questi modi di pensare, che in lui sembrano trovare la verifica, perché la sua provenienza in realtà è un mistero e trova la sua ultima spiegazione solo come derivante dall'alto. A scanso di equivoci, la natura divina della sua messianicità é dichiarata con l'unione del titolo «figlio di Dio» a quello messianico («Cristo») in 11, 27 e 20, 31. Ambedue le volte si parla di credere: la professione di fede della Samaritana é quella che il vangelo suggerisce a tutti gli uomini.

Logos, Verbo, Parola è notoriamente un appellativo usato solo da Giovanni (e solo nel prologo: 1, 1. 14). È un titolo di eccellenza, perché soggetto della divinità e dotato di preesistenza e di vita, in seno al Padre. L'interesse dell'evangelista si porta però maggiormente alla posizione da lui assunta nella creazione e soprattutto al mistero del suo intervento di salvezza nell'incarnazione. È sottolineato il suo rapporto con la vita per chi crede in lui e la sua attività rivelatrice.

V/ IL MONDO DIVINO DI GESÙ

L'uso dei titoli cristologici in Giovanni non è l'unico mezzo da lui impiegato per dire chi è Gesù. Il «figlio di Giuseppe» afferma di appartenere in modo pieno al mondo divino.

Una segnalazione tipica è costituita da alcune rivelazioni introdotte attraverso l'uso enfatico di *io sono* (cfr. E. Schweizer). In numerosi casi viene aggiunto un predicato: io sono il pane di vita (6, 35. 51), la luce del mondo (8, 12; 9, 1), la porta (delle pecore: 10, 7. 9), il buon pastore (10, 14), la risurrezione e la vita (11, 25), la via la verità e la vita (14, 6), la vite vera (15, 1). Queste espressioni dicono in modo particolarmente solenne ciò che Gesù è per gli uomini, qualora accettino di credere in lui.

Altre volte, però, «io sono» è pronunciato senza specificazioni di aggiunta: «se non credete che io sono, sicuramente morirete nei vostri peccati» (8, 24; cfr. v. 28); «prima ancora che Abramo fosse, io sono» (8, 58); «quando questo accada, voi crederete che io sono» (13, 19); si vedano pure 6, 20 e 18, 5. È un espressione che si riallaccia al modo con cui Dio si presentava e si rivelava nell'AT addirittura al nome di Dio: «Io sono» (da Es 3, 14 fino agli oracoli profetici). Gesù applica a sé il contenuto di quella parola, che era per il popolo garanzia di assistenza divina, di fedeltà, di salvezza ed era contemporaneamente il titolo per cui Dio poteva richiedere ubbidienza al suo popolo (cfr. Is 43, 10). Ora è Gesù che richiede l'accettazione di fede, riconoscendosi la qualifica divina. Tutto questo suscita un problema: quale *rapporto* si riconosce Gesù col Padre?

La categoria che ritorna più frequentemente quando Gesù parla del Padre è quella della *missione* (si veda J. Kuhl). Se Gesù è venuto tra gli uomini e rivela ad essi le cose del mondo divino, è perché il Padre l'ha mandato. Giovanni usa due verbi greci che significano «mandare». Il primo, *apostello*, indica maggiormente il processo e il contenuto della missione: Gesù uscì e viene dal Padre (8, 42), in qualità di Figlio, santificato per la sua missione (10, 36), missione che egli non arresta a se stesso, ma trasmette ai suoi seguaci, a somiglianza della propria (17, 18; 20, 21; cfr. 4, 38). Per i contenuti della missione, cioè per gli incarichi che vi sono contemplati e i fini che vi sono perseguiti, cfr. per es. 3, 17. 34; 6, 57; 17, 18. È un vocabolario di vita e di salvezza per gli uomini. Da esso non va disgiunto un cenno al giudizio di condanna, dovuto alle circostanze in cui si svolge la missione. Le modalità attraverso le quali Gesù raggiunge questo effetto comprendono la sofferenza (l'elevazione in croce): voluta, scelta, accettata per amore dal Padre (3, 16) e dal Figlio (cfr. i discorsi di addio).

Il secondo verbo, *pempo*, frequentissimo, sottolinea specialmente l'origine della missione dal Padre e il clima di intima unione esistente tra il Padre e il Figlio. Il giudizio del Figlio si svolge sulla linea della volontà del Padre (5, 30), la sua dottrina è dottrina del Padre (7, 16), la sua parola è frutto d'un mandato del Padre (12, 49; 14, 24), del quale solo egli cerca la gloria (7, 28). In generale, la volontà del Padre è l'unica preoccupazione della volontà del Figlio (6, 38 s.; cfr. 4, 34: «mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera»: cfr. G. Segalla). Per questo motivo il Figlio non è mai solo (8, 16. 29) e — per parte dei credenti — chi onora il Figlio onora il Padre che lo manda (5, 23), chi crede in Gesù crede nel Padre (12, 44), chi vede lui vede il Padre (12, 45).

Da questa somma di indicazioni si vede meglio come si realizzi il rapporto di filiazione fra Gesù e il Padre. Aspetti di uguaglianza e aspetti di dipendenza sono presenti contemporaneamente nel vangelo, senza che vi si avver-

ta contraddizione. È il modo di essere figlio da parte di chi è una cosa sola col Padre (10, 30) e che può dire, come lui, «io sono».
Al mondo divino di Gesù appartiene anche lo *Spirito* (cfr. F. Porsch). Riteniamo superata la discussione sulla personalità dello Spirito nella teologia giovannea. Non tutte le volte che ricorre il termine «Spirito» è inteso lo Spirito Santo, ma, quando questo è inteso, certamente si tratta, per Giovanni, di persona divina. Con questa persona Gesù ha rapporti per la sua origine e per la sua attività. Particolarmente ricco in proposito è l'insegnamento che troviamo nei passi che trattano dello Spirito *Paraclito* (si veda, ad esempio, O. Betz; G. Ghiberti).
Alla missione del Paraclito concorre, assieme al Padre, pure Gesù (cfr. 16, 7), anche se è più sottolineato, come punto di origine, il Padre. Infatti, se Gesù manda, è pure egli inviato, e se c'è una relazione tra l'azione del Padre che invia e quella di Gesù, c'è pure una notevole somiglianza nella missione di Gesù e del Paraclito. D'altra parte il Padre dà e manda il Paraclito in funzione dell'opera di salvezza di Gesù (cfr. 14, 26).
L'attività del Paraclito è descritta in continuazione a quella di Gesù: al presente questa, mentre la prima è al futuro. Essa poi è in dipendenza da quella: Gesù è il criterio su cui si regola l'intervento del Paraclito e il fine a cui si indirizza. È attività di testimonianza su Gesù (15, 26), prenderà posizione nel processo tra il mondo e Gesù per dimostrare la giustizia di questi (16, 8-11), darà gloria a Gesù (16, 14). È un'attività che si svolge in un ambiente polemico, a favore di un Gesù fortemente contestato e in un'epoca in cui Gesù non provvede più immediatamente di presenza alla propria difesa.
Dietro un nome raro si trova dunque una persona misteriosa, che sta in stretta relazione col Padre e col Figlio, persegue in terra gli stessi fini preposti all'invio di Gesù e svolge un'attività che continua quella di Gesù. Infatti l'oggetto principale attorno al quale essa si incentra è la parola di Gesù, per la cui comprensione e conservazione agisce lo Spirito. Ma la «parola» deve essere intesa in senso pieno: forse si dice meglio «rivelazione» o «verità». Il servizio dello Spirito si porta su tutta la realtà della rivelazione di Gesù, iniziante dalla sua persona, che compare come inviato, insegna a nome del Padre, si immola per realizzare la volontà di lui, volontà che egli poi presenta agli uomini in forma di comandamenti e di mandati. Scopo ultimo dell'attività del Paraclito è la glorificazione di Gesù.
Molte di queste idee le troviamo nella restante rivelazione giovannea dello Spirito. In 1, 32. 33 esso è all'origine della vita data da Gesù attraverso il battesimo in acqua e spirito; in 3,34 è all'origine ed è garante dell'attività rivelatrice di Gesù. Altri tre contesti (3, 5-8; 4, 23 s. e 6, 63) affermano l'opposizione tra Spirito e carne. Essa serve a inquadrare il primo nel suo ordine di appartenenza e a indicare il livello della sua azione: lo Spirito è una delle realtà caratteristiche del mondo superiore, divino, e per l'uomo è il fattore che causa e garantisce l'appartenenza a quell'ordine. In 7, 39 lo Spirito dato da Gesù è fautore d'un ordine nuovo di acqua, vivente, per la salvezza degli assetati: in termini anticotestamentari questa rinnovazione significa il realizzarsi delle promesse messianiche. Gesù porta a perfezione la sua opera col dono dello Spirito in 19, 30 (cfr. 19, 34) e 20, 23. Il dono proviene da lui, nel momento solenne dell'«ora» della sofferenza e dell'esaltazione. Esso è destinato al periodo in cui i discepoli devono svolgere la missione che Gesù ha loro affidata e che era la sua. Lo Spirito era il garante della sua azione messianica e ora costituisce il principio di autenticità per la continuazione della sua opera.
Concludendo, possiamo affermare che lo Spirito si inserisce in un cerchio di rapporti che ha gli altri poli nel Padre e nel Figlio. Le caratteristiche di queste tre persone e le loro relazioni reciproche sono fatte oggetto di una descrizione parziale e frammentaria, ma sempre assai indicativa. È affermato il rapporto d'amore tra il Padre e il Figlio, di assoluta dedizione alla volontà del Padre da parte del Figlio, di partecipazione all'opera del Figlio da parte dello Spirito, a gloria del Figlio, di missione — sia pure con modalità proprie per ognuno — per il Figlio e per lo Spirito. Il Padre ha dato tutto al Figlio, lo Spirito prende dal Figlio.

VI/ L'ATTIVITÀ DI GESÙ E IL DONO DELLA SALVEZZA

Il vangelo di Giovanni non presenta Gesù e il suo mondo divino come puro oggetto di contemplazione. Si è visto anzi che ogni particolare aveva, almeno di riflesso, interesse per la salvezza dell'uomo. Ogni particolare infatti si qualifica come elemento di una proposta grandiosa rivolta all'uomo: il mistero ineffabile di

Dio chiede di entrare nella vita di ogni uomo per potenziarla col dono della salvezza. Per entrare nella vita dell'uomo, chiede di essere accettato con l'adesione di fede.

Operatore di questa offerta è Gesù, incaricato («mandato») da Dio d'una funzione intermediaria: egli deve rivelare la volontà d'amore del Padre; egli stesso compie questa volontà fino all'atto della sua completa donazione d'amore, che gli fa raggiungere la gloria.

Il vocabolario di rivelazione assume in San Giovanni proporzioni rilevanti. Ad esso corrisponde, nella descrizione dell'attività umana, quello di conoscenza e di ascolto della parola. In collegamento con l'attività rivelatrice di Gesù nei suoi riguardi è usata la qualifica di «luce», di «verità» e, prima ancora, il titolo *logos*, «parola».

Ecco una lista dei termini che parlano di rivelazione: attestare, manifestare, manifestarsi, mostrare, far conoscere, interpretare (spiegare), insegnare, proclamare, annunciare, svelare, dare, parlare, dire (D. MOLLAT, *Jean l'Evangéliste (saint)*, 202). Punto di partenza di quest'attività è la necessità che ha l'uomo di essere condotto per mano al cospetto di Dio. Ovunque è sottinteso che l'uomo ha vivo bisogno di raggiungere l'intimità (e 1 Gv 1, 3 prefigge alla lettera lo scopo della «comunione»). Ma vi si oppone l'impossibilità, per ogni uomo, di conoscere Dio (1, 18). Per il superamento di questa impossibilità è stato fatto all'uomo il dono della rivelazione. Portatore del dono della rivelazione è Gesù: «la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (1, 17; cfr. 1, 14. 18. Si veda S.A. Panimolle). Gesù non si riconosce autonomo in questa attività. Proprio nel momento in cui pronuncia un «io sono», riconosce che da se stesso non fa nulla, ma «come mi insegnò il Padre, queste cose dico» (8, 28 cfr. 7, 16; 12, 49). Affinché il Figlio parli le parole del Padre, il Padre gli dà lo Spirito senza misura (3, 34. Riteniamo che soggetto del verbo «dare» sia il Padre e non Gesù stesso, che darà direttamente lo Spirito solo dopo la sua glorificazione: cfr. 7, 39). È nella consapevolezza di questa realtà di salvezza che porta in sé che Gesù richiede continuamente l'accettazione della sua parola e non esita a scendere in campo per difendere l'autenticità della sua testimonianza.

Oggetto della rivelazione portata da Gesù è l'amore del Padre e la via che porta a lui. La sintesi giovannea mostra che ambedue gli aspetti si realizzano nella persona di Gesù. «Dio ha tanto amato il mondo, da dare il suo Figlio unigenito» (3, 16); «io sono la via, la verità e la vita» (14, 6). L'invio di Gesù per l'offerta alla croce è la massima dimostrazione dell'amore del Padre; Gesù con la sua vita e i suoi insegnamenti indica il comportamento che il credente deve assumere per giungere alla vita, nella sfera del Padre.

Pensiamo che l'attività di rivelazione condotta da Gesù sia per Giovanni così comprensiva da permetterci di ricondurle fondamentalmente le altre (cfr. T. Mueller e J. T. Forestell). Un esempio è offerto da quella taumaturgica. Giovanni riporta solo sette miracoli di Gesù prima della sua risurrezione. È un numero notevolmente inferiore a quello dei Sinottici. Essi sono però accompagnati da lunghi discorsi, oppure sono impostati in modo tale da far emergere l'insegnamento da una simbologia generale e da mille particolari. Per quest'ultimo caso è esempio il mutamento dell'acqua in vino a Cana (2, 1-11: la funzione di Gesù nel banchetto nuziale escatologico) e la guarigione del Figlio del funzionario regio (4, 43-54: l'ultimo atto di una tipologia del cammino verso la fede, dopo Nicodemo e la Samaritana), per il primo la guarigione del paralitico alla piscina di Betzaetà con la disputa del c. 5 (e anche del 7: l'unione di Gesù col Padre), la moltiplicazione dei pani con il discorso (eucaristico) del c. 6, la guarigione del cieco nato (c. 9) con il discorso iniziale del c. 10 (Gesù pastore delle pecore cieche: cfr. A. J. Simonis), il risuscitamento di Lazzaro col dialogo (sulla risurrezione) tra Gesù e Marta (c. 11). Non per nulla Giovanni chiama solitamente il miracolo «segno»: esso è ordinato a mostrare agli uomini lo straordinario che c'è in Gesù (mentre, quando li chiama «opere», sottolinea la loro funzione di mostrare l'unione di Gesù che lo compie col Padre). Di questo carattere straordinario mostra ambedue gli aspetti: il dono che la missione di Gesù porta agli uomini e la gloria di cui gode Gesù, inviato del Padre.

Culmine del dono portato da Gesù, della sua attività, della sua rivelazione e della sua gloria è il momento dell'«innalzamento» (cfr. W. Thuesing). Il verbo «innalzare» è raro (3, 14; 8, 28; 12, 32. 34) ma assai importante, perché indica l'unione profonda esistente nella teologia giovannea tra i concetti di sofferenza, dell'affermazione della gloria o della regalità e infine del dono universale della salvezza. È quanto si realizza nell'«ora» a cui tende tutta l'attenzione del vangelo e che porta a compimento il grande disegno concepito dal Padre nella missione del Figlio (cfr. G. Ferra-

ro). Dapprima essa non è ancora giunta (cfr. 2, 4; 7, 30; 8, 20) ed è poi dichiarata venuta a partire da 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1. Si realizza nella crocifissione e nella risurrezione, contemplate più come mistero unitario che come eventi dal significato autonomo e distinto. Anche i discepoli avranno una loro «ora» (16, 4 e forse 19, 27), con caratteristiche simili a quella di Gesù.

Il disegno del Padre rivelato e perseguito da tutta la vita di Gesù è disegno di amore e di salvezza. Non deve stupire la scarsità con cui Giovanni usa la famiglia dei termini di salvezza (cfr. specialmente 3, 17; 12, 47; 4, 22). La categoria da lui preferita per esprimere il dono con cui Dio trasforma la condizione umana è quello di «vita» (cfr. F. Mussner). La vita è una realtà che trae origine dal Padre (5, 26) e passa attraverso Gesù (17, 1 s.); questi la dà agli uomini (10, 28). È già presente, ma ha un perfezionamento futuro (5, 29; 12, 25) ed è condizionata all'accettazione di Gesù per fede (3, 36; 6, 40. 47...; 17, 3; 20, 31). È realtà misteriosa, perché nell'ordine dello Spirito (come il vento, di cui si avverte la presenza, ma non si scopre la legge del movimento: 3, 8), ma sappiamo che ha origine per una nuova nascita dall'alto (3, 3. 5) e che porta come conseguenza di diventare «figlio di Dio» (1, 12). «Figlio» dice la condizione del credente che ha da Dio il dono d'una relazione intima con lui, in misura indescrivibilmente grande. L'intimità con Dio porta con sé la libertà: «lo schiavo non resta sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero» (8, 35-36). È la libertà dal peccato, per l'intervento dell'«agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» (1, 29).

Giovanni (come Paolo) usa due termini diversi per chiamare *figlio* Gesù (*hyios*) e il credente (*teknon*). Ma ciò non nega un rapporto tra le due realtà, perché è proprio aderendo a Gesù Figlio attraverso la fede che si diventa figli di Dio, raggiungendo una somiglianza con la sua condizione. Una conferma è offerta dall'uso che ha Gesù di applicare ai suoi discepoli un'azione caratteristica del Padre nei suoi riguardi: così per l'insegnamento o rivelazione (8, 28; 12, 50), l'amore (15, 9; 17, 23), la missione (17, 18; cfr. 20, 21). È sempre centrale la posizione di Gesù, punto di riferimento di un'azione, che è azione salvifica.

C'è ancora una categoria di salvezza, fra quelle usate da Giovanni, che ci sembra assai significativa: quella del rinnovamento. La si trova usata con estrema parsimonia, nascosta in contesti diversi, non legata a un vocabolario tipico. «Nuovo» è chiamato il comandamento dell'amore, che deve essere osservato alla maniera come Gesù ci ha amati (13, 34). La sua osservanza è condizione per far parte della comunità della salvezza, ma è frutto già del rinnovamento portato da Gesù col suo amore. Per questo egli dà il vino nuovo, «buono» (cfr. 2, 10), il suo corpo nuovo tempio, punto di coagulo della nuova comunità, che diventa la nuova casa del Signore (2, 19-21). «Viene l'ora ed è adesso», in cui si instaura un culto nuovo, in Spirito e verità, in un «luogo nuovo», che è il tempio spirituale, cioè Cristo verità, sotto l'illuminazione dello Spirito di verità. Questo ha già inizio fin d'ora, perché il Messia è presente e l'epoca dei «padri» è terminata. Essi hanno cercato: alcuni «sapevano» (i Giudei), altri «non sapevano» (i Samaritani). Ora l'epoca dei tentativi è finita. Agli uni e agli altri è offerta la possibilità di una nuova vita e di un culto perfetti. Infine da Gesù risorto viene alitato lo Spirito sui discepoli (20,22). Il calco su Gn 2,7 è innegabile. Là Dio creatore infondeva lo Spirito vitale nell'uomo, qui Gesù opera il rinnovamento d'una seconda creazione, attraverso lo Spirito.

VII/ LA REAZIONE ALL'ATTIVITÀ DI GESÙ

Il dono di Dio non viene imposto all'uomo. Gli viene offerto, perché sia accettato. L'accettazione si chiama fede, la risposta che Gesù sollecita ogni volta che si presenta con l'insegnamento e con l'opera. È risposta totale, che apre a Gesù la vita del credente e condiziona a quella presenza il proprio essere e la propria attività, praticando i suoi insegnamenti. Queste pretese di Gesù, che parla con autorità, sono pesanti. Sconquassano ogni piano autonomo di vita, mettono in questione tutti i criteri di scelta, condannano tanti comportamenti, pretendono che essi vengano abbandonati o rettificati. Si forma allora un partito contrario a Gesù, non solo per rifiutargli la propria accoglienza, ma anche per ostacolargli il cammino tra gli uomini. Viene chiamato per lo più col termine «mondo», che indica, in questo contesto, la somma delle forze avverse alla realizzazione del piano di Dio in Gesù. «La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini preferiscono le tenebre, perché le loro opere erano cattive» (3, 19).

Tra Gesù e il mondo non c'è pace. Sentendosi

toccato dalle pretese di Gesù, questi risponde accusando Gesù di arbitrarismo nel suo insegnamento e di illegalità nel suo intervento. Tra i titoli pittoreschi che gli vengono affibbiati c'è quello di samaritano e di indemoniato (cfr. 8, 48), cioè di eretico e di perverso. L'avversione dei suoi nemici giunge fino all'odio omicida: «cercate di fare morire me, uomo che vi ha detto la verità, quale io l'ho udita da Dio» (8, 40). L'ultima parte del vangelo presenta proprio la conclusione di questa lotta e la realizzazione di tale volontà omicida. Tentativi erano già stati compiuti prima ed erano rimasti senza successo, «perché non era ancora giunta la sua ora» (7, 30) o perché Gesù si sottraeva ai tentativi di lapidazione (8, 59). Vengono prese decisioni definitive dopo il risuscitamento di Lazzaro. «Quest'uomo compie molti segni» (11, 48): bisogna allora estinguere una fonte pericolosa di luce. Ha dimostrato di poter vincere la morte: bisogna non solo estinguere la sua vita (11, 53), ma quella dello stesso Lazzaro, che era stato risuscitato da lui (12, 9).

Non tutti gli uomini però rifiutano Gesù. Il quarto vangelo corregge spesso l'impressione eccessivamente pessimistica che emerge dalla denuncia del rifiuto del mondo. «Le tenebre non l'hanno accolto» (1, 5), ma venne Giovanni, mandato per rendere testimonianza alla luce (1, 6-8); il mondo non lo riconobbe, i suoi non lo accolsero (1, 10. 11), ma qualcuno lo accoglie (1, 12); gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce (3, 19), ma c'è qualcuno che opera la verità (3, 21) e ancora una volta il Battista è l'esempio (3, 28-30).

In questa situazione si colloca la testimonianza (cfr. J. Beutler). Testimonianza è dimostrazione in favore e in difesa di Gesù. Le espressioni che descrivono questa realtà sono varie, ma si incontrano nell'indicare un oggetto sostanzialmente costante: il fulcro della missione di Gesù e il messaggio che egli rivela. Di per sé la testimonianza in favore della missione di Gesù è antecedente al clima controversistico in cui si svolge la sua attività (cfr. 15, 24). Gesù riconosce la necessità di appoggiare le sue parole a qualche prova. Egli elenca allora alcuni soggetti che rendono questa testimonianza: Giovanni Battista (5, 33 e già prima: 1, 7. 8. 15. 32. 34; 3, 6. 28), le opere di Gesù (5, 37; 10, 25), il Padre (5, 32. 37), le Scritture (5, 39), lo Spirito Paraclito e i discepoli (15, 26 s.), fra i quali emerge lo stesso evangelista (19, 35 e 21, 24).

Molte di queste testimonianze però non sorgono solo più dalla necessità di preparare e aiutare un'accettazione di fede, bensì anche dalla necessità di rispondere ad accuse e rifiuti. Nel primo senso la testimonianza si svolge in un contesto di annuncio, nel secondo in un contesto giudiziario. In questo caso sono specialmente il Paraclito e i discepoli a portare testimonianza su Gesù e in suo favore, nello scontro diretto tra Gesù e i suoi avversari, per dimostrare che l'odio rivolto a Gesù è stato, «secondo la parola scritta nella legge», «senza ragione» (15, 25-27).

VIII/ L'INTERLOCUTORE UMANO DI GESÙ

Nel quadro che si è andato delineando, finora, del pensiero giovanneo è stata costante la presenza dell'uomo. Sempre in dialogo con Gesù (con cui ha in comune la condizione umana), destinatario e beneficiario della rivelazione e di tutta l'azione salvifica, in atteggiamento di accettazione o, troppo sovente, di rifiuto, è portatore anche lui di un suo mistero. I termini di questo mistero sono gli elementi portanti dell'*antropologia* giovannea. Il contesto privilegiato per questo discorso si trova nel dialogo con Nicodemo (3, 3-10). Quanto riguarda l'uomo è chiamato *epigeia*, «cose della terra», in contrapposizione a quanto riguarda la missione e l'«innalzamento di Gesù», chiamato *epourania*, «cose del cielo» (3, 12).

L'uomo è situato tra due estremi: il mondo di Dio e le forze del male (cfr. G. Stemberger). È chiaro che il mondo divino esiste prima e indipendentemente dall'uomo. È all'origine della creazione e perciò anche dell'esistenza dell'uomo. Gesù, in quanto Verbo, appartiene a questo mondo e proviene da esso. Si confronti anche solo il prologo (1, 1-18). Le forze del male hanno pure esse un punto di riferimento fuori dell'uomo: «avete per padre il diavolo... egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità» (8, 44). Non sono esplicitati i presupposti di questa demonologia, ma è innegabile l'influsso che questa realtà esercita sull'uomo. Non v'è dubbio che sia sottoposta anch'essa alla sovranità divina, ma è determinata contro Dio e cerca di ostacolare l'azione di Dio, sottraendole la volontà umana. Gli uomini che acconsentono formano il «mondo» (nel senso peggiorativo del termine), al seguito del «principe di questo mondo» (12, 31; 16, 11). Quelli che accettano di entrare nell'orbita di Dio diventano «figli di Dio» (1, 12).

Fra questi due estremi l'uomo si qualifica come «carne» (17, 2 in senso neutro; 3, 6; 6, 63; 8, 15). Il termine non ha accezione negativa, perché non dice ostilità a Dio. Però segna ancora la distanza dal mondo divino. La «carne» non gode ancora della vita divina e non penetra nel mistero di Gesù (8, 15; 6, 63). Si superano i limiti della «carne», accettando di entrare nell'orbita dello «spirito». L'ordine dello «spirito» è retto dalla realtà dello Spirito (Santo) (cfr. 3, 5-8; 4, 23) e conferisce il dono della vita (6, 63).

Il Verbo si è fatto «carne» (1, 1), per partecipare alla debolezza di questa in solidarietà totale e per intervenire in essa al fine di sollevarla. È Gesù che dà lo Spirito (7, 39; 20, 22). Abbiamo già sentito che l'intervento di Gesù è necessario per far entrare l'uomo nell'intimità divina attraverso la rivelazione (1, 18; 6, 46). Questa porta alla «conoscenza» (esperienza totale di comunione e di impegno) e la conoscenza dà la «vita eterna» (cfr. 17, 3). Ma tutto questo esaurisce già l'enunciato di 3, 17, per cui Dio ha mandato il Figlio nel mondo, «perché il mondo si salvi per mezzo di lui»? Salvezza dice intervento non solo su una condizione di carenza, ma anche di male. In Giovanni il male è positivo, collegato alla responsabilità dell'uomo. È il peccato.

Il peccato nel quarto vangelo si qualifica sempre in rapporto a Gesù. «Peccato» è radicale rifiuto di Cristo, descritto come rifiuto di fede (3, 32; 16, 8). Anzitutto si rifiutano le parole di Gesù (8, 45. 47), che pure sono vere, anzi proprio perché sono vere (v. 45), secondo il modo d'agire proprio dei figli del diavolo, di chi non è da Dio (v. 44. 47). Sulla medesima linea si trova 15, 22. 24 (anche per la presenza del fattore odio nei riguardi di Gesù): peccato è rifiuto a leggere nella venuta, nelle parole, nelle opere straordinarie («che nessun altro ha fatte») di Gesù il messaggio che queste portano in suo favore. La radice di questa incredulità è indicata nel c. 9 (vv. 39, 41): quel sentire di sé così presuntuoso, che toglie all'uomo la possibilità di aprirsi a Dio. Chi è convinto di vedere già non riconoscerà mai la necessità di venire illuminato. Per questo accade che chi vede resta cieco: egli infatti ha visto (15, 22) Gesù e tutta la sua straordinaria attività, ma vi fu un conflitto di luci, e quella interna, presunzione di sé, impedì alla luce-Cristo di farsi strada. In realtà, all'interno non c'era luce, ma tenebra (3, 19), quella appunto che fin dall'inizio cerca di soffocare — perché non la comprende — la luce del mondo (1, 5), e che sarà alla fine sconfitta (cfr. 16, 33 «io ho vinto il mondo»), ma che riesce ad attirare sotto i suoi vessilli tanti uomini.

Accanto al rifiuto della fede, il vangelo conosce un altro elemento costitutivo del peccato, accennato in alcuni dei passi: l'odio a Cristo, tale da giungere a farlo morire: 8, 37. 40. 44; 15, 23. 24.

Un ragionamento logico può obiettare che, se il peccato si verifica in rapporto a Gesù, non si vede da che cosa l'uomo debba essere salvato prima della venuta di Gesù. In realtà l'indigenza dell'uomo ha da sempre un aspetto colpevole. La contrapposizione fra l'appartenenza a Dio e l'appartenenza al principe di questo mondo non è sorta con la venuta di Gesù, anche se questa l'ha evidenziata. Così è stato del peccato. La schiavitù al peccato (8, 34. 36) e la condizione di morte (5, 24) sono enunciate in termini assai generali. Si tratta forse di un «essere dalla carne» che diventa colpevole per il rifiuto a prestare ascolto a Dio. E si ha l'impressione che sia una condizione diffusa.

Gesù interviene per rivelare la necesssità che ogni uomo passi all'ordine dello «spirito» (3, 5-6). Ciò comporta di entrare in una nuova vita. Abbiamo già tentato di raccogliere qualche elemento per una sua descrizione. È una realtà di salvezza, come pure il «vedere» o l'«entrare nel regno». Fattori determinanti in questo passaggio sono lo Spirito e il rito dell'acqua. È necessario cioè un intervento dall'esterno. Questo avviene nell'economia portata da Gesù con la sua missione di salvezza (3, 16 s.). Tutti gli uomini sono destinati ad essa (cfr. 12, 32; 17, 2). Una condizione è che essi rispondano al dono con l'accettazione di fede.

IX/ IL CAMMINO VERSO LA FEDE

Ci sembrava di rilevare che il quarto vangelo avesse una particolare prospettiva: orientare e sostenere il cammino dell'uomo verso la fede. Abbiamo visto i termini fondamentali della proposta rivolta da Giovanni all'uomo per ottenere la fede: il mistero di Gesù, il suo mondo divino, il dono della salvezza, l'interlocutore umano di Gesù e l'esigenza di una nuova vita. Cerchiamo ora di evidenziare la costante richiesta della fede, le sue caratteristiche, alcuni momenti del suo divenire e in particolare la mediazione ecclesiale.

a) Non c'è insegnamento di Gesù che non *richieda* espressamente o non *presupponga* come condizione necessaria la presenza della fede. Giovanni vede in essa la contropartita alla venuta di Gesù. Corrispondentemente, il rifiuto della fede è allo stesso tempo radice e manifestazione del male presente nell'uomo, preclusione al rapporto con Dio e alla salvezza, sigillo dell'insuccesso nella vita dell'uomo. Non documentiamo queste affermazioni, che trovano la loro base in tutto quanto si è detto precedentemente. Fra i contesti più densi ricordiamo 3, 18-21. 36 (fede come motivo del giudizio di condanna o della salvezza); 4, 48 e 5, 31-47 (la disapprovazione di Gesù per una certa richiesta di segni — cfr. anche 20, 29 e L. Erdozain — e l'enumerazione delle testimonianze che egli produce per fondare la richiesta di fede: cfr. anche 15, 22-25); 6, 29. 40 (credere è l'«opera» di Dio, la «volontà» del Padre, condizione per avere la vita eterna); 8, 31-59 (l'incredulità si traduce in odio omicida verso Gesù) e infine tutti i passi che trattano del peccato, qualificato sempre come rifiuto di fede in Gesù.

b) Prima caratteristica della fede in Giovanni è la molteplicità dei termini che la indicano o dicono un'attività coordinata ad essa. «Vedere», «ascoltare», «conoscere», «accogliere» sono i più frequenti. Essi descrivono l'attività di chi entra in contatto con una realtà misteriosa, supera le apparenze di essa penetrando oltre la superficie delle cose, la intuisce nella sua natura profonda, in qualche modo la fa propria con l'accettazione di mente e cuore e con l'adeguamento della propria vita. Il ricorso a una terminologia sensoriale è indicativo di tutta l'economia della salvezza del quarto vangelo: essa inizia dall'incarnazione del verbo, segue la via dell'esperienza umana, per giungere alla gloria del Verbo presso Dio. I verbi greci di visione (cfr. G. GHIBERTI, *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni confrontati con le altre tradizioni neotestamentarie*, Brescia 1972, pp. 36-40) presentano ancora, a loro volta, una gamma di sfumature intraducibili: da *blepo* a *theaomai*, *theoreo* e *horao*, in una gamma di disposizioni d'animo e di conoscenze sempre più intime, più vicine al possesso di fede, anche se ancora precedenti ad esso. Dopo la fede viene invece la comprensione o conoscenza profonda (*ginosko*). «Ascoltare» (*akouo*) è contemporaneamente attività sensoriale, attenzione al messaggio, accettazione tradotta in vita. Per ascoltare, bisogna essere da Dio (8, 47) o dalla verità (18, 37): cfr. 10, 3. 8. 16 (occorre che vi sia il rapporto di familiarità tra pecora e pastore).

Seconda caratteristica è il fatto di essere dono e comando di Dio contemporaneamente (cfr. C. Traets). Udivamo che «ode» o «ascolta» solo chi è dal mondo divino, cioè ha ricevuto il dono della salvezza. 6, 44 dice equivalentemente che nessuno può «venire» (altro termine per indicare la fede) a Gesù se il Padre non lo attira (cfr. 6, 65). Ma intanto Dio stabilisce per tutti che sua «opera» sia credere in colui che egli ha mandato (6, 29). Sia il dono sia il comando sono diretti, inizialmente, a tutti. Infatti «tutti saranno ammaestrati da Dio» (6, 45) e Gesù stesso, quando sarà innalzato da terra, attrarrà tutti a sé (12, 38). Dio condiziona però l'esito della sua iniziativa all'atteggiamento umano. I due estremi, pur essendo misteriosi, nella mente dell'evangelista non sono inconciliabili. La fede è l'incontro dell'amore che chiama con quello che risponde.

La fede infatti è in stretto rapporto con l'amore. In Giovanni il vocabolario di fede è assai più frequente nella prima parte, mentre dal c. 13 prevale quello dell'amore. Notavamo nell'ultima un affievolirsi della diatriba, con l'accentuazione dell'insegnamento rivolto ai «suoi». Muta un po' il vocabolario, ma non la sostanza. L'amore per Gesù è ancora accettazione della sua venuta nella carne e nella sofferenza della croce (forse c'è corrispondenza intenzionale tra l'accoglienza di 1, 12 e quella di 19, 40, dove si ripete il verbo *elabon*: cfr. B. Hemelsoet). Solo è accentuata la componente affettiva ed è trovato il ponte che estende l'atteggiamento usato verso Gesù in direzione dei fratelli. È possibile credere solo in Gesù, ma l'amore indirizzato a lui deve riversarsi pure sui fratelli (cfr. 15, 12-17).

C'è rapporto stretto anche fra «credere» e «seguire»: il discepolo è un credente. È illuminante la terminologia apparentata a questo tema. L'accettazione di fede porta per conseguenza l'imitazione e l'unione. Il discepolo sarà allora dove si trova il Maestro (12, 26; 14, 3), rimarrà con lui (cfr. 1, 38 s.). «Rimanere» in Gesù è condizione indispensabile per la salvezza (cfr. J. Heise). Dipende dal dono di Dio e dall'orientamento dell'uomo (cfr. 15, 4 ss.). Si vede così che è realtà assai vicina alla fede: cfr. 8, 31 («rimanete nella mia parola») e poi 15, 9 s. («rimanete nel mio amore»).

Fra le caratteristiche della fede ricordiamo ancora quella di provocare una decisione e un impegno (cfr. N. Lazure). È conseguenza della

novità portata da Gesù. Chi accetta Gesù accetta pure il suo rinnovamento. D. MOLLAT ha notato che in Giovanni il discorso della fede sostituisce quello della conversione, come rottura verso il peccato e le tenebre (*Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé*. La conversion chez S. Jean, in: LumVie 9, 47, 1960, 95-114). Criterio del credente sarà di assumere i gusti di Gesù e conseguenza sarà il divenire oggetto di odio per il mondo (15, 18 s.). Una particolare conseguenza è il suo atteggiamento verso i valori della vita. Suo centro di interesse è la vita «eterna», quella cioè che trascende le dimensioni dell'esperienza presente, anche se non le annulla. È una dimensione dell'ordine divino, quindi escatologica. Si realizza a cominciare dal presente, ma ha nei suoi confronti un atteggiamento di indipendenza che le permette di esercitare sul presente una funzione critica. Anzi, proprio perché si realizza già nel presente, non accetta ciò che nel presente si oppone all'amore di Dio, ciò che è dalla carne, dal mondo, dal diavolo. Ma la contrapposizione dialettica non si esaurisce nel quadro del presente. Il dono di Dio conosce uno sviluppo nella storia. C'è stato un tempo di preparazione, quello dei «padri» (cfr. 4, 20-24; 6, 31 s.). Era il tempo dei tentativi. Ora si vive, con Gesù, il tempo del compimento. Ma anche il tempo di Gesù si estingue (7, 33; 12, 35), perché egli torna al Padre. Dopo la sua partenza, nel tempo della chiesa, sarà diverso il modo di entrare in contatto con lui, il risorto apparentemente assente (allora interverrà lo Spirito Paraclito), ma la realtà della salvezza non subirà mutamento e si confronterà ancora con i valori del mondo. Viene un ultimo tempo, quello del ritorno di Gesù (21, 22 s.), della risurrezione dei morti (5, 25-29). Il discepolo con la fede sa vedere le differenze tra valore apparente e valore profondo, fra valore transitorio e valore finale.

c) La fede offerta e richiesta da Dio come può essere raggiunta? Giovanni presenta alcuni suggerimenti: descrive una galleria di personaggi tipici visti in momenti particolari del loro cammino verso la fede; enuncia delle condizioni morali necessarie per questo cammino; presenta come elemento particolarmente importante il servizio della chiesa.

Ogni racconto del quarto vangelo ha funzione esemplare per i discepoli successivi. Non per nulla Giovanni ama puntualizzare i suoi episodi su protagonisti singoli, anche quando il parallelo sinottico rivela un'azione di gruppo. Fra questi personaggi (già in parte segnalati all'inizio) ricordiamo: il Battista; i primi discepoli; Nicodemo, la Samaritana e l'ufficiale regio (cc. 3 - 4); le guardie che si rifiutano di arrestare Gesù (7, 45-49), anche se di vera fede non si può parlare; il cieco nato (c. 9); Marta, sorella di Lazzaro (11, 21-27); Maria Maddalena (20, 1-18); il discepolo amato da Gesù (20, 3-10; 21, 7); Tommaso (20, 24-29). A dar rilievo a questa tipologia intervengono spesso — come ombra nel chiaroscuro — gli avversari, che presentano un atteggiamento di resistenza a Gesù. Così i contraddittori del Battista (1, 19-28), di Gesù nella cacciata dei venditori dal tempio (2, 13-22), nella guarigione del paralitico (c. 5) e nelle successive discussioni (per il discorso del pane di vita, c. 6, e per i poteri e i rapporti di Gesù col Padre, cc. 7 - 8), i farisei dopo la guarigione del cieco nato (c. 9) e dopo il risuscitamento di Lazzaro (11, 45-57; 12, 9-11), Giuda (12, 4-8), diversi personaggi durante il processo di Gesù. È più facile dire in che cosa consista l'atteggiamento negativo alla fede. Esso si riduce allo stesso fattore che caratterizza la realtà del peccato e cioè all'autochiusura alla salvezza offerta da Dio con la missione di Gesù. L'atteggiamento positivo è la risultante d'una molteplicità di fattori, variamente presenti. Nel Battista è esplicita la disponibilità a mettere la propria persona in seconda linea, perché quella di Gesù emerga; negli altri la disponibilità, sempre, a lasciar parlare i fatti attraverso i quali Gesù si manifesta, a cominciare dai miracoli (che però non garantiscono dal pericolo di emettere solo una parvenza di fede: cfr. 2, 23 - 3, 2; 4, 43-45) e poi dall'insegnamento di Gesù (a volte di natura profetica, come per Natanaele e la Samaritana, a volte esplicativo del senso dei miracoli, per lo più solo autorevolmente assertivo); in alcuni, infine, è presente anche la ricerca personale (come nei primissimi discepoli, in Nicodemo, nella Maddalena, nei discepoli al sepolcro e — sia pure in modo non giusto — in Tommaso).

In particolare è il c. 20 che mostra, attraverso esempi tipici, per quale via passi il cammino alla fede. Vi sono vie eccezionali, quella del discepolo amato e di Maria; vi sono vie normali, quella di Tommaso. Forse esistono momenti dell'una e momenti dell'altra uniti nella vita dello stesso credente. La fede nel Risorto non si risolve in un solo atto. Vi sono momenti in cui un'esperienza, che forse confina col mondo dell'intimità mistica, fa gustare la presenza dell'Amico. Vi sono momenti più ordinari in cui si sperimenta la sua assenza. È allora necessa-

rio il riferimento esplicito alla chiesa. In questa chiesa vi sono testimonianze qualificate per particolari responsabilità di guida. Ma tutti portano la responsabilità di dire, con la vita: «Ho visto il Signore!».
Le condizioni morali necessarie perché nasca la fede sono conseguenza di molte cose dette finora. È richiesta la conversione, come riconoscimento del bisogno dell'intervento divino, libertà da tutto ciò che ha formato la nostra vita e che è messo in discussione dalla venuta e dalla rivelazione di Gesù, dando la preferenza alla novità di lui. È richiesta la nuova vita, che è effetto ma anche causa della fede. È richiesto infine l'uso degli strumenti offerti a supporto della fede, come la varia testimonianza della chiesa.
Il massimo momento risolutivo della fede in Gesù risorto è costituito dall'incontro con lui. Egli si presenta come colui che ha subito il supplizio della croce (cfr. 20, 19 s.). Ma 20, 21-23 mostra che ancor più della continuità fisica preme rivendicare la continuità della sua missione, la quale deve continuare nel mondo in forma nuova, con la partecipazione dei discepoli. La completezza del contatto con lui risorto si ha solo quando si accetti in tutte le conseguenze la realtà di questa missione, che il Padre ha dato a Gesù e che ora continua nella trasmissione degli incarichi. Il Figlio è rinvenibile in una dimensione più ampia. Maria non lo sapeva e Tommaso non lo voleva accettare, nel momento in cui i discepoli realizzarono per la prima volta tale missione, testimoniandogli il Signore risorto. Ambedue erano condizionati da un concetto di Gesù legato unicamente alla sua dimensione terrena.
Quale servizio rende alla fede la nuova missione, realizzata attraverso l'opera dei discepoli e cioè della chiesa? Essenzialmente il servizio della testimonianza. Ma è una testimonianza tanto vasta da coinvolgere l'attività dell'annuncio e l'economia sacramentaria. Non vi è contraddizione, bensì profonda unità tra i due. L'amministrazione del battesimo, del corpo e sangue di Gesù, del potere di perdonare i peccati testimonia e rende efficace il potere di Gesù innalzato in croce, glorioso presso il Padre, trionfatore sui peccati e operatore della nuova vita. Questa «testimonianza» appartiene all'economia della fede e aiuta a porre già l'atto personale richiesto perché l'economia sacramentaria sia fruttuosa. Si pensi già a 3, 5-8, dove un insegnamento sullo Spirito tipicamente giovanneo (lo Spirito che opera la nascita dalla fede) è unito a un insegnamento sacramentario. È un pensiero presente anche in 6, 63 e 20, 22 s.: mentre lo Spirito rende atta la chiesa a usare un potere di vita attraverso un rito, rende pure efficace la sua testimonianza e fa sorgere in chi accetta la mediazione sacramentale della chiesa quella fede senza la quale l'efficacia del rito non esiste.

X/ LA PROSPETTIVA PASTORALE DELLE LETTERE

Le lettere sono scritti occasionali per loro natura. Così è anche per le lettere di Giovanni, che talora son chiamate «epistole» a causa dello stile trattatistico della prima e più lunga di esse. Occasione delle tre lettere è sempre una preoccupazione ecclesiale, e precisamente un pericolo corso dalle comunità in cui opera l'apostolo, a causa di errori che si vanno diffondendo in esse.
Si conoscono errori dottrinali ed altri di condotta pratica. Gli errori dottrinali consistono da una parte nella negazione della messianicità e della divinità di Gesù (cfr. 1 Gv 2, 22-23; 5, 9 s. 13 s.) e dall'altra in quella della sua corporeità (cfr. 1 Gv 1, 1; 4, 2-3 e 2 Gv 7). Gli errori pratici consistono nel rifiuto di accettare regole di condotta pratica, per la pretesa d'aver già la conoscenza di Dio (cfr. 1 Gv 2, 4. 6. 9).
Tutti questi errori sono contemporaneamente colpe verso la comunità, perché portano in essa la divisione (cfr. 1 Gv 2, 19). Una specifica colpa di scisma è quella denunciata da 3 Gv, dove un certo Diotrefe ha introdotto la crisi per questioni personali. Tema comune agli eresiarchi e a Giovanni è lo scopo che i cristiani si prefiggono: la comunione con Dio e la condizione di figli di Dio. Essi sono nati *da* Dio o sono *in* Dio. Si tratta di categorie praticamente equivalenti, che riassumono i doni della salvezza portata da Cristo (la prima si incontra nei c. 1 e 2 della prima lettera, la seconda nei successivi). A questo bene si giunge se ci si adegua a Dio: egli è luce, e dunque si deve camminare nella luce (1 Gv 1, 6-7): egli è giusto, e dunque si deve praticare la giustizia (cfr. 1 Gv 2, 29; 3, 7.10). In concreto per il cristiano un atteggiamento di luce e giustizia si ha con la fuga dal peccato e l'osservanza dei comandamenti (1, 6 - 2, 6; 3, 3 - 9), il possesso della vera fede e la pratica della carità fraterna (1 Gv 3, 2. 3).
In questi insegnamenti si ritrovano spesso le espressioni tipiche del quarto vangelo, ma vie-

ne corretta l'impressione di distacco dalla realtà umana quotidiana, che qualcuno pensa di riscontrare in esso. Ancora sembra di sentire l'eco della riflessione evangelica quando si legge: «chi dimora in lui non pecca» (3, 6); ma si tratta d'assolutizzazione causata da anticipo teologico, mentre nella situazione attuale il peccato è realtà quotidiana, che però non deve indurre alla disperazione (1 Gv 1, 8-9: «Se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Se confessiamo i nostri peccati, egli è fedele e giusto da rimetterci i peccati e purificarci da ogni iniquità»).

La fede poteva forse sembrare, al lettore del vangelo, impostata come rapporto immediato ed esclusivamente individuale con Dio, mentre nell'epistolario essa è caratterizzata come fedeltà, all'interno della comunità, alla parola udita «dall'inizio» (cfr. 1 Gv 2, 7. 24; 3, 11; 2 Gv 5 s.: con una certa relazione alla stabilità di «colui — o di ciò — che è fin da principio», 1, 1; 2, 13 s.). Tutta la testimonianza è resa in forma di un «noi» di solidarietà (cfr. specialmente 1 Gv 4, 12-16): per questo una delle manifestazioni della salvezza è la «comunione scambievole» (1, 7).

Non stupisce che a una fede comune corrisponda l'amore vicendevole. E come nella fede sono contemplati due fattori, cioè Padre e Figlio da un lato e la comunità credente nella parola trasmessa dall'altro, così per la carità il primo sguardo è rivolto a Dio, che ha l'iniziativa nel colloquio d'amore, e il secondo al fratello (cfr. 1 Gv 4, 10-11. 20: «In questo sta l'amore: non che noi abbiamo amato Dio, ma che lui ha amato noi ed ha mandato il suo Figlio quale propiziazione per i nostri peccati. Carissimi, se Dio ci ha amato così, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri»).

Gesù è il punto d'incontro dell'amore del Padre per gli uomini e degli uomini tra di loro. Perciò è necessario che la fede in lui sia vera. Egli è il punto focale della lettera, perché in lui s'è realizzata la carità del Padre e a lui tende l'attenzione trepida degli uomini (cfr. 1 Gv 5, 20).

L'ambientazione in cui è presentato questo insegnamento è caratterizzata ancora dalla tensione escatologica degli scritti neotestamentari anteriori: «è l'ultima ora» (1 Gv 2, 18), l'anticristo viene, anzi è attestato da molte presenze (1 Gv 2, 18. 22; 4, 3), mentre i credenti attendono la manifestazione della parusia (1 Gv 3, 2: «Carissimi, ora siamo figli Dio, e non è ancora manifesto quello che saremo. Sappiamo che, quando si manifesterà, saremo simili a lui perché lo vedremo come egli è»). È questo il punto terminale della rivelazione giovannea. Per quanto il mondo, in cui si svolge l'azione dell'uomo, rivesta una sua importanza, la prospettiva finale di tutta la lotta e di tutto l'impegno terrestre è una intimità senza limiti e senza paure con Dio Padre amore, Gesù redentore, Spirito testimone. Si tratta d'un prolungamento e approfondimento dell'esperienza che al figlio di Zebedeo era stata anticipata nei giorni di Gesù di Nazareth.

XI/ LETTERATURA GIOVANNEA E CRITICA ESEGETICA OGGI

I vangeli sono un genere letterario a sé stante nei confronti della letteratura ad essi contemporanea e anche nei confronti dell'AT. Ciò ha fatto sorgere una problematica specifica per il loro studio. La cosa coinvolge anche il quarto vangelo, anzi con esso si aggrava. Giovanni infatti è un vero vangelo, ma è pure notevolmente diverso dai sinottici. Non è possibile seguire le principali voci di questo problema nella ricerca recente; e non è neppure strettamente necessario in un saggio dedicato alla teologia giovannea. Ci limitiamo solo a qualche cenno.

a) *Il dato di fatto.* Ammettiamo come molto fondata l'opinione diffusa che la redazione del quarto vangelo sia da porsi verso l'anno 100 dell'era cristiana. Verifichiamo qualcuna delle differenze dai vangeli sinottici (cfr. F. Schnider-W. Stenger).

Anzitutto Giovanni non si attiene al loro quadro geografico e cronologico. Gesù compie un numero maggiore di viaggi tra la Galilea e la Giudea (i sinottici riferiscono un solo viaggio a Gerusalemme, quello che finisce tragicamente con l'arresto e la crocifissione) e svolge un'attività pubblica lungo l'arco di oltre due anni. Egli ricorda infatti quattro pasque, di cui però due sembrano coincidere (2, 13 e 2, 23; le altre sono ricordate in 6, 4; 11. 55 e 12, 1: le ultime due si riferiscono pure alla stessa festa). Per i sinottici invece l'attività pubblica si esaurisce nel giro di un anno.

Non fa tanta difficoltà il diverso quadro cronologico. Senza pretendere che sia preciso, storiograficamente, quello giovanneo, è certo più schematico e artificiale quello sinottico. Il quarto vangelo avverte almeno che la vita pubblica di Gesù si protrasse in un tempo non

eccessivamente ristretto. Anche per i viaggi di Gesù lo schema giovanneo è più attendibile. Fa stupire solo che nell'ultimo vangelo si siano alterate tanto le proporzioni tra l'attività in Galilea e quella in Gerusalemme e Giudea. Sicuramente alla Galilea sono dedicati solo metà del c. 2, la finale del c. 4, tutto il c. 6 e il c. 21. Forse si svolge in Galilea l'incontro con Filippo e Natanaele (1, 43-51), mentre si svolge in Samaria il famoso dialogo con la donna di quella città (4, 1-42). Tutto il resto riguarda la Giudea e principalmente Gerusalemme. Che ne è di tutto l'interesse sinottico per la Galilea? Un tentativo di risposta è possibile, tenendo conto la diversa situazione di Giovanni. Avevamo notato una differente prospettiva cristologica. L'accentuazione della dialettica in funzione dell'adesione di fede ha portato un forte sviluppo della trattazione apologetica: l'invito alla fede ha un senso quando si possa rispondere alle obiezioni che vengono mosse contro la missione divina di Gesù. Ora l'ambiente proprio della controversia, in Giovanni come nei sinottici, è quello gerosolimitano. In Galilea i sinottici collocano l'incontro per lo più cordiale di Gesù con le folle, gli insegnamenti popolari delle parabole e di qualche grande discorso (specialmente alcuni contenuti del discorso della montagna propri alla fonte Q e altri riguardanti la missione dei discepoli, pure trasmessi da Q), il maggior numero dei miracoli raccontati esplicitamente in prospettiva messianica e alcune sezioni tipiche, come quella dei pani e la confessione di Pietro. Le grandi diatribe e il discorso escatologico sono riferiti invece durante il periodo gerosolimitano. Giovanni non sposta i contenuti, ma varia le proporzioni di essi. Quasi del tutto assente l'insegnamento della Galilea (il discorso del pane di vita fa parte a sé e si spiega in rapporto al miracolo dei pani), assai ridotti quei miracoli (il primo miracolo di Cana ha solo una vaga analogia con la tematica sinottica per la parte messianica del suo messaggio, mentre la guarigione del figlio del funzionario regio presenta somiglianze più grandi con Mt 8, 5-13), restano solo due miracoli tipici della sezione dei pani e l'equivalente della confessione di Pietro (6, 68 s.). A Gerusalemme incontriamo alcuni miracoli destinati a far sorgere dure contestazioni contro Gesù. Essi sono seguiti da insegnamenti molto sviluppati trasmessi in contesto polemico. Con i sinottici è comune l'ultima cena, il gran discorso sul futuro (che tiene il posto di quello escatologico dei sinottici) e il racconto della fine di Gesù.

Le differenze si accentuano quando si analizza il linguaggio e il mondo ideale di Giovanni. Si ha l'impressione che il dato tradizionale diminuisca nei confronti dello sviluppo teologico e che questo si verifichi su piste sconosciute altrove nel NT.

b) *Orientamenti di risposta.* Le osservazioni sono sostanzialmente giuste, ma le risposte a volte non superano il valore di ipotesi e sovente sono ancora poco convergenti.

Riconoscendo alle lettere di Giovanni un più alto grado di uniformità al pensiero cristiano primitivo, qualcuno ha pensato di attribuirle a un autore diverso da quello del vangelo. La questione non è risolta, ma è necessario riconoscere ai due scritti (Vangelo e 1 Gv; il discorso vale specialmente per questa lettera) tanti punti di contatto da doverli riferire allo stesso mondo teologico e letterario.

L'autore del «corpo giovanneo» (almeno del vangelo e delle lettere) da oltre centocinquant'anni è ricercato in tutti gli ambienti del cristianesimo primitivo, in Palestina (l'apostolo Giovanni, tradizionalmente identificato con il «discepolo che Gesù amava» — cfr. T. Lorenzen — o un personaggio proveniente dall'ambiente sacerdotale — cfr. J. Colson — o altri) o nell'Asia Minore (un presbitero di nome Giovanni o anche altri personaggi). La cosa non sarebbe di grande interesse, se non fosse la spia di un problema che sta a monte. Con la rivendicazione dell'originalità semitica del pensiero giovanneo e della prevalenza dell'influsso veterotestamentario sulla sua formazione, è ridiventato più accettabile negli ultimi anni il rimando alla persona di Giovanni come punto di riferimento delle tradizioni tipiche di questo vangelo e del suo orientamento di pensiero. Non è chiaro invece quanti altri personaggi siano intervenuti nel processo di formazione del vangelo e in quale tempo e misura si sia inserito Giovanni stesso.

La collocazione del corpo giovanneo (ma specialmente del vangelo) all'interno delle prime generazioni cristiane è discussa in collegamento alla questione dell'autore e al maggior accento posto sulla convergenza oppure sulla divergenza del pensiero giovanneo nei riguardi dei sinottici. Se la personalità determinante per la formazione del pensiero giovanneo si riallaccia al gruppo dei dodici e se sembra prevalere l'accordo tra l'ultimo vangelo e i precedenti, come riteniamo noi, l'originalità di Giovanni non assume proporzioni di corrente autonoma (cfr. B. Lindars). In caso contrario (come sostiene O. Cullmann) diventa comprensibile l'i-

potesi che vede alle spalle di questo vangelo una cristianità diversa (anche se non contrastante) da quella che dà vita ai vangeli sinottici (e che si riferirebbe al modello secondo il quale Pietro interpreta il messaggio di Gesù). Suo ambiente di incubazione potrebbe essere una corrente del giudaismo eterodosso. Cullmann pensa a una matrice samaritana.

Il rapporto del vangelo di Giovanni con l'ambiente non cristiano che lo vede sorgere è stato studiato per rispondere alla domanda sull'origine del suo pensiero. L'ipotesi di una dipendenza dalla speculazione greca (nella fase antica o tardiva) o dalla gnosi orientale ha lasciato il posto a quella di una dipendenza dal giudaismo biblico (cfr. C. K. Barrett). Resta il problema se questo giudaismo si trovasse allo stato puro o se avesse già assorbito influssi dall'esterno. Si parla soprattutto di influssi gnostici (o pregnostici). È innegabile la presenza di una terminologia che manifesta addebiti verso la categoria gnostica della conoscenza. La cosa va spiegata probabilmente come preoccupazione di chiarimento d'un problema dell'ambiente. Quanto all'uso che Giovanni fa dell'AT, non sembra giustificare la qualifica di eterodosso (o anche solo appartato e stranito) attribuita al giudaismo a cui egli si ispira.

BIBLIOGRAFIA

Per il vangelo di Giovanni siamo in possesso di due repertori bibliografici assai accurati che riportano le publicazioni comparse tra il 1920 e il 1972: E. MALATESTA, *St. John's Gospel: 1920-1965*. A Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on the fourth Gospel, Roma 1967; A. MODA, *Quarto vangelo: 1966-1972*. Una selezione bibliografica, in: RBiblt 22, 1974, 53-86.

Rimandiamo globalmente a questi strumenti di lavoro. Qui indichiamo solo alcune opere generali e poi — in ordine alfabetico — il titolo completo delle opere citate nel testo solo col nome dell'autore.

1/ Opere generali

K. H. RENGSTORF (ed.), *Johannes und sein Evangelium*, Darmstadt 1973; F.M. BRAUN, I, *Jean le Théologien, et son Evangile dans l'Eglise ancienne;* II, *Les grandes Traditions d'Israel*; III, *Sa Théologie. Le mystère de Jésus Christ*, Paris 1959; 1964; 1966; A. M. HUNTER, *Il dibattito sul vangelo di Giovanni*, Torino 1969; D. MOLLAT, *Jean l'Evangéliste (saint)*, in «Dictionnaire de Spiritualité», fasc. 52-53, Paris 1972, coll. 192-247.

Non riportiamo una lista di commentari. Ricordiamo solo che dopo il 1972 è uscito il III volume di R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III Parte, *Kommentar zu Kap. 13-21*, Freiburg-Basel-Wien 1975.

In italiano è comparso il commentario di G. SEGALLA, *Giovanni*, Roma 1976; e di B. MAGGIONI, *Il vangelo di Giovanni*, in: *I vangeli*, a cura di G. Barbaglio, R. Fabris, B. Maggioni, Assisi 1975, pp. 1301-1713.

2/ Opere citate nel testo

C.K. BARRETT, *Das Johannesevangelium und das Judentum*. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1967, Stuttgart 1970; O. BETZ, *Der Paraklet*. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften, Leiden/Köln 1963; J. BEUTLER, *Martyria*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes, Frankfurt a. M. 1972; J. BLANK, *Krisis*. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg i. Br. 1964; O. BOECHER, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gütersloh 1965; J. COLSON, *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris 1969; O. CULLMANN, *Origine e ambiente dell'Evangelo secondo Giovanni, situato nel tardo giudaismo, nel gruppo dei discepoli di Gesù e nel cristianesimo primitivo*, Torino 1976; J. DUPONT, *Essais sur la christologie de Saint Jean*, Bruges 1951; L. ERDOZAIN, *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio*. Estudio critico exegético de las pericopas Jn IV, 46-54 y Jn XX, 24-29, Roma 1968; G. FERRARO, *L'«ora» di Cristo nel quarto vangelo*, Roma 1974; J.T. FORESTELL, *The Word of the Cross*. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel, Roma 1974; G. GHIBERTI, *La rivelazione giovannea sul «Paraclito»*, in: G. GHIBERTI, R. PENNA, L. BONO, G. TOSATTO, *Lo Spirito Santo nella liturgia della parola*, Treviso 1967, pp. 7-58; J. HEISE, *Bleiben*. «Menein» in den johanneischen Schriften, Tübingen 1967; B. HEMELSOET, *L'ensévelissement selon Saint Jean*. Une seconde lecture, in: *Studies in John* presented to J.N. Sevenster..., Leiden 1970, pp. 47-65; J. KUHL, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium*, Kaldenkirchen 1967; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique (Evangile et Epîtres)*, Paris 1965; B. LINDARS-B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Jean*, Tour 1974; I. DE LA POTTERIE, *Gesù Verità*. Studi di cristologia giovannea, Torino 1973; T. LORENZEN, *Der Lieblings Jünger im Johannesevangelium*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie, Stuttgart 1971; F. MANNS, *«La Vérité vous fera libres»*. Etude exégétique de Jean 8/31-59, Jerusalem 1976; F.J. MALONEY, *The Johannine Son of Man*, Roma 1976; T. MUELLER, *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium*. Eine exegetische Studie, zugleich der Versuch einer Antwort an Rudolf Bultmann, Zürich-Frankfurt a. M. (senza data, ma circa 1960); F. MUSSNER, *Zoe*. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Ein Beitrag zur biblischen Theologie, München 1952; S. A. PANIMOLLE, *Il dono della legge e la grazia della*

verità (Gv 1, 17), Roma 1973; F. PORSCH, *Pneuma und Wort*. Ein Exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums, Frankfurt a. M. 1974; F. SCHNIDER - W. STENGER, *Johannes und die Synoptiker*. Vergleich ihrer Parallelen, München 1971; S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*. Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums, Göttingen 1957; E. SCHWEIZER, *Ego Eimi*. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, Göttingen 1965²; G. SEGALLA, *Volontà di Dio e dell'uomo in Giovanni* (Vangelo e Lettere), Brescia 1974; A.J. SIMONIS, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*. Versuch einer Analyse von Johannes 10, 1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt, Roma 1967; G. STEMBERGER, *La Symbolique du bien et du mal selon Saint Jean*, Paris 1970; C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de Saint Jean*, Roma 1967; W. THUSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesus im Johannesevangelium*, Münster Westf. 1960.

GIUSTIFICAZIONE

LUIGI SERENTHÀ

I/ IL PROBLEMA TEOLOGICO DELLA GIUSTIFICAZIONE. - II/ LA GIUSTIFICAZIONE IN S. PAOLO. - III/ IL DECRETO TRIDENTINO «DE IUSTIFICATIONE». - IV/ LA SINTESI MANUALISTICA. - V/ IL RINNOVAMENTO DELLA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE.

I/ IL PROBLEMA TEOLOGICO DELLA GIUSTIFICAZIONE

Con il termine «giustificazione» la teologia intende esprimere genericamente il processo mediante il quale la predestinazione di ogni uomo a essere figlio di Dio viene concretamente attuata, generando nell'uomo giustificato una «vita di grazia» di cui si descrivono i vari aspetti. Questa concezione generica è stata variamente precisata e articolata nella storia della teologia. Per comprendere la configurazione che la trattazione di questo argomento ha nell'attuale teologia, ci pare indispensabile il riferimento a due momenti storici: uno parte dal Tridentino e sfocia della teologia manualistica; l'altro parte dal manuale e tende a una revisione radicale del manuale stesso. Vediamo da vicino questi momenti.

1/

Il manuale ha cercato di dare organicità e sistematicità ai temi relativi alla giustificazione, già presenti nella teologia patristica e medioevale. Nella sistemazione manualistica è evidente l'influsso del Tridentino che, per contrapporsi alla interpretazione protestante della giustificazione, aveva insistito sulla reale modificazione interiore che si produce nel giustificato. La teologia manualistica, infatti, pone alla base della propria sistemazione la modificazione reale della sostanza dell'uomo (quello che, tecnicamente, si chiama il «dono creato») e fa ruotare gli altri aspetti della giustificazione attorno al perno della modificazione reale: mediante questo intervento modificatore, Dio si rende presente nel giusto (inabitazione di Dio), di modo che il giusto è veramente divinizzato (divinizzazione, partecipazione della natura divina, filiazione divina); questa positiva azione di Dio, che giustifica, è il versante positivo di una iniziativa salvifica più complessa, che comporta anche il versante negativo della distruzione del peccato (remissione) e si conclude con l'inserzione del giustificato nel corpo mistico di Cristo, che è la chiesa (incorporazione a Cristo).
La teologia manualistica ha così individuato una serie di aspetti della giustificazione e li ha articolati nel seguente ordine: dono creato, inabitazione, filiazione divina, remissione dei peccati, incorporazione a Cristo.

2/

Questa sistemazione manualistica è stata oggetto di costanti ripensamenti. In particolare vanno segnalate due significative inversioni nell'ordine dei temi proposti dal manuale.
La prima inversione riguarda i rapporti tra dono creato e inabitazione. La riscoperta dei Padri greci e la riflessione sulla inabitazione come presenza dello Spirito Santo, donato dal Padre e dal Figlio, hanno condotto a concedere il posto prioritario, nel processo della giustificazione, al dono dello Spirito e a vedere nel dono creato una conseguenza antropologica della inabitazione (cfr. la storia del *De Gratia* nella voce *Antropologia*).

La seconda inversione riguarda l'incorporazione a Cristo ed è strettamente connessa con la prima inversione. La riflessione sul dono dello Spirito ha condotto a riconoscere il carattere «cristiano» dello Spirito: è lo Spirito che viene effuso da Cristo, che attua una comunione con Cristo, che predestina gli uomini a essere *filii in Filio*. Pertanto l'incorporazione a Cristo viene vista come il primo aspetto della giustificazione, o meglio, viene vista come l'aspetto fondamentale e generale, che viene specificato, attuato, categorizzato negli altri temi.

3/

Dinanzi a questa situazione teologica del tema della giustificazione, ci pare utile seguire una pista sintetica, che non insiste tanto sulla presentazione analitica dei singoli aspetti della giustificazione (questa si può trovare in ogni buon manuale recente), quanto piuttosto si preoccupa di evidenziare la logica interiore che presiede alla articolazione organica dei temi stessi.
Cercheremo pertanto di cogliere la logica della sistemazione manualistica e dei tentativi recenti e meno recenti di ristrutturare il manuale. Inoltre, poiché l'ascendente immediato e dichiarato del manuale è il decreto *De iustificatione* del Tridentino, presenteremo la logica che soggiace a questo documento, per vedere fino a che punto il manuale ha effettivamente interpretato l'insegnamento conciliare. Infine, poiché il Tridentino intende presentare l'interpretazione cattolica della Bibbia, soprattutto del pensiero paolino, contro l'interpretazione protestante, cercheremo di ricostruire la logica del messaggio di S. Paolo circa la giustificazione.
Anzi sarà questo il punto di partenza a cui seguirà la presentazione del Tridentino, per giungere, attraverso il manuale, ai tentativi attuali di superamento del manuale stesso.

II/ LA GIUSTIFICAZIONE IN S. PAOLO

1/

Possiamo prendere l'avvio dal tema della «giustizia» di Dio, così come è presentato soprattutto nella lettera ai Romani. Sullo sfondo della radicale incapacità di salvezza che colpisce tutti gli uomini, sia giudei sia greci (1, 18 - 3, 20) Paolo sviluppa il tema della giustizia di Dio, che si manifesta a chi crede (1, 17), a chi accoglie la morte redentrice di Cristo (3, 21-31), a imitazione di Abramo, che è stato giustificato non per le opere della legge, ma per la fede (c. 4). La giustizia di Dio si presenta così non come l'atto con cui Dio riconosce e premia, secondo giustizia, le opere buone degli uomini, ma come l'attitudine di Dio a rimanere fedele alle proprie promesse in un modo incondizionato, che non viene vanificato dal peccato dell'uomo. Per questo, a partire dal c. 5, il termine «giustizia» di Dio lascia la prevalenza al termine «agape» con cui viene descritto l'amore incondizionato e fedele di Dio. Sullo sfondo drammatico della situazione dell'uomo in balìa di tre potenze personificate del male, cioè il peccato, la morte, la legge (5, 12 - 7, 25), Paolo presenta l'amore di Dio manifestato nella morte di Cristo per i peccatori ed effuso nei nostri cuori mediante lo Spirito (5, 1-11; c. 8). La momentanea incredulità di Israele non è una prova contro l'amore fedele di Dio: Dio, che dalla defezione del popolo eletto ha saputo ricavare la salvezza per i gentili, saprà ricavare cose ancora più grandi dal ritorno di Israele alla fede (cc. 9 - 11).
Per comprendere senza unilateralità il significato della «giustizia» paolina, è opportuno distinguere, nel pensiero di Paolo, come due livelli.

a)

In primo piano c'è un livello polemico, quello cioè della contrapposizione di Paolo ai giudei. Paolo è, per così dire, costretto a giocare sullo stesso terreno che i giudei impongono e sul quale collocano la discussione.
Per i giudei la giustizia è il riconoscimento da parte di Dio di qualcosa che c'è nell'uomo; per Paolo Dio non trova nulla da riconoscere nell'uomo, perché l'uomo è peccatore e non può vantare opere meritorie. A questo livello la natura della giustizia di Dio, come «grazia» da lui concessa, è caratterizzata da queste due intuizioni: anzitutto la giustizia è un fatto *forense*, nel senso di riconoscimento o imputazione di giustizia , anche senza qualcosa di reale, interiore all'uomo; inoltre la giustizia è un fatto *gratuito*, perché concessa all'uomo peccatore, quindi immeritevole.

b)

Dietro questo livello immediato, polemico, sta però un altro livello più profondo, che emerge dal contesto generale del pensiero paolino, quando questo riflette sul piano salvifico di

Dio al di là della strettoia polemica in cui lo sospinge la diatriba giudaica. Il livello polemico ha come punto di partenza l'uomo, dichiarato giusto dai giudei e peccatore da Paolo. Il livello profondo, invece, colloca la situazione dell'uomo peccatore nel suo vero contesto. Il peccato non è un punto di partenza, ma è a sua volta spiegato dal vero punto di partenza di tutto il pensiero paolino, cioè dal «mistero», dal piano di Dio in Cristo. L'uomo è peccatore perché ha rifiutato il disegno di Dio. Il peccato è una *kaùchesis* (1 Cor 1, 31; Rm 2, 12. 23), una autoglorificazione dell'uomo, che ripone la fiducia in se stesso, anziché inserirsi nel piano di Dio che ha Cristo come centro e culmine (cfr. le voci *Predestinazione* e *Peccato Originale*). Prima del peccato, c'è la vocazione dell'uomo a essere nel Cristo.

In questa prospettiva, le due precedenti intuizioni, che definiscono la natura della giustizia cristiana, vengono non escluse, ma superate in un contesto più vasto di cui esse sono solo un aspetto, in un piano più vasto di cui esse sono solo una applicazione. Più precisamente, circa l'aspetto forense della giustizia, avviene un cambiamento di prospettiva: la giustizia di Dio non si descrive in riferimento al fatto che nell'uomo ci sia o non ci sia qualcosa da riconoscere, ma in riferimento all'incondizionatezza dell'amore di Dio, suscitatore di realtà nuove. Il problema non è l'esserci o il non esserci di qualcosa nell'uomo, ma l'origine di queste realtà, che si suppongono presenti nell'uomo come termine dell'amore di Dio: l'origine è da Dio, non dall'uomo. E circa l'aspetto gratuito della giustizia, la prospettiva non è più quella del merito o non merito dell'uomo peccatore, ma quella della libera decisione di Dio di comunicarsi all'uomo: il perdono gratuito del peccatore è l'applicazione della più vasta gratuità di tutto il piano salvifico di Dio sull'uomo.

La giustificazione del peccatore prende così risalto entro due temi che dobbiamo approfondire: da una parte, la predestinazione di Cristo, dall'altra, la libertà dell'uomo nel piano di Dio.

2/

Per l'approfondimento del primo tema, rimandiamo alla voce *Predestinazione*. Solo insistiamo ancora una volta sul nesso che intercorre tra la «giustizia» di Dio e il cristocentrismo del piano salvifico. La conseguenza, che deriva da questo nesso, è che la logica paolina, nel concepire la giustificazione, ha il suo puntochiave non nella modificazione dell'uomo giustificato, ma nella sua vocazione cristiana, cioè nella sua chiamata a prender parte alla predestinazione-filiazione di Cristo: in altre parole, nella incorporazione a Cristo.

3/

Quanto al secondo tema, cioè alla libertà dell'uomo nel piano di Dio, possiamo riprendere il tema paolino della *dikaiosùne*, non nel senso della «giustizia» di Dio, sopra descritta, ma nel senso della «giustificazione», cioè del processo concreto con la cui la giustizia di Dio si applica all'uomo. A questo proposito un'esauriente raccolta di testi paolini con ampia bibliografia è offerta da H. KÜNG, *Giustificazione e santificazione secondo il Nuovo Testamento*, in: *La giustificazione*, Brescia 1969, pp. 317-336.

In base ai testi raccolti si possono fare le seguenti riflessioni.

Per cogliere la complessità del pensiero paolino, è necessario distinguere due aspetti nella giustificazione, a cui corrispondono anche due diversi comportamenti linguistici e due diversi contesti semantici.

a) I due aspetti sono il «da» e il «che» della giustificazione, cioè l'origine di essa e il fatto concreto della sua attuazione.

b) Al primo aspetto corrisponde la parola *dikaiosùne* (= giustificazione), al secondo, invece, la parola *hagiosùne* (= santificazione).

c) Il contesto semantico del primo aspetto-parola è quello forense, allude, cioè, agli atti con cui viene amministrata la giustizia a qualcuno; invece il contesto semantico del secondo aspetto-parola è quello cultuale, allude, cioè, al servizio liturgico, all'onore che la vita cristiana rende a Dio nel servizio dei fratelli.

I due aspetti-parole-contesti semantici descrivono momenti diversi di un'unica realtà complessa. A livello del «da», cioè dell'origine, dobbiamo dire che tutto proviene da Dio e che non c'è nulla nell'uomo, perché la salvezza cristiana, intesa come fede, significa appunto riconoscere che l'iniziativa è di Dio: Dio è l'origine, non l'uomo. Ma, appunto perché l'origine della salvezza è Dio, il quale suscita la libertà dell'uomo e continuamente la ricrea, quando si logora per il peccato, dobbiamo dire che il «che», cioè l'avvenimento concreto della giustificazione chiama in causa l'uomo con la sua libertà. Occorre mantenere in unità dialettica questi aspetti, evitando la separazione e

la semplificazione: la separazione è l'errore del protestantesimo, che separa l'atto giustificatore di Dio dalla libertà originata nel cristiano; la semplificazione è l'errore dei pelagiani che riducono la giustificazione alla santificazione e vedono nella santità del cristiano un vanto che l'uomo può elevare nei confronti di Dio.
Ancora: occorre evitare di diminuire la tensione dialettica tra i due aspetti. Sarebbe errato sfumare il contesto forense della giustificazione, quasi per mitigare l'esclusività della iniziativa di Dio: vorrebbe dire negare il principio cristiano della totale derivazione da Dio di ogni valore cristiano, tanto più nei confronti di un uomo resosi indisponibile con il peccato. Ma sarebbe errato anche sfumare il contesto cultuale della giustificazione, quasi per ridurre l'importanza della collaborazione umana: vorrebbe dire negare la capacità che Dio ha di creare e ricreare la libertà dell'uomo.

III/ IL DECRETO TRIDENTINO «DE IUSTIFICATIONE»

Ci interessa cogliere l'ispirazione profonda del documento conciliare, nell'intento di verificare quanto viene recepito del pensiero paolino, ora descritto, per poi verificare quanto dello spirito tridentino viene recepito nella teologia manualistica. Non si può comprendere l'intervento tridentino senza lo sfondo della teologia della Riforma. Da questa, quindi, partiremo; descriveremo poi le linee di fondo del decreto *De iustificatione*; abbozzeremo, infine, una valutazione.

1/

È impresa rischiosa tentare di ricostruire il pensiero della Riforma. È in atto un processo di revisione, di riscoperte originali, di sfaldamento dei luoghi comuni, che conduce a vedere nella Riforma una storia spirituale, una vita vissuta, che mal sopporta sia le sistemazioni che essa stessa ha cercato di darsi, sia le ricostruzioni dottrinali, che ne sono state fatte da parte cattolica. Cerchiamo quindi di avvicinarci al messaggio della Riforma, non attraverso degli enunciati, ma con l'intento di cogliere le tensioni e, in certi casi, anche le contraddizioni di quello che è stato un laborioso e fluido momento di transizione dalla cultura medioevale, contestata e insieme ereditata, alla cultura moderna, esorcizzata e insieme anticipata (cfr. Bibliografia). La cristianità medioevale ha compiuto la grande impresa di radicare la fede nelle fibre profonde dell'uomo, come persona e come comunità.
La mediazione ecclesiale-istituzionale e la mediazione teologica hanno cercato di prendere sul serio la venuta di Dio nella storia, inserendo l'evento cristiano rispettivamente nelle strutture sociali della convivenza comunitaria e nelle esigenze razionali della persona. Ma il rischio di ogni mediazione è l'inversione di tendenza, il rinnegamento finale degli scopi iniziali: si parte con l'intenzione di mediare una realtà, che è al di là della mediazione, ma poi la mediazione si chiude in se stessa e si costituisce non più come trasparente testimonianza, ma come schermo opaco della realtà che deve essere mediata. Effettivamente l'istituzione ecclesiastica medioevale è diventata spesso un velo della vivente presenza del Signore; e la riflessione teologica ha talvolta insabbiato la freschezza della fede nell'inconcludenza delle dispute di scuola. Per limitarci ad un esempio che riguarda il nostro argomento, cioè la giustificazione, la concezione medioevale della grazia come *habitus*, come modificazione accidentale della natura, se, per un verso, risponde all'esigenza di interiorizzare ontologicamente l'intervento di Dio sull'uomo, rischia, per un altro verso, di confinarlo nel campo dell'accidentale, quindi del superfluo, dell'irrilevante. Orbene la Riforma è percorsa da un'ansia di immediatezza, da una nostalgia della primitiva storicità cristiana, da un bisogno di contatto con Dio, al di là delle mediazioni ecclesiali e teologiche, di fronte alle quali si prova un disagio, che è oltretutto acuito dalla grave crisi delle istituzioni basilari della civiltà cristiana medioevale, il papato e l'impero, e dagli sbocchi nominalistici della teologia. La Riforma è insieme reazione a questa crisi e testimonianza della crisi, poiché, imboccando una strada più polemica che costruttiva, finisce per lasciarsi condizionare dagli stessi ambiti, dagli stessi problemi e dagli stessi strumenti contro cui vuole polemizzare. La Riforma rappresenta una sincera ricerca della fede, un tentativo di dire a Dio: «Tu sei tutto per me; la mia vita si svolge tutta nell'ambito della tua presenza creatrice e misericordiosa». Ma, nel dire questo, la fede di Lutero è influenzata dalla teologia medioevale e dall'incipiente sensibilità individualistica dell'uomo moderno.

a)

Per dire che Dio è tutto, si imbocca la strada di dichiarare che l'uomo è nulla: bastava per-

correre fino in fondo la prospettiva amartiocentrica della teologia agostiniana e medioevale, che coglieva la rilevanza di Cristo prevalentemente nella linea della redenzione dal peccato: che è come dire che Cristo è tanto più redentore, quanto più l'uomo è peccatore, Cristo è tanto più importante, quanto più l'uomo è insignificante.

b)

Per dire che Dio è tutto, si tende a eliminare le mediazioni cristologiche, sacramentali, ecclesiali: tutto è ridotto al rapporto Parola di Dio-fede fiduciale. Anziché partire dalla complessa, articolata, varia storicità di Cristo, dei sacramenti, della chiesa, per interpretare il senso della Parola salvifica di Dio, accolta nella fede fiduciale, si fanno diventare Cristo, i sacramenti, la chiesa delle varianti della Parola. In tal modo, però, l'esperienza di fede patisce una riduzione intimistica, attualistica, privatistica. Si sta sfaldando la concezione comunitaria e tradizionale del Medioevo e si delineano i primi tratti dell'uomo moderno, come soggetto che vuole cominciare tutto da capo a partire dalla propria esperienza individuale.

c)

Per dire che Dio è tutto si elimina la mediazione teologica, esasperando, per un verso, il nominalismo medioevale e anticipando, per un altro verso, la contrapposizione moderna tra mediazione teologica e immediatezza dell'esperienza religiosa. Ma l'esperienza religiosa, pur con tutti i suoi caratteri positivi di vivacità, di creatività, di incidenza esistenziale sulla vita, senza la rigorosa critica teologica rimane ambigua e aperta a sbocchi inizialmente non desiderati.

Applicando questi orientamenti generali della Riforma al tema della giustificazione, ci pare di dover sottolineare particolarmente la concezione intimistica e attualistica della grazia salvifica di Dio, che non concede spazio sufficiente alla storicità complessiva del mistero cristiano, sia nel senso della storia di Gesù, sia nel senso della storia della libertà umana, suscitata da Dio in ordine al piano salvifico, che ha Cristo al centro.

2/

Il ricupero della storicità cristiana è proprio il merito principale del decreto *De iustificatione* (cfr. sessione VI, DS 1520-1583). È in questa luce che cerchiamo di leggere i sedici capitoli del decreto, non preoccupati di cogliere tutto l'insegnamento del Tridentino, ma attenti a evidenziare quegli spunti che alludono al contesto generale della storia della salvezza, entro cui prende rilievo la libertà del cristiano. I sedici capitoli possono essere articolati in cinque blocchi nel seguente ordine: 1 - 4; 5 - 6; 7; 8 - 15; 16.

a)

Cc. 1 - 4: un ampio sfondo storico (amartiologico, cristologico, ecclesiale, sacramentale) soggiace al tema della giustificazione, liberandolo dalla strettoia intimistica, in cui lo costringeva la prospettiva protestante. Va però detto che la visione amartiocentrica, riconoscendo il Cristo come redentore del peccato e trascurando la sua posizione di origine e capo della creazione, limita l'ampiezza cristiana della storia della salvezza.

b)

Cc. 5 - 6: recupero della tradizione psicologica agostiniana. Si mette ancora in luce lo spessore storico della giustificazione, descrivendo il cammino spirituale che la libertà storica dell'uomo peccatore deve percorrere per prepararsi alla giustificazione. Anche la stessa preparazione, però, si svolge all'insegna della grazia.

c)

C. 7: recupero della tradizione ontologica scolastica. La giustificazione è descritta come una «cosa» che è nell'uomo e di cui si ricercano, aristotelicamente, le «cause» (si noti l'accenno all'*«unica» formalis causa*, per contrapporsi alla teoria della doppia giustificazione elaborata dalla scuola di Colonia e riproposta in particolare da Seripando); però la tendenza «cosificante» è attenuata, nella seconda parte del capitolo, con l'accenno all'inserzione del giustificato nel corpo di Cristo e con la presentazione della fede, che opera mediante la carità, aderendo ai comandamenti di Dio, quindi impegnandosi in una storia concreta, in cui la libertà è chiamata in causa.

d)

Cc. 8 - 15: viene descritto il dinamismo concreto della vita di grazia; essa non si limita al momento della fede fiduciale (che non comporta crescita, perdita, recupero), ma comprende un complesso di atteggiamenti della libertà umana che, con la sua concreta storicità introduce nella giustificazione un elemento di drammaticità e di dinamicità: peccabilità anche del

credente, necessità di osservare i comandamenti, amissibilità della grazia, recuperabilità, incertezza dello stato di grazia, crescita, perseveranza nella grazia, ecc.

c)

C. 16: è forse il più bello, perché supera l'equivoco di presentare la gratuità della grazia contrapponendo l'iniziativa di Dio alle capacità dell'uomo (come ancora si fa, per es., nel c. 8), ma, cogliendo l'elemento essenziale della vita di grazia come incorporazione a Cristo, riesce a proporre la natura cristologica della gratuità della grazia: tutto ciò che il cristiano compie avviene sotto l'influsso di Cristo; ma l'influsso di Cristo non mortifica le capacità dell'uomo, anzi le potenzia al punto da rendere veramente «meritorie» le opere del cristiano.

3/

Dopo la presentazione, abbozziamo una valutazione del decreto.

a)

Ricerchiamo anzitutto le ragioni profonde del carattere sereno, equilibrato, costruttivo, che tutti riconoscono a questo documento tridentino.

La ragione fondamentale è che Trento ha recuperato la complessità problematizzante della fede contro la riduzione semplificatrice operata dalla Riforma: il problema del rapporto tra iniziativa di Dio e libertà dell'uomo viene tendenzialmente vanificato dal protestantesimo, perché viene tendenzialmente negato uno dei termini, cioè la libertà. Trento ha fatto quello che normalmente fa un intervento dogmatico: tra la dissoluzione di un problema (che è il pericolo dell'eresia) e la sua soluzione (che è il compito della teologia), il dogma opera la riproposizione del problema stesso, richiamando il dato originale e inquietante della rivelazione. Trento è potuto arrivare a questo, perché ha considerato la libertà non tanto come principio soggettivo e autonomo di operazioni (in questa prospettiva la problematica che nasce è costruita su una alternativa: *o-o*: o è Dio che è principio o è l'uomo), quanto come concreto esercizio di comunione (in questa prospettiva la considerazione abbraccia una complessità di aspetti: *e-e*: la libertà è vista nella sua concreta consistenza e nella sua necessaria connessione, da una parte, con la volontà di Dio, che ne è il fondamento e la norma, dall'altra parte, con la libertà degli altri uomini, al cui servizio la libertà è sollecitata dalla carità).

Conseguentemente Trento considera l'apertura dell'uomo a Dio non nell'attimo intimistico della fede fiduciale, ma in una articolata situazione di storicità: il confronto Parola-fede non riduce a sé la complessità della vita cristiana, ma viene dialettizzato dagli altri temi cristiani: la storia di Gesù, la chiesa, i sacramenti, la carità.

b)

Questa validità del messaggio tridentino patisce, però, una diminuzione a motivo degli strumenti teologici di cui Trento ha dovuto servirsi (anche se ha cercato di mantenersi al di sopra delle dispute teologiche), strumenti che comportavano appunto una attenuazione di quella storicità, che, come abbiamo appena visto, è il grande merito del decreto tridentino. Si tratta degli strumenti teologici della scolastica.

1 Sia nella linea psicologica agostiniana: la storicità è quella dell'uomo peccatore e non quella più complessiva di tutto l'uomo; Cristo allora è presentato come colui che spiega e salva la storia peccaminosa dell'uomo; ma allora o si fa coincidere la storia umana col peccato (l'uomo è nulla, è solo peccato) per salvare la centralità di Cristo, o si riconosce che l'uomo non coincide col peccato (rimane nella libertà una certa sanità), ma si lascia scoperto un aspetto della storia umana dal punto di vista della centralità di Cristo.

2 Sia nella linea ontologica scolastica: la grazia è una modificazione accidentale della «essenza» dell'uomo, considerata in un contesto che prescinde dal divenire storico.

Altri limiti provengono al decreto tridentino dalla sua intonazione polemica. Questa comporta che l'insegnamento del magistero, pur avendo di mira la totalità del messaggio rivelato, enfatizzi però quei punti che l'eresia mette in discussione, oppure trascuri quegli aspetti della verità rivelata che l'eresia mette in luce, sia pure con delle esagerazioni compromettenti.

Possiamo intravvedere, così, nel Tridentino una certa distorsione antropocentrica: per contrapporsi al teocentrismo protestante, che non riconosceva il posto dell'uomo, il Tridentino tende a presentare l'azione di Dio nella prospettiva della consistenza dell'uomo. Inoltre notiamo nel Tridentino una minor attenzione ad alcuni punti appartenenti alla fede e presentati in forma esasperata dal protestantesimo.

L'aspetto forense-imputativo della giustizia, il peso del peccato prima e dopo la giustificazione, il rapporto fede-opere non trovano quella sviluppata trattazione che avrebbe permesso di cogliere la parzialità delle tesi della Riforma, ma anche la loro integrabilità in una visione più vasta.
È facile vedere come questi limiti hanno una loro giustificazione storica; diventano ingiustificati se dal Tridentino passano nella teologia successiva. Questo potrà capitare se la teologia prenderà il Tridentino non come uno strumento dogmatico per interpretare la Bibbia, ma come una sintesi completa dell'insegnamento rivelato da interpretare con la Bibbia. In tal caso i limiti, presenti nel Tridentino per contingenza storica, verranno teorizzati e fissati in una sintesi sistematica.
Ci pare questo il rischio della teologia manualistica.

IV/ LA SINTESI MANUALISTICA

Come si è già detto sopra, non ci interessano i singoli capitoli del manuale, ma ci preme di cogliere la logica che soggiace alla sintesi manualistica. Questa logica ha il punto di partenza nel dono creato, cioè nella modificazione ontologica della natura umana. Questo procedimento è perfettamente coerente con una mentalità che concepisce il pensiero come la riproduzione concettuale delle connotazioni essenziali di una determinata realtà e trova quindi logico che l'essenza della giustificazione venga descritta in rapporto alla natura immutabile dell'uomo. Ora non si vuole negare l'importanza di ricercare nella realtà gli aspetti essenziali e di esprimere la densità ontologica della grazia divina, evidenziando la sua incidenza sulla essenza dell'uomo. Ma occorre coordinare gli aspetti essenziali con il concreto divenire storico della libertà, che è il cuore dell'essenza umana. Questa coordinazione diventa più urgente, quando si tratta di esprimere i rapporti dell'uomo con l'origine dinamica del proprio essere, cioè con Dio; e l'urgenza si fa ancor più imprescindibile, quando non si tratta di generici rapporti con Dio, ma dei rapporti con il Dio cristiano, rivelatosi nella storia della salvezza. Queste risonanze storiche ed esistenziali non vengono recepite nel dono creato, che diventa così un punto di partenza inadeguato per una sintesi degli aspetti che compongono la vita di grazia. In una sintesi incentrata sul dono creato troveremo quindi una disarticolazione nella presentazione dell'insieme dei diversi aspetti e una conseguente deformazione nella trattazione dei singoli aspetti. Ci limitiamo a qualche esemplificazione.

1/

L'*inabitazione* di Dio nel giusto, che è un dato costante della tradizione biblica e patristica, viene studiata dalla teologia con la preoccupazione di indicare in che cosa essa consista, quale sia, cioè, la sua «realtà» al di là delle immagini (Dio visita, viene ad abitare, dimora, è ospite del giusto) impiegate dal linguaggio biblico e patristico.
Poiché la realtà della grazia viene pensata in termini di modificazione accidentale della natura umana, diventa inevitabile l'oscillazione tra due opinioni teologiche contrapposte.

a)

La prima opinione, che ha il suo principale esponente in Vasquez, è preoccupata di salvare la *realtà* della inabitazione: per questo la collega strettamente con il dono creato. Dio è presente nel giusto, appunto perché produce l'effetto del dono creato. Ma in tal modo non si spiega la *specificità* della presenza di Dio mediante la grazia, in rapporto alle altre forme di presenza che Dio ha come creatore delle cose.

b)

La seconda opinione, che ha il suo principale esponente in Suarez, è preoccupata di salvare la *specificità* della presenza di Dio mediante la grazia. Trova quindi inadeguato il riferimento alla modificazione accidentale e imbocca la via dei rapporti interpersonali: Dio è presente nel giusto, così come due amici sono reciprocamente presenti a motivo della loro amicizia, *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*.
Ma poiché non si sa pensare alla realtà se non in termini di modificazione reale, lo sganciamento di questa forma amicale di presenza dal dono creato la espone al rischio dello psicologismo, che non spiega la effettiva *realtà* della inabitazione.
Il superamento di questa oscillazione tra una visione della grazia, che ne salva la realtà, compromettendo la specificità, e una visione che salva la specificità, compromettendo la realtà, è possibile solo raggiungendo un concetto di realtà, che integri in sé, superandola,

l'idea di un effetto prodotto da Dio creatore nell'anima del giusto.

2/

La *divinizzazione* del giusto viene concepita in termini di partecipazione alla natura divina, sempre sulla base della modificazione che si realizza nella natura dell'uomo mediante la grazia. Ma i tentativi di indicare sotto quale aspetto la natura divina è partecipata al giusto lasciano perplessi.
Per alcuni (Giovanni Vincente, Giovanni di S. Tommaso, Gonet) si tratta della natura divina intesa come Atto puro; altri (Curiel, Suarez) pensano a una partecipazione alla vita divina, cioè alla attività spirituale di intelligenza e di amore; altri (Ripalda) parlano di una partecipazione alle qualità morali di Dio, alla sua santità. Come si vede il discorso va dall'essenza dell'uomo all'essenza di Dio concepita in termini filosofici.
Non c'è il riferimento alle caratteristiche del Dio cristiano, rivelatosi nella storia della salvezza. Anche la prospettiva molto stimolante di Scheeben, che invita a interpretare la divinizzazione come partecipazione alla vita trinitaria di Dio, non viene sviluppata fino nelle sue conseguenze rinnovatrici, poiché la Trinità è pensata non nel contesto salvifico, ma secondo le processioni di intelligenza e di amore della Trinità immanente: questa teoria pertanto non si discosta molto dalla idea di partecipazione alle operazioni spirituali di Dio. La divinizzazione viene così intesa in modo generico, senza riferimento alla comunione storica con Gesù Cristo, Figlio di Dio, che farebbe interpretare la divinizzazione nel senso della filiazione: il giusto partecipa della vita divina a modo di figlio, per una comunione col mistero del Figlio unigenito del Padre. Per questo la teologia manualistica sente il bisogno di aggiungere alla tesi della divinizzazione la tesi della filiazione, operando una giustapposizione che oscura il senso sia della divinizzazione sia della filiazione.

3/

L'*incorporazione* a Cristo sopraggiunge a complicare ulteriormente il senso delle tesi precedenti. Non essendo chiaramente collegata con la tesi della filiazione e avendo una collocazione autonoma nel *De Gratia*, senza un riferimento al tema del corpo di Cristo studiato nei trattati *De Eucharistia* e *De Ecclesia*, la tesi dell'incorporazione finisce per logorarsi nella disputa teologica sul modo di concepire il rapporto del cristiano con Cristo, se in termini di unità fisico-ipostatica o in termini di unione giuridico-morale.
La stessa enciclica *Mystici corporis*, che pur rappresenta un notevole passo avanti in rapporto al manuale, risente della impostazione manualistica.
Essa infatti è divisa in due parti. La prima parte scarta la interpretazione fisico-ipostatica della incorporazione, dichiara insufficiente quella giuridico-morale, orienta verso l'interpretazione mistica. La seconda parte presenta positivamente i vari principi di unione dei cristiani con Cristo. Essi sono in progressione: i legami giuridici e sociali; la fede e la carità che producono una conformità di pensiero e di volontà; la conoscenza e l'amore con cui Cristo tiene presenti in sé tutti gli uomini, ma specialmente i giustificati; lo Spirito Santo; l'eucaristia.
Orbene l'osservazione che viene spontanea dinanzi a questa impostazione è che le due parti dell'enciclica andrebbero invertite. Una disquisizione aprioristica sulle modalità dell'unione cristiani-Cristo, prima della presentazione delle forme storico-salvifiche dell'unione stessa, risulta astratta e corre il rischio di essere imbrigliata nelle categorie genericamente religiose con cui può essere descritto il rapporto dell'uomo con Dio.

4/

Gli *aspetti dinamici* della vita di grazia vengono visti come una aggiunta ai caratteri essenziali della grazia stessa. Nascono così le tesi sulla grazia attuale, la preparazione alla giustificazione, la perdita e il recupero della grazia, il dono della perseveranza, il merito.
Poiché questi aspetti della vita di grazia si aggiungono al dono creato, non vengono spiegati dalla gratuità di questo: il loro carattere gratuito, cioè di grazia di Dio che non esclude la collaborazione umana, viene illustrato con altre motivazioni, che non riescono però ad armonizzare l'iniziativa di Dio con la libertà dell'uomo. Si arriva così a una specie di distribuzione quantitativa di competenze: alcune tesi hanno il compito di sottolineare l'iniziativa di Dio (le tesi del peccato inevitabile, della grazia attuale, del dono della perseveranza), mentre altre hanno il compito di illustrare la collaborazione dell'uomo (le tesi della preparazione alla giustificazione e del merito).

V/ IL RINNOVAMENTO DELLA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE

La nuova sintesi, proposta dalla teologia attuale, è costruita non sulla logica dei rapporti essenziali tra Dio e l'uomo, ma sulla logica dei rapporti storici, cioè tende ad evidenziare i nessi logici sottesi al disegno salvifico di Dio sull'uomo. Pertanto le tesi relative alla giustificazione vengono viste come lo sviluppo logico della tesi fondamentale della predestinazione degli uomini ad essere figli di Dio mediante una partecipazione alla predestinazione di Cristo (cfr. la voce *Predestinazione*). Questa nuova prospettiva comporta due conseguenze: una nuova articolazione dei rapporti tra i vari aspetti della giustificazione; la ricerca di nuove categorie per descrivere gli aspetti stessi. Illustriamo le due conseguenze.

1/

Nella nuova sintesi organica assume un posto prioritario il tema della *incorporazione* a Cristo. Questo tema, infatti, descrivendo le modalità concrete dell'inserimento del giustificato in Cristo, fa da cerniera tra il tema della predestinazione e gli altri aspetti della vita di grazia. Questo significa non soltanto che la tesi dell'incorporazione passa dall'ultimo al primo posto, ma anche che essa acquista nuovi rapporti con le altre tesi della giustificazione: l'incorporazione a Cristo non è un aspetto accanto agli altri aspetti della vita di grazia, ma è, per così dire, il tema generale, fondamentale, trascendentale, che si esplicita e si categorizza negli altri temi. Tra questi emerge logicamente il tema della *inabitazione*, una volta che si è messo in chiaro che il principio fondamentale della incorporazione è lo Spirito Santo.
La presenza di Dio nel giusto viene così spiegata col dono dello Spirito da parte del Padre e del Figlio; è dunque presenza non generica di Dio, ma specifica del Dio cristiano, e viene sempre più attribuita allo Spirito non in senso appropriato, ma in senso proprio. Il tema della inabitazione, a sua volta, comporta logicamente due altri temi.
In primo luogo il tema della modificazione accidentale, cioè del *dono creato*: esso è introdotto per spiegare la reale radicazione della presenza dello Spirito, dono increato, nelle strutture ontologiche dell'uomo.
Ma in tal modo è avvenuta una inversione di causalità: non è il dono creato che causa l'inabitazione, ma l'inabitazione che causa il dono creato.
In secondo luogo il tema della *filiazione*: esso esprime la modalità cristiana della divinizzazione: il cristiano partecipa della vita divina a modo di figlio, poiché riceve in sé la presenza dello Spirito di Cristo, che è il Figlio di Dio.
Questi aspetti positivi della giustificazione, considerati sul versante negativo del peccato, tenuto conto, cioè, del fatto che si attuano in un uomo che è storicamente peccatore, comportano anche un aspetto di *remissione delle colpe*. Ma anche questo aspetto non sarà considerato come un evento a sé stante, che quasi precede cronologicamente l'infusione della grazia divina; infatti, nella misura in cui si interpreta il peccato come rifiuto del piano di Dio in Cristo, si comprende che l'incorporazione a Cristo e il dono dello Spirito di figli di Dio comportano la eliminazione del peccato.
Infine nella prospettiva della incorporazione a Cristo trovano una logica collocazione anche gli *aspetti dinamici* della vita di grazia. La grazia attuale viene vista così non come una realtà che sta accanto alla grazia santificante, ma come l'espressione degli aspetti dinamici della incorporazione, in cui consiste la grazia santificante. La preparazione alla giustificazione è interpretata come l'attuazione di forme progressivamente sempre più intense di inserimento nel Cristo, esplicitando quell'orientamento al Cristo che è già presente nel peccatore non ancora giustificato. La perdita della grazia, il suo ricupero e il dono della perseveranza esprimono il divenire storico dell'incorporazione a Cristo, sottolineando la tendenza dell'uomo all'infedeltà e riconoscendo nella fedeltà incondizionata di Dio il motivo decisivo della riuscita finale dell'uomo. La tesi del merito, invece, illustra la particolare dignità che compete alle opere compiute dal cristiano in quanto membro del corpo di Cristo (si ricordi il c. 16 del decreto tridentino *De iustificatione*).
Quanto alla tesi della inevitabilità del peccato o della impossibilità a rispettare, senza la grazia, i precetti della stessa legge naturale, ci pare ormai provata la sua impertinenza teologica, sia sul piano teoretico (cfr. G. BIFFI, *Colpa e libertà nell'odierna condizione umana*, Venegono Inferiore 1959) sia sul piano storico (cfr. G. COLOMBO, *Una strana tesi del «De Gratia»*. Il peccato inevitabile, in: ScuolC 92, 1964, 99-122). Ricondotti all'incorporazione a Cristo e al dono dello Spirito, questi aspetti dinamici della giustificazione ricuperano anche il vero senso della loro gratuità. Poiché, infatti, nella

storia di Cristo la libertà umana trova un principio non concorrenziale, ma genetico, i rapporti grazia-libertà, coinvolti nei temi sopra ricordati, andranno considerati in una prospettiva di interazione. In particolare i temi che alludono ad una prestazione umana (la preparazione alla giustificazione, il merito) andranno visti non come una messa in discussione del primato della grazia, ma come una sua ulteriore proclamazione: la grazia è così «gratuita», da coinvolgere e cooptare la libertà dell'uomo. A loro volta, i temi che alludono alla necessità della grazia (la grazia attuale, il dono della perseveranza) andranno visti non come squalifica della libertà dell'uomo, ma come riconduzione della libertà alla matrice originaria.

2/

La prospettiva dell'incorporazione a Cristo con la conseguente riarticolazione degli aspetti della giustificazione ha spinto anche alla ricerca di nuove categorie teologiche, che permettessero di integrare in una concezione più ampia della realtà della vita di grazia gli aspetti essenziali, legati al dono creato prodotto da Dio nell'uomo, e gli aspetti psicologici, legati alle attività spirituali dell'uomo reso partecipe delle attività spirituali di Dio. La contrapposizione di questi aspetti ha reso difficile l'interpretazione teologica della inabitazione e dell'incorporazione. Si tratta allora di non contrapporre questi aspetti, ma di integrarli in una sintesi nuova. Una importante acquisizione in questo senso è stata la categoria della causalità quasi-formale elaborata da M. De la Taille e perfezionata da K. Rahner per interpretare il modo della presenza di Dio nel giusto: i rapporti tra il giusto e Dio vengono visti non solo nella prospettiva della causalità efficiente (produzione del dono creato), ma anche nella prospettiva della causalità formale (Dio diviene principio formale delle attività di carità, in cui si esprime la vita del cristiano giustificato, senza però che la forma divina venga limitata dalla realtà umana finita in cui è ricevuta: per questo si parla di causalità *quasi*-formale).
Il compito della teologia attuale è di proseguire in tale linea, assumendo criticamente altre categorie filosofiche.
Quello che ci pare importante è la finalità di questa assunzione critica: si tratta di illustrare la complessità della incorporazione a Cristo che ha al suo principio la storia di Gesù attualizzata nei sacramenti, passa attraverso il coinvolgimento dell'uomo nel suo essere e nel suo agire e sfocia nella storia umana, verso cui il cristiano, inserito in Cristo, ha una missione di testimonianza, rinnovamento, trasformazione.
Il complesso evento dell'incorporazione, che ha un'origine sacramentale e uno sbocco politico, deve pertanto ricorrere a una molteplicità di categorie interpretative. Quelle della causalità efficiente o formale e quelle psicologiche sono insufficienti, soprattutto in ordine agli aspetti sacramentali e politici della giustificazione. Essa rimane così un capitolo aperto a sempre nuovi sviluppi.

BIBLIOGRAFIA

I temi toccati in questa voce sono numerosi e comportano ciascuno una nutrita letteratura. Ci limitiamo a indicazioni essenziali, in sintonia con il carattere sintetico della voce stessa.

1/

Partiamo dall'elenco dei più recenti manuali *De Gratia* che recano solitamente ampie note bibliografiche: G. DAUJAT, *Il cristiano e la grazia*, Catania 1957; A. PIOLANTI, *Aspetti della grazia*, Roma 1958; A. PEREGO, *La grazia*, Brescia 1960; M. SCHMAUS, *La grazia*, in: *Dogmatica Cattolica* III/2, Torino 1963; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il Vangelo della grazia*, Firenze 1964; CH. BAUMGARTNER, *La grazia di Cristo*, Roma 1966; E. FORTMAN, *The theology of Man and Grace*, Milwankee 1966; J. P. MACKEY, *Life and Grace*, Dublin 1966; R. KRONER, *Freiheit und Gnade*, Tübingen 1969; J. M. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris 1969; G. COLOMBO, *Grazia*, in: «Enciclopedia delle Religioni» I, Firenze 1970, 1612-1646; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970; J. AUER, *Il Vangelo della grazia*, Assisi 1971; P. FRANSEN, *La grazia, realtà e vita*, Assisi 1972; A. BENI-G. BIFFI, *La grazia di Cristo*, Torino 1974; C. ERNST, *The Theology of Grace*, Notre Dame 1974; AA. VV., *Mysterium salutis*, vol. IX, Brescia 1975; C. RYRIE, *The Grace of God*, Chicago 1975; A. RIZZI, *La grazia come libertà*, Bologna 1975.

2/

Presentiamo, poi, seguendo le articolazioni della voce, alcuni studi su S. Paolo: E. TOBAC, *Le problème de la justification dans S. Paul*, Louvain 1908; P. ROUSSELOT, *La grâce d'après St. Jean et d'après St. Paul*, in: RScRel 18, 1929, 87-108; J. WOBBE, *Der Charisgedanke bei Paulus*, Münster 1932; G. TRENKLER, *Paulus und die Gnade*, Wien 1955; P. URICCHIO, *Grazia e peccato in S. Paolo*, Padova 1958; S. LYONNET, *La sotériologie paulinienne*, Paris 1962; W. PFISTER, *Das Leben im Geist nach Paulus*, Freiburg i. Br. 1963; M. BOUTTIER, *La condition chrétienne selon S. Paul*, Genève 1964; K. KERTELGE, *Rechfertigung bei Paulus*, Münster 1966; L. CÉRFAUX, *Il Cristiano nella teologia di S. Paolo*, Roma 1968; H. KÜNG, *Giustificazione*

e santificazione secondo il NT, in: *La Giustificazione*, Brescia 1969, pp. 317-336;

3/
La letteratura sul protestantesimo è vastissima. Rinviamo alla bibliografia segnalata in: D. BELLUCCI, *Fede e giustificazione in Lutero*, Roma 1963, o in: H. KÜNG, *La giustificazione*, Brescia 1969 o a quella offerta nelle pp. 401-403 di *Mysterium salutis*, vol. IX, Brescia 1975. Per l'interpretazione del protestantesimo da noi suggerita cfr. W. KAMLAH, *Das «Ich» im Glauben Martin Luthers*, Köln 1957 e l'ampia introduzione di R. OLIVIER alla traduzione francese dell'opera di Lutero *La liberté du chrétien*, Paris 1968.

4/
Sul decreto tridentino *De justificatione* cfr.: J. HEFNER, *Die Enstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn 1909; A. PRUNES, *Die Stellung des Trienter Konzils zur der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade*, Paderborn 1909; H. RUCKERT, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*, Bonn 1925; A. MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente*, Paris 1938; P. PAS, *La doctrine de la double justice au Concile de Trente*, in: ETL 30, 1954, 5-53; H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia 1962 (per il nostro argomento cfr. vol. II, pp. 193-365); W. JOEST, *Die tridentinische Rechfertigungslehre*, in: KerDo 9, 1963, 41-69; H. A. OBERMAN, *Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelaltlicher Theologie*, in: ZTK 61, 1964, 251-282; G. PHILIPS, *La justification lutherienne et le Concile de Trente*, in ETL 47, 1971, 340-358.

5/
Sulle nuove concezioni della giustificazione e della vita di grazia, oltre agli ultimi testi citati nel primo punto, cfr.: G. PHILIPS, *De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae santificationis*, in: ETL 29, 1953, 355-373; P. SMULDERS, *Die sakramentalkirchliche Struktur der christlichen Gnade*, in: BPT 18, 1957, 333-341; H. VOLK, *Gnade und Person, in Theologie, in Geschichte und Gegenwart*, München 1957, pp. 219-236; J. ALFARO, *Persona y Gracia*, in: Greg 41, 1960, 5-29; O. KÜHN, *Natur und Gnade*. Untersuchungen zur deutschen Katholischen Theologie der Gegenwart, Berlin 1961; H. RITO, *Recentioris theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologicum-personalem gratiae*, Roma 1963; H. RONDET, *Essais sur la théologie de la grâce*, Paris 1964; I. WILLIG, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, Münster 1964; G. COLOMBO, *Tre manuali e il trattato «De Gratia»*, in: ScuolC 93, 1965, 34* - 60*; K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965; M. FLICK, *Il Cristo nel trattato «De Gratia»*, in: Greg 47, 1966, 114-121; J. HILL, *Justification in Catholic Theology Today*, in: The Thomist 30, 1966, 205-227; H. MUHLEN, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster 1966; A. PETERS, *Person und Gnade*, in: Wiss und Weis 30, 1967, 61-75; P. H. SIMON, *La littérature du péché et de la grâce*, 1800-1950, Paris 1967; F. BOURASSA, *Le don de Dieu*, in: Greg 50, 1969, 201-238; F. FUNKE, *Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung*, Mainz 1969; H. KÜNG, *La giustificazione*, Brescia 1969; G. MARON, *Kirche und Rechtfertigung*, Göttingen 1969 (sull'insegnamento del Vaticano II); F. ARDUSSO, *Natura e Grazia*, Brescia 1970; H. BARS, *L'homme contemporaine et la grâce*, in: RThom 71, 1971, 413-419; R. MARLÈ, *Nuove acquisizioni della più recente teologia*. La riscoperta della grazia, in: CC 122, 1971, t. 4, 9-23; C. R. MEYER, *A Contemporary Theology of Grace*, Staten Island 1971; G. BAVAUD, *Le mystère de la justification*, FZPhTh 19, 1972, 127-143; J. SITTLER, *Essays on Nature and Grace*, Philadelphia 1972; M. SEYBOLD, *Gnade und Heil*, Augsburg 1973; V. SUBILIA, *Significato attuale della giustificazione*, in: Prot 28, 1973, 193-211; E. COURTH, *Gerechtfertigt von Gott, frei für das Leben*, in: TThZ 83, 1974, 81-97; W. GRUNDMANN, *Das Angebot der eröffneten Freiheit*. Zugleich eine Studie zur Frage nach der Rechtfertigengslehre, in: Ca 28, 1974, 304-333; P. HEFNER, *Politics and the Ontology of Nature and Grace*, in: JR 54, 1974, 138-153; G. PHILIPS, *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Gembloux 1974; K. RAHNER, *La grazia come centro dell'esistenza umana*, Torino 1974; J. L. SEGUNDO, *Grazia e condizione umana*, Brescia 1974; AA. VV., *Mysterium der Gnade*, Regensburg 1975; B. DREWERY, *Deification*, London 1975.

GIUSTIZIA

GIORGIO CAMPANINI

Premessa. La nozione di giustizia. - I/ LA CONCEZIONE DELLA GIUSTIZIA NEL PENSIERO E NELLA PRASSI DEL CRISTIANESIMO. - II/ L'IMPEGNO DELLA COMUNITA CRISTIANA PER L'ATTUAZIONE DELLA GIUSTIZIA. - III/ LE VIE DELLA GIUSTIZIA.

Premessa. La nozione di giustizia

Il concetto di giustizia è fra quelli più frequentemente ricorrenti e insieme meno agevolmente definibili. Vi è infatti una giustizia teologica, una giustizia morale, una giustizia legale, come pure una giustizia sociale, distributiva, ecc. La giustizia può inoltre essere analizzata

nel suo rapporto con altre virtù morali (e in particolare con la carità) oppure nella sua relazione con la religione e l'etica da un lato, con il diritto e la politica dall'altro.

In queste note si cercherà di caratterizzare la giustizia soprattutto nella sua connessione con la Parola di Dio e con la missione della comunità cristiana, con un'accentuazione della sua dimensione sociale, anzi propriamente strutturale, che è d'altronde quella cui la coscienza contemporanea appare più sensibile. Ciò non significa, evidentemente, trascurare o sottovalutare la dimensione individuale della giustizia, perché anzi proprio tale approccio consente di coglierne più pienamente l'interno dinamismo. Se giustizia significa essenzialmente *relazionalità orientata ai valori della convivenza civile,* non vi è comportamento individuale che, appunto in quanto relazione, non sia in qualche misura socialmente condizionato e che a sua volta non condizioni in qualche modo la società.

Questo passaggio da una visione che potrebbe essere definita individualistica (fosse essa giuridicistica o moralistica) della giustizia ad una visione strutturale di essa, può essere facilmente percepito attraverso un'attenta lettura critica della evoluzione della nozione stessa di giustizia (tema sul quale rimane classica la trattazione di D. DEL VECCHIO, *La giustizia,* Roma 1959[6]).

Nel mondo antico, Aristotele definisce la giustizia essenzialmente come «abito mentale» per effetto del quale «i giusti operano e vogliono ciò che è giusto» (*Ethica Nic.,* V, 1129). Spetta ai giuristi romani il merito di avere posto in luce la dimensione propriamente giuridica. Fondamentale la definizione di Ulpiano, di continuo ripresa in seguito, secondo la quale «iustitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi» (*Dig.* I, 1, 10), definizione nella quale il *suum* non è realtà etica ma essenzialmente giuridica, cui corrisponde un complesso di diritti e, reciprocamente, di doveri.

La nozione ulpianea è sostanzialmente accolta da Tommaso d'Aquino, allorché egli definisce la giustizia come *habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit* (*Summa theologiae,* II - II, 58, 1).

In analoga prospettiva, e sempre nella scia aristotelico-tomistica, si pongono altri autori, come lo Jarlot, per il quale la giustizia è *virtus inclinans voluntatem ad reddendum alteri quod ei debetur* (G. JARLOT, *Compendium ethicae socialis,* Roma 1951, p. 47): di qui i tradizionali caratteri della «alterità» (o relazionalità), della «doverosità» (o giuridicità, trattandosi di obbligo non puramente etico ma giuridico), della «eguaglianza», in quanto la giustizia mira appunto a porre tutti gli uomini sullo stesso piano (*o.c.,* pp. 48-49).

In diversa ma non contrastante prospettiva viene sottolineata, ad esempio dal Gonella, la dimensione razionale della giustizia, posta del resto fortemente in evidenza dall'Aquinate: «La giustizia sociale è la coerenza della società, la razionalizzazione delle azioni di ciascuno nell'armonia del tutto: è quindi non solo ordine, ma ordine razionale della società. È questa razionalità che imprime una direzione all'agire dell'uomo» (G. GONELLA, *La nozione di bene comune,* Milano 1959[2], p. 54).

La più recente riflessione teologico-morale (per un inquadramento generale si veda J. DE FINANCE, *Éthique générale,* Roma 1967[3], pp. 273 ss.) tende per altro a superare la classica definizione ulpianeo-tomistica sotto tre diversi profili, che segnano altrettante linee di approfondimento dell'etica contemporanea in relazione alla tematica della giustizia.

Una prima direzione di approfondimento è quella che si collega all'analisi della *voluntas,* che non è più quella del singolo individuo ma quella della società (o della comunità, o dello Stato) e si configura quindi non in termini di «abito» individuale ma di «struttura» sociale.

Una seconda direzione muove da un riesame del concetto di *suum,* che non è più soltanto ciò cui ciascuno «ha diritto» in quanto già lo possiede e come tale gli è stato riconosciuto, ma anche ciò che ciascuno dovrebbe avere o possedere per essere compiutamente persona e per concorrere a determinare un ordine sociale autenticamente giusto.

Una terza direzione si caratterizza per una più profonda comprensione della finalizzazione ultima della giustizia, come tensione ai valori, per cui dare a ciascuno il suo significa operare perché i singoli e la comunità acquistino sempre più lucida coscienza dei valori della convivenza civile.

Su questa linea si colloca lo Haering, per il quale «la giustizia è il comportamento aperto al valore che, pur escludendo dal campo della volontà morale qualunque cosa che non sia l'oggetto, tuttavia è pronta ad adempiere in tutto le esigenze di valore dell'Io, come del Tu (o in generale dell'oggetto). La giustizia, così concepita — aggiunge lo stesso autore — è la massima delle virtù morali. Essa ha, come centro della sua forza, l'amore morale del valore e

della persona (B. HARING, *La legge di Cristo*, Brescia 1964, vol. III, p. 39).
Questa orientazione personalistica della giustizia è stata da ultimo posta vigorosamente in evidenza da Diez Alegrìa, per il quale essa è «adempimento concreto dell'esigenza di fondo, in una determinata situazione, di assentire alla dignità e al diritto della persona e, al tempo stesso, ciò facendo, di contribuire a soddisfare i bisogni della umanità» (J. DIEZ ALEGRIA, voce *Giustizia*, in: *Sacramentum mundi*, vol. IV, Brescia 1975, p. 312).
Conclusivamente, potremmo dire con il Mattai che la giustizia «regola i rapporti intersoggettivi e intersociali in modo da consentire a ciascuno (non solo formalmente ma con garantita efficacia) di essere se stesso totalmente, così come egli si progetta» (G. MATTAI, voce *Giustizia*, in: DETM Roma 1974³, p. 467).
Il conforto fra queste varie definizioni (scelte soltanto a titolo esemplificativo fra le numerosissime che sono rilevabili sia nella lettura morale sia in quella politica e giuridica) mette in evidenza il graduale emergere della dimensione propriamente sociale e dunque strutturale, e non soltanto individuale o inter-individuale, della giustizia, che è appunto il contributo più rilevante offerto su questo tema dalla riflessione contemporanea.
In una prospettiva cristiana, e non puramente razionale, si tratta per altro di vedere se questa dimensione per così dire nuova della giustizia sia desumibile dalla Rivelazione e trovi una conferma nella prassi della comunità cristiana. Ed è appunto ciò che si tenterà di chiarire prima di offrire, nella parte conclusiva, alcune prospettive di impegno per l'attuazione della giustizia.

I/ LA CONCEZIONE DELLA GIUSTIZIA NEL PENSIERO E NELLA PRASSI DEL CRISTIANESIMO

La categoria di giustizia è analizzabile sia nell'ambito della riflessione teologica, sia della speculazione filosofica, sia della problematica giuridica. Si tratta pertanto di un concetto tutt'altro che univoco, non soltanto a seconda del profilo sotto cui lo si esamini, ma anche in relazione al quadro ideologico e culturale nel quale ci si collochi.
Nel presente contesto, categoria dominante è considerata quella teologica, e nella prospettiva cristiana, pur con la consapevolezza delle connessioni che la legano tanto alla filosofia quanto all'etica e al diritto.

1/ La categoria biblica di giustizia

Il primo problema che si pone, nell'ambito di una riflessione teologica, è quello del senso da attribuire al concetto di giustizia (in relazione a quello, ad esso strettamente connesso, di giustificazione) nella Bibbia. Vi è stato e vi è ancora chi attribuisce alla Scrittura un senso riduttivo di giustizia, intesa esclusivamente come rapporto fra uomo e Dio: la grazia di Dio, ed essa soltanto, rende giusto l'uomo peccatore e questi, vivendo nella fede, rende gloria a Dio: le uniche vere «opere» della giustizia sono dunque la conversione, il pentimento, la fede. E', questa, una prospettiva tipica di alcune correnti del protestantesimo, per le quali non vi è giustizia dell'uomo ma soltanto giustizia di Dio: «il diritto dell'uomo è fondato nel fatto che egli ha torto» (K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Milano 1962, p. 412). E', questa, una prospettiva fondamentalmente valida, ma insieme unilaterale: se è vero infatti che non sono le opere dell'uomo ma la grazia di Dio che lo rende «giusto» (sia pure di quella relativa giustizia che è tipica di chi è *simul iustus et peccator*), è egualmente vero che l'uomo può e deve, accogliendo la grazia, essere disponibile a viverla facendosi operatore di giustizia. In questo senso la giustizia appare non tanto la radice della fede, ma il modo con il quale essa si autoverifica e si manifesta, insieme, al mondo trasferendosi dal piano della coscienza a quello della storia.
In questo senso, la prospettiva dell'impegno del cristianesimo per la giustizia può essere ricondotta a due fondamentali passi neotestamentari: «Figlioli miei, non amiamoci a parole e con la lingua, ma con le opere e nella verità» (1 Gv 3, 17-18) indica la stretta connessione che intercorre fra l'amore e la prassi di vita; «Ebbi fame e mi avete dato da mangiare; ebbi sete e mi avete dato da bere» (Mt 25, 34-35) manifesta la stretta connessione tra l'impegno per la giustizia e la risposta alla vocazione del cristiano ad amare Dio nell'uomo e l'uomo in Dio, poiché non a caso Dio si identifica in una realtà concreta e verificabile e non soltanto in un rapporto che ha sede esclusiva nella coscienza ed è dunque esposto al rischio dell'autosuggestione e della mistificazione (cfr. 1 Gv 4, 12). La grazia è dono, e dono gratuito è la salvezza; ma l'uomo deve prepararsi ad accoglierla (non procurarsela) facendo la «volontà

del Padre» (Mt 7, 21): e questa volontà richiede il servizio ai fratelli.
Salvezza personale e impegno per i fratelli sono, in tutta la prospettiva del NT, due costanti e inscindibili punti di riferimento. Il cristiano è il «già salvato» da Dio che, appunto perché inserito nel piano della salvezza, si fa in Dio e per i fratelli operatore di giustizia.
Occorre tuttavia chiedersi quale sia il «luogo» di questa giustizia, la storia o l'escatologia. Ora è noto che il cristianesimo primitivo, proteso nella difficile ricerca della sua identità spirituale nei confronti del giudaismo, è stato duramente impegnato nell'affermazione del carattere non terreno e non puramente storico della figura e della missione del Salvatore. Di fronte alla tentazione ricorrente di fare di Gesù un capo politico (O. CULLMANN, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, Brescia 1975[3]) o di materializzare la categoria di «regno» (cfr. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e regno di Cristo*, Bologna 1971) le prime generazioni cristiane si sono preoccupate soprattutto di mettere in evidenza il salto qualitativo intercorrente fra l'«antico» e il «nuovo»: ma ciò non al punto di vanificare il senso profondo dell'insegnamento veterotestamentario, nel quale la giustizia occupa un posto di accentuata preminenza (N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, Assisi 1960). Cristo non è prima di tutto né tanto meno esclusivamente l'annunciatore e l'iniziatore di un nuovo regno messianico quale era atteso da talune correnti dell'ebraismo; ma il fatto che il suo regno non sia di questo mondo (Gv 18, 36) non significa che il regno sia del tutto fuori di questo mondo e dunque insignificante per la sua vicenda. La tensione escatologica che dall'interno anima e sorregge l'evangelico «Regno di Dio» non lo trasforma in una categoria meramente escatologica o riduttivamente spirituale.
È nello stesso senso che la giustizia biblica è insieme escatologica (perché mai potrà essere consumata nell'orizzonte del tempo) e storica (perché anticipata e parzialmente realizzata anche nella storia). Fra giustizia escatologica e giustizia storica vi è insieme salto e continuità: la prima supera e trascende l'altra, ma non senza averla in qualche modo assunta e fatta propria, attraverso un processo che è di trascendimento e non di pura e semplice elisione. Il cristiano è così chiamato a farsi operatore di giustizia nella storia, pur nella consapevolezza che egli è insieme l'uomo di questa terra e di questo cielo e l'uomo dei «cieli nuovi e terre nuove in cui abita la giustizia» (2 Pt 3, 13). La giustizia non ha la sua dimora permanente in questo mondo che passa (1 Cor 7, 31), ma in esso ha pure in qualche modo un reale ed effettivo spazio nel quale situarsi, proprio perché il mondo passa ma l'amore resta (1 Cor 13, 8), e la giustizia, lungi dal contrapporsi all'amore, ne è fondamento e sostanza.

2/ La giustizia nell'esperienza della comunità cristiana

Nella prassi delle prime comunità cristiane la dimensione escatologica della giustizia appare senza dubbio dominante rispetto a quella storica. Emblematica appare, sotto questo riguardo, la vicenda delle prime generazioni cristiane nei confronti di quella che era la più grave ed evidente forma di ingiustizia del mondo antico, e cioè la schiavitù: come istituzione essa non viene contestata alla radice, ma sostanzialmente subìta (anche se mai giustificata come eticamente valida); ma nello stesso tempo (cfr. Gal 3, 28) essa viene posta fuori dell'orizzonte della novità cristiana, per la quale non vi è posto per la schiavitù e, più in generale, per ogni rapporto di illibertà o di oppressione fra uomo e uomo.
Nel complesso, per quanto è possibile conoscere dell'effettiva prassi di vita delle prime generazioni cristiane, sembra di potere affermare che esse abbiano colto e vissuto il loro impegno per la giustizia soprattutto sul piano etico, in relazione al comandamento della carità, e quasi esclusivamente nel loro ambito, e dunque con scarsa incidenza, almeno nell'immediato, sulla vita della società del loro tempo. La comunità della quale gli Atti degli Apostoli ci hanno lasciato un ritratto forse un poco idealizzato ma indubbiamente esemplare, e tale da rimanere come costante punto di riferimento per tutte le future generazioni cristiane, realizzava al proprio interno non soltanto una giustizia «verticale» verso Dio (nel culto, nella preghiera, nell'ascolto della Parola), ma anche una giustizia «orizzontale» tra i fratelli, sino a realizzare la forma più eminente di giustizia distributiva, e cioè la comunione dei beni (cfr. At 4, 32). Non si assiste, per altro, ad una analoga tensione per la trasformazione dei rapporti sociali in atto all'esterno della comunità cristiana, in quella società in cui pure i cristiani, per quanto «pellegrini», sono inseriti e di cui accettano sostanzialmente le istituzioni, in atteggiamento di sottomissioni alle autorità costituite, nella prospettiva indicata dal noto c. 13 della *Lettera ai Romani* che rappresenterà un

costante punto di riferimento per la prassi politica, e dunque anche per l'impegno nella promozione della giustizia, delle future generazioni cristiane (cfr. A. MODA, *Il problema dell'autorità politica secondo Romani 13, 1-7*, in: «Nicolaus» 1973, 2, 261-313, ove viene esposta e valutata criticamente la letteratura, amplissima, su tale testo).

In sostanza, i primi cristiani, almeno stando al materiale documentario che su di loro ci è rimasto, appaiono protesi a realizzare una struttura alternativa di giustizia a livello di comunità di credenti, più che a fare del mondo e della storia il regno della giustizia. La stessa istituzione della proprietà privata, se si eccettua l'esperienza provvisoria e probabilmente irripetibile della Gerusalemme del secolo I, non viene in seguito di per sé rifiutata, anche se colui che la detiene è considerato un «amministratore» dei beni, più che un vero e proprio «possessore» (L. ORABONA, *Cristianesimo e proprietà*. Saggio sulle fonti antiche, Roma 1964). L'attuazione della giustizia quanto alla equa distribuzione dei beni è vista così in prospettiva essenzialmente etica e viene, o dovrebbe essere, realizzata attraverso la beneficienza e la liberalità. Manca del tutto un intervento diretto della comunità a livello non solo di coscienza ma anche di strutture.

Analizzare le ragioni per le quali si è verificato questo processo di sostanziale privatizzazione dell'idea di giustizia non significa fare della archeologia religiosa, ma confrontarsi con un problema che in certo senso è ancora pienamente attuale (e certo lo sarà sempre) come è quello del rapporto fra giustizia escatologica e giustizia storica.

Le spiegazioni che possono essere date, e sono state in effetti date, come risulta dalla letteratura critica sulla storia del cristianesimo, sono sostanzialmente quattro.

Secondo la prima interpretazione, forse la più diffusa, la relativa insensibilità delle comunità cristiane dei primi secoli alla dimensione politico-sociale della giustizia si ricollega alla sua forte tensione escatologica: l'attesa del ritorno del Salvatore, ritenuta imminente o comunque non lontana, avrebbe fatto passare in secondo piano l'impegno per la trasformazione di un mondo destinato a passare e comunque irrilevante ai fini della salvezza.

Una seconda spiegazione può essere ricondotta all'esigenza della prima comunità cristiana di trovare e verificare la propria identità, prendendo le distanze dalla società circostante e soprattutto da quella giudaica, ancora protesa, almeno sino alla distruzione di Gerusalemme, alla ricostruzione del regno messianico come regno terreno.

Una terza prospettiva riconduce il disimpegno cui si è accennato alla constatazione del carattere minoritario e del peso politico e sociale ridottissimi di queste prime comunità cristiane. Tentare di modificare le strutture sociali dell'epoca doveva apparire impresa disperata a piccoli gruppi di operai, di artigiani, di schiavi, per di più perseguitati. Una comunità perseguitata ed emarginata non avrebbe avuto altra scelta che quella dell'alternativa della testimonianza.

Vi è infine chi, radicalizzando la tensione, che in questo caso diventa antitesi, fra giustizia escatologica e giustizia storica, vede soltanto nella prima il *proprium* della comunità cristiana. I primi cristiani, rifuggendo da uno specifico impegno per la promozione della giustizia, non avrebbero interpretato riduttivamente il messaggio evangelico, ma anzi lo avrebbero colto, ed essi soli, nella sua originalità e genuità. La «vera» chiesa, secondo questa linea interpretativa, sarebbe quella precostantiniana, appunto perché non impegnata nel mondo; la chiesa costantiniana sarebbe una degenerazione dell'autentica chiesa e la sua attenzione alla dimensione politica e giuridica del cristianesimo sarebbe il segno emblematico di una sorta di ritorno al messianismo precristiano, quello che Cristo con la sua passione e morte ha definitivamente rifiutato, proponendo un'accezione puramente spirituale della categoria di «regno di Dio».

Ciascuna di queste interpretazioni ha sul piano storico un parziale fondamento. Resta tuttavia il fatto che solo una lettura riduttiva del messaggio neotestamentario può autorizzare una concezione esclusivamente individuale e privatistica della giustizia. Si deve dunque ritenere che fossero soprattutto cause contingenti e non ragioni teologiche di fondo a determinare il relativo disimpegno dei cristiani dalla vita politica e sociale del loro tempo. Cadute queste ragioni occasionali, e in particolare finita la condizione di minoranza emarginata e perseguitata, la comunità cristiana ricerca e trova forme di concreto impegno nella società e per questa via porta avanti un discorso di promozione della giustizia non più a livello esclusivamente individuale o comunque interno alla comunità ma sul piano della vita sociale nel suo complesso.

In questa prospettiva va letta la vicenda dell'età costantiniana e del suo tentativo di realiz-

zare uno «Stato cristiano» o una «società cristiana» o una «cristianità», intesi tutti come strutture di giustizia.
Accanto a questa azione per la trasformazione delle strutture permane tuttavia la linea di impegno che passa attraverso la trasformazione delle coscienze. Estremamente significativa, a questo riguardo, è la vicenda della legislazione sulla schiavitù e sul matrimonio; l'abolizione giuridica dell'istituto della schiavitù e l'introduzione dell'indissolubilità giuridica del vincolo coniugale giungono assai dopo Costantino, come punto di arrivo di un lungo e complesso processo che aveva portato al superamento sia della schiavitù sia della condizione di precarietà nelle relazioni fra uomo e donna.
Se si eccettua l'ambito, pure importante ma non unico e forse di fatto non determinante, della legislazione, anche nell'età costantiniana è rimasta tuttavia una linea di attenzione preferenziale ad un'attuazione della giustizia vista appunto come frutto maturo della trasformazione delle coscienze più che come espressione di specifiche strutture di giustizia.
La condizione di relativa arretratezza dell'analisi dei fatti sociali, e soprattutto la mancata presa di coscienza del rapporto intercorrente fra coscienza e strutture porta così di fatto, anche dopo Costantino (e se si eccettua, appunto, la costante attenzione alle strutture legislative), ad una scelta privilegiata per la formazione, o per la trasformazione, delle coscienze. L'impegno per la giustizia viene così realizzato essenzialmente lungo tre linee che appaiono ora convergenti, ora divergenti:
a) l'intervento diretto della chiesa (con la predicazione, con la creazione di specifiche istituzioni, con la comminazione di sanzioni religiose sino alla scomunica) per la difesa e la promozione della giustizia: i concordati, sotto un certo profilo, si collocano su questa medesima linea, in quanto la chiesa si propone, attraverso accordi con gli Stati, essenzialmente l'instaurazione di rapporti di giustizia, soprattutto sul piano della libertà religiosa;
b) la formazione di governanti permeati dei valori cristiani che, in quanto detentori del potere, sapranno piegarlo a fini di giustizia: vanno letti in questa prospettiva la costante attenzione della chiesa alla formazione del «principe cristiano», l'assistenza spirituale alle corti e, successivamente, la cura per l'istruzione dell'aristocrazia, della nascente borghesia, delle *élites* intellettuali in genere, come reale o potenziale classe dirigente a livello politico;
c) la trasformazione delle strutture della società, colte nel loro carattere insieme condizionato e condizionante, e cioè come espressione di un determinato assetto della comunità e contemporaneamente come mezzo di stabilizzazione e di perpetuazione del sistema: in un primo momento ci si limita alla denunzia delle strutture di ingiustizia, ma successivamente vengono prospettate specifiche strutture alternative ispirate a giustizia (e ciò muovendo dalla consapevolezza, più spesso implicita che esplicita, che non sempre e necessariamente l'uomo giusto fa giuste le strutture, posto che determinate strutture fanno diventare l'ingiustizia pressoché inevitabile, al di là dell'oggettiva volontà dei singoli).
Non è difficile rilevare che la prima linea corrisponde a quella della chiesa medievale, la seconda a quella della chiesa fra rinascimento e rivoluzione francese, la terza alla chiesa contemporanea. E' proprio il mutamento di atteggiamento di fronte al problema delle strutture che segna questo mutamento di prospettiva, collegato d'altronde alle graduali acquisizioni della cultura moderna, includendo in essa anche il marxismo, in ordine alla relazione fra coscienza e struttura e all'analisi dei condizionamenti posti dalla società al comportamento dei singoli (anche dei singoli, dunque, in quanto operatori di giustizia). Fenomeni come l'espansione coloniale, la rivoluzione industriale, l'avvento delle moderne democrazie hanno finito con il riproporre in termini nuovi il problema della giustizia.
In un quadro come quello premoderno, in cui il potere era gestito da ristrette *élites,* le sole che potevano di fatto operare per la promozione della giustizia a livello di strutture, si poteva ritenere che la «cristianizzazione» o la «moralizzazione» di tali gruppi fosse la via maestra da battere per l'instaurazione della giustizia: un intervento della chiesa in un certo senso dall'esterno della società veniva ritenuto indispensabile al fine dell'immissione nella società di coscienze cristiane solidamente formate e della successiva instaurazione di strutture di giustizia, intese soprattutto a livello di legislazione. Ma il quadro è profondamente mutato nell'epoca moderna, ponendo così in crisi le prime due linee di presenza della chiesa, tanto quella diretta quanto quella indiretta (né l'una né l'altra, del resto, più proponibili, per il rifiuto del magistero ecclesiastico e insieme per l'affermarsi della cultura laica). Non solo si è compreso che molte, se non tutte, le situazioni di ingiustizia non erano dovute alla fatalità o alla «natura» ma risalivano ad una precisa re-

sponsabilità dell'uomo (si pensi alla fame e all'ignoranza, in passato ritenute mali ineliminabili), ma si è constatato che la sola formazione delle coscienze non era sufficiente. Emblematico, in questa prospettiva, è il passaggio da una valutazione dei fatti economici in termini di «natura» ad un'altra in termini di «struttura»: un certo assetto della distribuzione e dell'uso dei beni era ritenuto ottimale o comunque non modificabile in una economia statica, talché per il parziale superamento delle diseguaglianze sociali non restava altra via che quella della redistribuzione dei beni attraverso la carità o la beneficienza; ma dopo che le acquisizioni del progresso tecnico hanno mostrato la possibilità di incidere non già sul meccanismo della distribuzione ma su quello della produzione, sino a farle raggiungere livelli impensabili, è apparso chiaro che il problema si poneva a livelli di produzione non meno che di distribuzione. In una economia moderna la giustizia passa sia attraverso la distribuzione sia attraverso la produzione ed agire su questa è non meno necessario che operare su quella. Problemi come quelli della fame nel mondo, del sottosviluppo, dell'ignoranza endemica, della malattia — problemi tutti che interrogano la giustizia — appaiono oggi tutti risolvibili, ma solo in termini di struttura, e non di coscienza (ciò che non esclude che, realizzate strutture oggettivamente giuste, esse possano esserlo appieno solo se sorrette ed animate anche da coscienze giuste). Come già si è accennato, il marxismo come fatto culturale, la rivoluzione industriale come fatto economico, la democrazia come fatto politico sono le tre componenti fondamentali di questo nuovo approccio al problema della giustizia e dell'accentuazione, nella sua analisi, dell'importanza delle strutture.

Anche nei confronti delle strutture rimane tuttavia un'esigenza di giustizia che non può essere mai soddisfatta una volta per tutte, al momento della loro creazione, ma si ripropone di continuo: non basta infatti creare tali strutture ma occorre farle permanere nella giustizia, e questo rimane pur sempre un compito etico. La dimensione nuova della giustizia non sta comunque nella riproposizione della dimensione interiore ma nella scoperta della sua costante interazione con la dimensione strutturale e istituzionale. Se la tentazione dell'uomo antico era quella di affidare la realizzazione della giustizia alle sole coscienze, la tentazione dell'uomo moderno è quella di confidare soltanto nelle strutture. Un'etica cristiana che si ponesse in termini di rifiuto della priorità delle strutture sarebbe necessariamente estranea alla cultura moderna; ma una cultura che presumesse a sua volta di risolvere il problema della giustizia solo in termini strutturali vanificherebbe una linea fondante di tutta l'etica cristiana, quella che colloca nel «cuore» dell'uomo, inteso in tutto il suo pregnante senso biblico, il luogo ove alla fine, pur nel confronto critico con le istituzioni, si decide della giustizia o dell'ingiustizia.

Resta comunque il fatto che, dopo il marxismo, dopo la rivoluzione industriale, dopo l'avvento della democrazia politica, la visione cristiana della giustizia si pone in termini profondamente nuovi sia rispetto all'esperienza dei primi secoli, sia rispetto all'età costantiniana. L'evoluzione che l'insegnamento della chiesa ha subìto nell'ultimo decennio in ordine al problema della giustizia resta la testimonianza forse più significativa di questa sia pure incerta e faticosa, e purtroppo tardiva, presa di coscienza. L'attenzione, in gran parte nuova, prestata di recente alle strutture, rappresenta appunto uno degli elementi caratterizzati del magistero sociale della chiesa nell'ultimo secolo.

3/ Il tema della giustizia nell'insegnamento del magistero

Di particolare interesse, non soltanto per la vicinanza temporale ma per il significato della sua evoluzione, appare l'atteggiamento del magistero della chiesa sul problema della giustizia. Non si tratta, evidentemente, della sola fonte alla quale attingere, in quanto occorrerebbe tenere conto sia dell'apporto dato dai cristiani e specificamente dalla teologia, dalla filosofia, dal diritto, dall'economia, all'approfondimento di questi temi; sia degli elementi maturati sul piano della prassi e della testimonianza, non meno importanti ed interessanti di quello della dottrina; sia dei contributi significativi offerti dalle altre religioni e dalle altre chiese, soprattutto nell'ambito del protestantesimo e con particolare incisività da un trentennio a questa parte.

La preferenza accordata ad una rassegna, sia pure sintetica, delle più recenti posizioni del più recente magistero della chiesa, deve essere dunque valutata in una prospettiva non unilaterale e non riduttiva, e giustificata solo per ragioni di ordine pratico, legate all'economia di un discorso che per essere approfondito meriterebbe ben altra ampiezza.

Già nella *Rerum novarum* (LEONE XIII, 1891) si comincia a prestare maggiore attenzione al

problema della «giustizia sociale», soprattutto nell'ambito economico, e viene sottolineata l'esigenza della giustizia non solo nei rapporti di produzione (n. 20) ma anche nei rapporti fra datori di lavoro e lavoratori, fra i quali intercorrono precisi «obblighi di giustizia» (n. 10). Si tratta, del resto, di un tema ricorrente, così come si può affermare anche del rapporto fra diritto e giustizia. «Ogni diritto positivo, qualunque ne sia il legislatore — scrive ad esempio Pio XI — può essere valutato nel suo contenuto etico e conseguentemente nella legittimità del comando e nella obbligatorietà dell'adempimento. Le leggi umane che sono in contrasto assoluto col diritto naturale sono affette da vizio originario, non sanabile né con le costruzioni né con lo spiegamento di forze esterne» (*Mit brennender Sorge,* 1937, n. 8). Sulla linea di una netta subordinazione della norma positiva all'etica, attraverso la categoria del diritto naturale, che coincide di fatto con quella di giustizia, si colloca anche il magistero di Pio XII (si vedano specialmente i messaggi natalizi del 1939 e del 1941, ove l'accento viene posto particolarmente sull'esigenza della giustizia nei rapporti fra i popoli).

A partire da Giovanni XXIII, e soprattutto dopo il concilio Vaticano II, questa costante attenzione del magistero della chiesa al tema della giustizia si esprime più chiaramente a livello di problemi di struttura. Particolarmente importanti, sotto questo profilo, due testi rispettivamente della *Pacem in terris* e della costituzione pastorale *Gaudium et spes:*

«Nell'epoca moderna l'attuazione del bene comune trova la sua indicazione di fondo nei diritti e nei doveri della persona. Per cui i compiti precipui dei poteri pubblici consistono, soprattutto, nel riconoscere, rispettare, comporre, tutelare e promuovere quei diritti; e nel contribuire, di conseguenza, a rendere più facile l'adempimento dei rispettivi doveri». «Tutelare l'intangibile campo dei diritti della persona umana — si aggiunge, citando dal radiomessaggio di Pentecoste di Pio XII del I giugno 1941 — e renderle agevole il compimento dei suoi doveri, vuol essere ufficio essenziale di ogni pubblico potere». «Ogni atto dei poteri pubblici che sia od implichi un misconoscimento od una violazione di quei diritti — conclude su questo punto l'enciclica — è un atto contrastante con la stessa loro ragione di essere e rimane per ciò stesso destituito di ogni valore giuridico» (*Pacem in terris,* 1963, n. 26).

Il secondo testo (*Gaudium et spes,* 1965, n. 29), sottolinea la dimensione «pubblica» (non in antitesi ma in connessione con quella «privata» della giustizia) e, dopo aver affermato la fondamentale eguaglianza di tutti gli uomini e l'esigenza di giungere «ad una condizione più umana e giusta della vita», rimuovendo gli ostacoli che si frappongono al perseguimento della giustizia sociale (*iustitia socialis*), così conclude:

«Le umane istituzioni, sia private che pubbliche, si sforzino di mettersi al servizio della dignità e del fine dell'uomo, nello stesso tempo combattendo strenuamente contro ogni forma di servitù sociale e politica, e difendendo i fondamentali diritti degli uomini sotto qualsiasi regime politico. Anzi, queste istituzioni si debbono a poco a poco accordare con le realtà spirituali, le più alte di tutte, anche se talora occorra un tempo piuttosto lungo per giungere al fine desiderato».

Va infine ricordato un passo della *Octogesima adveniens* (PAOLO VI, 1971) là dove si sottolinea la necessità di «instaurare una più grande giustizia nella ripartizione dei beni, sia all'interno delle comunità nazionali che sul piano internazionale» (n. 43). E' la stessa linea anticipata dalla *Populorum progressio* (PAOLO VI, 1967, n. 61), soprattutto là dove si chiedevano proprio dei rapporti economici fra i popoli, in vista della realizzazione di «una maggiore giustizia nelle relazioni internazionali».

L'attenta lettura di questi testi, e di numerosi altri che ad essi si potrebbero aggiungere, conferma la tendenza a questa graduale accentuazione, su cui già è stata richiamata l'attenzione, della dimensione strutturale della giustizia, rispetto a quella individuale. Una delle linee portanti della *Populorum progressio* è appunto che i problemi del sottosviluppo non possono essere risolti in termini di conversione dei singoli al valore della giustizia, ma solo attraverso la creazione di nuove e più adeguate strutture internazionali (giuridiche ed economiche) di giustizia.

Il panorama sulla posizione della chiesa di fronte al problema della giustizia, per quanto sintetico, non sarebbe tuttavia completo, se non si accennasse, sia pure per sommi capi, ad una significativa evoluzione che si registra nell'ambito dell'insegnamento sociale della chiesa, e cioè a quello che potrebbe essere definito un magistero «integrativo», a diversi livelli, di quello pontificio tradizionale. Con il concilio, infatti, si accentua l'elaborazione di un insegnamento, anche in materia sociale, che si situa essenzialmente a tre livelli:

a) magistero dei vescovi, uniti al Pontefice,

nella loro collegialità (si veda in particolare il II Sinodo dei vescovi, cui si deve fra l'altro l'approvazione dell'importante documento su *La giustizia nel mondo,* del 1971);
b) elaborazioni di enti e organismi ecclesiali e in particolare del *Consilium de laicis* e della pontificia commissione *Iustitia et Pax,* cui si deve fra l'altro il documento del 1975 su *La Chiesa e i diritti dell'uomo;*
c) interventi di episcopati continentali, nazionali, locali, dalla conferenza di Medellin del 1968 e dal documento del Consiglio episcopale latino-americano su *Chiesa e politica* sino ai documenti collegiali dell'episcopato italiano (*I cristiani e la vita pubblica,* 1968; *Evangelizzazione e promozione umana,* 1975); francese (*Politica, chiesa e fede,* del 1974, *La liberazione dell'uomo e la salvezza in Gesù Cristo,* 1975); portoghese (*Contributo dei cristiani alla vita sociale e politica,* 1974); brasiliano (*La chiesa e la politica,* 1974); cileno (*Fede cristiana e azione politica,* 1974), per limitarsi solo ad alcuni testi di particolare importanza e in cui ricorrente è l'attenzione al tema della giustizia.
Una sintesi critica di questa vasta documentazione deve essere ancora compiuta. Dovendosi puntualizzare quanto è avvenuto nell'ambito della chiesa dopo il concilio non si può tuttavia non sottolineare, anche a proposito del tema della giustizia, la ricchezza e spesso anche l'incisività di questo magistero per così dire «particolare». Di notevole valore, in ordine al nostro tema, le conclusioni del II Sinodo dei Vescovi nelle quali fra l'altro si legge: «L'amore cristiano del prossimo e la giustizia non possono essere separati fra loro. L'amore, infatti, implica un'assoluta esigenza di giustizia, ossia il riconoscimento della dignità e dei diritti del prossimo; la giustizia, a sua volta, raggiunge la sua interiore pienezza unicamente nell'amore. E poiché ogni uomo è in realtà immagine visibile dell'invisibile Dio ed è fratello di Cristo, appunto per questo il cristiano trova in ogni uomo Dio stesso e quell'assoluta esigenza di giustizia e d'amore che è propria di Dio» (*La giustizia nel mondo,* Roma 1971, p. 25).
«Dissociare la carità cristiana e la giustizia — commenta Alfaro — sarebbe un errore fatale, la perversione stessa dell'amore cristiano, che rimarrebbe così vuoto d'ogni contenuto concreto. La giustizia è precisamente la prima esigenza della carità» (J. ALFARO, *Teologia della giustizia,* Roma 1973, pp. 44-45).
Completezza di esposizione, come si è detto, richiederebbe che si trattasse anche dell'insegnamento sulla giustizia nell'ambito delle chiese non cristiane. Basterà ricordare le ultime assemblee del Consiglio delle chiese (e in particolare quella di Nairobi del 1975) e fare riferimento ai volumi *Eglise et Société* (Ginevra 1969) editi dal Consiglio mondiale delle chiese, nei quali largo spazio è accordato al tema della giustizia. Se permangono alcune riserve sulla nozione di diritto naturale, specie da parte protestante, si sta delinando una sensibile convergenza di fondo fra i cristiani delle varie confessioni: in negativo, e cioè nel rifiuto sia di un orizzontalismo chiuso alla trascendenza, sia di un verticalismo estraneo alla vicenda della storia; in positivo, nel comune impegno per l'attuazione di concreti obbiettivi di giustizia, primi fra tutti la lotta al razzismo, al sottosviluppo, alla emarginazione sociale, alla corsa agli armamenti, agli egoismi istituzionalizzati dei popoli.
Da tutti questi testi e documenti emerge, nell'ambito della comunità cristiana, una serie di indicazioni e di orientamenti, sullo specifico tema della giustizia, in larga misura nuovi.
La prima riflessione riguarda la «qualità» o, se si vuole, il «taglio», di questi documenti. L'ultima «enciclica sociale» in senso proprio è la *Populorum progressio* (1967); da allora si è passati da testi magisteriali impegnativi e solenni, e dunque inevitabilmente astratti, ad altri assai più attenti alla concretezza della situazione storica e dunque, insieme, più incisivi e più caduchi, specie nella misura in cui vengono proposte o indicate anche specifiche soluzioni tecniche. Ciò vale in particolare per il tema della giustizia, visto non già nei suoi termini generali, ma nelle sue applicazioni particolari.
Il secondo elemento che va posto in evidenza è il graduale e progressivo recupero della concezione biblica di giustizia, particolarmente evidente dal concilio in poi. Vengono, se non abbandonate, certo meno enfatizzate talune categorie razionali, prima fra tutte il «diritto naturale» e viene sottolineata invece la stretta connessione intercorrente fra realizzazione della giustizia e missione della chiesa. (Chi volesse percepire, quasi visivamente, i segni di tale evoluzione, può confrontare i citati testi di G. JARLOT, *Compendium ethicae socialis* e di J. ALFARO, *Teologia della giustizia,* espressione entrambi, sia pure a circa vent'anni di distanza l'uno dall'altro, dello stesso ambiente accademico, l'Università Gregoriana).
Il terzo aspetto di notevole interesse che va emergendo, sia in campo cattolico sia nelle altre chiese cristiane, è l'attenzione sempre mag-

giore prestata al problema della prassi ecclesiale, e cioè della concreta attuazione della giustizia (la «ortoprassi» non come antitesi ma come necessario completamento, e insieme come verifica evangelica, della «ortodossia»). In passato si tendeva ad attribuire una forza di per sé liberatrice alle enunciazioni dottrinali, quasi che la chiesa avesse assolto la sua funzione quando avesse proclamato le esigenze della giustizia. Oggi, invece, si comprende sempre più chiaramente che il destino della giustizia si decide anche sul piano della prassi concreta della comunità cristiana. Particolarmente indicativa, sotto questo profilo, la lettera apostolica *Octogesima adveniens* (PAOLO VI, 1971), che segna in un certo senso una svolta del magistero della chiesa per la sua attenzione alla concretezza storica e alla dialettica delle ideologie. Né è un caso che proprio la *Octogesima adveniens* insista (nn. 46-48) sulle modalità concrete di attuazione della giustizia e sulla conseguente richiesta di un serio impegno di revisione di vita delle varie comunità cristiane e della chiesa stessa in quanto tale.

E' proprio sotto questo profilo, più che sotto quello dei contenuti in sé e per sé considerati, che si può parlare di un sensibile mutamento di prospettiva nel più recente magistero della chiesa sulla giustizia. E' un insegnamento che si pone in un contesto di accentuata secolarizzazione, dopo il tramonto della cristianità costituita, e nell'ambito di una riflessione teologica caratterizzata dalla «svolta antropologica» tipica degli ultimi decenni, quella stessa che ha portato all'elaborazione di una nuova «teologia del mondo», e specificamente di una «teologia politica» e di una «teologia della liberazione» nelle quali il tema della giustizia finisce per occupare un posto centrale.

Questa teologia è inoltre sollecitata a confrontarsi, assai più da vicino di quanto non avvenisse in passato, con altri «progetti di giustizia» e specificamente con quello tecnologico e quello marxista. Per il primo, l'attuazione della giustizia è legata alla razionalizzazione delle strutture della società e alla progressiva estensione del metodo e della mentalità scientifica; per il secondo, è necessario un salto qualitativo, con la creazione delle premesse di nuovi rapporti fra gli uomini, tali da consentire di «dare a ciascuno secondo i suoi bisogni», formula che è essa pure una ennesima variazione della formula ulpianea, colta però in tutte le sue implicazioni e nella sua dimensione dinamica.

Tanto il progetto tecnologico quanto quello marxista si collocano in un orizzonte sostanzialmente ottimistico e fanno affidamento soprattutto, anzi esclusivamente sull'uomo (ora sulla sua razionalità, ora sulla sua capacità rivoluzionaria), per l'attuazione della giustizia. Resta alla comunità cristiana il compito di proclamare l'origine divina della giustizia e l'impossibilità storica di una giustizia che sia opera soltanto dell'uomo. In questo senso l'etica cristiana riacquista e ripropone all'uomo moderno la sua visione insieme realistica e utopica: realistica, perché un margine di ingiustizia, anche se ulteriormente e progressivamente riducibile, è ineliminabile dall'orizzonte della storia (e può essere rimosso solo con la fuga in avanti o con l'ipocrisia); utopica, perché l'ideale al quale tendere è proprio quello di una giustizia realizzata in tutta la sua pienezza ed assolutezza. Rispetto al progetto tecnologico e a quello marxista, il cristiano ha un «di più» che completa e insieme giudica ogni progetto umano, e cioè l'amore: come ammonisce Tommaso d'Aquino «i precetti della giustizia non sono sufficienti per mantenere la pace e la concordia tra gli uomini, se al di sotto di essi non mette radice l'amore» (*Contra Gentes*, 3, 130).

II/ L'IMPEGNO DELLA COMUNITÀ CRISTIANA PER L'ATTUAZIONE DELLA GIUSTIZIA

La linea che emerge dalla riflessione storica, dall'insegnamento del magistero, dalla riflessione teologica è quella della riscoperta e della riproposizione della strettissima ed essenziale connessione intercorrente tra vangelo e giustizia (CEI, *Evangelizzazione e promozione umana*, Roma 1975, n. 18). Non vi è autentica evangelizzazione che non passi in qualche modo attraverso la giustizia e in essa non si manifesti e non si esprima. Una comunità in cui manca la giustizia, o almeno una forte tensione etica e spirituale per essa, è una comunità insieme non evangelizzata e non evangelizzante.

Consegue da ciò un duplice impegno: ad evangelizzare la giustizia facendo della comunità cristiana un luogo e un segno di giustizia; a realizzare la giustizia sia sul piano delle coscienze sia sul piano delle strutture della società.

1/ Evangelizzare la giustizia

Primo e fondamentale compito e missione della comunità cristiana nei confronti della giusti-

zia è quello di annunziarla, ponendo in evidenza come essere giusti con Dio e con gli altri uomini (accogliendo insieme da Dio, per sé e per gli altri, il dono della giustizia) è una dimensione fondamentale dell'etica cristiana. La novità dell'amore cristiano non esclude la giustizia ma la implica e l'assume nel momento stesso in cui la supera.

Il Vangelo è così chiamato ad essere la coscienza critica non soltanto dei singoli ma anche della società; non è chiamato, invece, ad offrire specifici contenuti di giustizia alla società. D'altra parte la giustizia dell'uomo si colloca sempre nell'ambito del relativo e appare più come un costante punto di riferimento dell'impegno sociale che un obbiettivo compiutamente perseguibile; solo l'altra Giustizia, quella di Dio (nel duplice senso che appartiene a Dio e che è dono di Dio) si colloca nell'orizzonte dell'assoluto.

Ciò implica insieme un'assolutizzazione e una relativizzazione dell'idea di giustizia, perché da un lato essa appare come la struttura fondante della società, la categoria con la quale essa, e ciascuno di coloro che in essa operano, vengono alla fine giudicati; ma dall'altro lato la giustizia appare suscettibile di diverse accezioni storiche e di molteplici forme di attuazione nei differenti contesti culturali, sociologici, politici, economici, in cui è chiamata a realizzarsi.

Sul piano pratico ne deriva per un cristiano un atteggiamento che è insieme di estremo rigore critico e di cordiale apertura culturale. Tutti i progetti umani di giustizia devono infatti essere sottoposti al vaglio severo ed esigente della Parola di Dio; ma questi stessi progetti trovano il cristiano in atteggiamenti di piena disponibilità ad accogliere quanto non sia incompatibile con l'unico Progetto che si pone sul piano dell'assolutezza, quello storico ed insieme escatologico che è Dio. Il discorso della montagna segna, anche sul piano dell'azione politica e sociale, l'irraggiungibile livello rispetto al quale ogni progetto umano rimane al di sotto ma col quale deve necessariamente confrontarsi, per essere alla fine contestato e rifiutato se il suo esito non è il servizio all'uomo ma l'infeudamento al potere, al danaro, all'efficienza, al successo.

Questa ricorrente dialettica fra assolutezza dei valori e relatività delle attuazioni pratiche, delimita l'orizzonte storico nel quale il cristiano è chiamato ad operare, escludendo da un lato l'arbitrarietà nella scelta dei valori, dall'altro il rifiuto dei valori. Si colloca qui lo spazio specifico della chiesa come comunità storica e soprattutto dei laici, ai quali è particolarmente affidato il compito di attuare la giustizia nella storia (*Apostolicam actuositatem*, n. 7); i laici, tuttavia, non fuori della chiesa o senza la chiesa — quasi che essa in quanto tale nulla avesse a che fare con l'attuazione della giustizia — ma nella chiesa, perché è tutta la comunità cristiana che deve evangelizzare la giustizia (*Gaudium et spes*, n. 76) con la sua liturgia, con la sua predicazione, con la sua prassi di vita.

Di qui l'esigenza che la comunità cristiana sia essa stessa luogo di giustizia, sappia cioè realizzare questo valore al proprio interno, sia nel pieno riconoscimento della dignità e della libertà delle persone, sia nei rapporti fra le varie componenti del popolo di Dio (religiosi e laici, uomini e donne, adulti e giovani, chiesa universale e chiese locali, nuove ed antiche cristianità). L'annunzio che la comunità cristiana deve proclamare è quello di una verità che si fa e si verifica nella carità ed è insieme il frutto maturo della giustizia.

Compito non meno importante della comunità cristiana è di animare con l'amore le nuove strutture di giustizia. Non si tratta di contrapporre giustizia a carità, come talora si è fatto in passato, ma di mostrare l'intrinseca connessione fra l'una e l'altra: la carità non si pone in alternativa alla giustizia ma ne è l'anima, l'ispiratrice, il coronamento, essendo l'amore «la pienezza della legge» (Rm 13, 10: cfr. l'esegesi che ne fanno S. LYONNET, *La carità pienezza della legge secondo S. Paolo*, Roma 1976, pp. 61 ss. e K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milano 1962, pp. 474 ss.). L'amore completa ciò che la legge (espressione, a sua volta, della giustizia) ha già iniziato non sostituendosi ad essa ma portandone le implicazioni sino alle estreme conseguenze etiche. Completare la giustizia, sul piano delle strutture della società, significa vivificarle e sorreggerle dall'interno per evitare che esse siano alla fine una realtà soltanto esteriore, che non riesce a realizzare quei valori al cui servizio dichiaratamente si pone.

Resta dunque un ampio spazio allo «specifico cristiano» — che non è l'amore contrapposto alla giustizia ma l'amore come pienezza e compimento della giustizia — in una società che pure abbia saputo realizzare lo «specifico umano» della giustizia, e cioè l'instaurazione di equi rapporti fra gli uomini. L'amore cristiano, lungi dal percorrere un binario parallelo a quello della giustizia, segue il suo medesimo percorso, anche se ad un più alto livello.

Sotto un secondo profilo l'etica cristiana può favorire il dinamismo della giustizia. Proprio perché ogni giustizia si pone inevitabilmente nel segno del relativo diventa possibile il progresso nella realizzazione di questo progetto storico. Per l'uomo della società preindustriale, compito fondamentale della giustizia era quello di regolare i rapporti in atto fra le persone o fra queste e le istituzioni esistenti. Ma in una società che cambia, prima ancora di regolare tali rapporti ci si deve domandare di quali persone e di quali istituzioni si tratti. In un quadro di mutamento, esigenza fondamentale della giustizia non è soltanto quella di regolare i rapporti in atto ma di orientare il mutamento in direzione della giustizia. Nel momento in cui relativizza ogni modello di giustizia esistente, l'etica cristiana immette nella storia una tensione costante verso una sempre maggiore, anche se mai compiutamente attuabile, giustizia.

Se in una concezione statica della giustizia ciò che più importa è regolare equamente l'esistente, in una prospettiva dinamica la realizzazione della giustizia significa essenzialmente promuovere l'uomo, tutto l'uomo, e costruire conseguentemente strutture sociali a misura della persona (E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria,* Milano 1955; J. MARITAIN, *Umanesimo integrale,* Torino 1964⁴). L'imperativo fondamentale della giustizia, «dare a ciascuno il suo», va quindi letto soprattutto come esigenza di consentire a ciascuno non solo di essere ma di diventare sempre più compiutamente persona. Vi è un fondamentale diritto all'essere che precede il diritto all'avere (G. MARCEL, *Être et avoir,* Paris 1936). Una giustizia che operasse soltanto nella prospettiva dell'«avere» e cioè della distribuzione e della ripartizione delle prestazioni, sarebbe dunque parziale e unilaterale: suo primo compito è quello di agire nel senso della promozione dell'essere. Trovano qui ampio campo di esplicazione principii come il rispetto della vita (anche di quella non nata), la tutela privilegiata di chi è persona ancora in divenire (il bambino) o di chi ha subito in qualche modo una menomazione della sua personalità (handicappati, minorati, insufficienti mentali). Nei confronti di tutti costoro, giustizia non consiste nel dare loro ciò cui avrebbero «oggettivamente» diritto (e sarebbe assai poco, se computato col metro della giustizia legale), ma nell'impegnare le forze e le energie della comunità per consentire loro di essere compiutamente ciò che sono imperfettamente, e cioè persone. In questa prospettiva la comunità, e più specificamente lo Stato, non è tanto il garante di un'equa distribuzione dei beni quanto l'organo che si fa carico delle diseguaglianze e impegna le sue energie per rimuoverle o almeno per attenuarle (S. LENER, *Lo Stato sociale contemporaneo,* Roma 1966).

In ordine a questa loro attitudine a porsi al servizio delle persone — di essere cioè il mezzo del quale la comunità si serve per promuovere la vita personale — devono essere giudicate e se necessario contestate le istituzioni: esse appaiono, e sono realmente, strutture di giustizia solo nei limiti in cui favoriscono il bene comune, di cui l'espansione della vita personale è la più eminente delle componenti. Il potenziale conflitto fra le persone e le istituzioni va risolto, nel quadro di una concezione del potere come servizio e non come dominio (Mt 20, 26) a favore delle prime: sono infatti le istituzioni che devono adattarsi alle esigenze delle persone, seguire per così dire il ritmo, accettare di mutare con loro, di trasformarsi e se necessario di finire. Il concetto di bene comune, tradizionale nell'ambito dell'etica sociale cristiana, acquista così il suo senso profondo non di mera somma di interessi individuali ma di armonizzazione e di contemperamento delle esigenze, talora contrastanti, delle persone, ma sempre a servizio di queste, non dell'istituzione (J. MARITAIN, *La persona e il bene comune,* Brescia 1963², ove si fa esplicito riferimento alla concezione tomistica: *Summa theologica,* II-II, q. 98). L'annuncio della giustizia si fa così messaggio di liberazione: «La liberazione dell'uomo e la crescita del Regno sono diretti verso la comunicazione piena degli uomini con Dio e fra di loro» (G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione,* Brescia 1973², p. 182).

Solo in questa prospettiva può essere colto il dinamismo della giustizia ai due fondamentali livelli in cui esso si realizza, e cioè l'ambito interno a ciascuna comunità e quello dei rapporti fra le varie comunità.

2/ Realizzare strutture di giustizia

L'impegno per la giustizia non può limitarsi alla denunzia profetica (*Octogesima adveniens,* n. 48) e nemmeno risolversi in un semplice appello alla conversione delle coscienze, anche se questa denunzia e questo appello rimangono un permanente ambito di impegno della comunità cristiana, in tutte le situazioni e in tutte le epoche. Né basta che la comunità cristiana — sull'esempio di quella degli *Atti,* ma in un

contesto profondamente mutato e che dunque esige dalla chiesa una presenza propriamente «politica» allora impossibile — si realizzi essa stessa come struttura di giustizia al proprio interno, senza preoccuparsi dell'edificazione di analoghe strutture anche sul piano della società civile. Occorre dunque uno specifico impegno per la realizzazione della giustizia.

Sotto un primo profilo, che è quello della *giustizia all'interno di ogni singola comunità*, il fondamentale imperativo etico e insieme giuridico di «dare a ciascuno il suo» implica il rispetto di una serie di fondamentali diritti dell'uomo, il cui soddisfacimento include altrettante esigenze di giustizia (cfr. per una sorta di «carta dei diritti» di ispirazione cristiana l'enciclica *Pacem in terris*, di GIOVANNI XXIII, specie ai nn. 4-13).

Tali esigenze possono essere così sintetizzate:

a) giustizia nel riconoscimento del diritto alla vita dal momento del concepimento sino alla morte naturale, con esclusione di ogni uccisione dell'innocente (aborto ed eutanasia);

b) giustizia nella creazione di un assetto della società che consenta alle persone di instaurare fra loro rapporti interpersonali profondi, autentici, liberanti (con il corrispettivo diritto a realizzare una propria famiglia o a seguire la propria vocazione religiosa);

c) giustizia nell'accesso all'istruzione, alla cultura, alla professione, con l'impegno alla rimozione di ogni diseguaglianza fra gli uomini che abbia origini sociali;

d) giustizia nella partecipazione alla vita e alla gestione della comunità attraverso forme adeguate non solo di elezione e di controllo dei governanti ma anche di autogestione e di socializzazione del potere;

e) giustizia nell'accesso, nell'utilizzazione, nel controllo dell'informazione e dei mezzi di comunicazione di massa.

L'attuazione di questi valori di giustizia ha una chiara dimensione strutturale e può essere affidata solo a strumenti che superano l'ambito della coscienza individuale.

Vi è tuttavia un secondo non meno rilevante profilo della giustizia che è quello riguardante i *rapporti fra le comunità*. In un mondo caratterizzato dalla sempre più stretta integrazione fra gli Stati, le culture, le economie, una dimensione «nazionale» della giustizia sarebbe riduttiva e, al limite, oggettivamente ingiusta, nell'ipotesi in cui il «bene comune» di ogni singola comunità non fosse armonizzato, e al limite subordinato, al bene comune dell'umanità intera. E', questa, la dimensione planetaria della giustizia sulla quale ha richiamato l'attenzione soprattutto il più recente magistero (*Pacem in terris* e *Populorum progressio*).

Rientrando in questa prospettiva:

a) giustizia nel riconoscimento ad ogni comunità del diritto all'autonomia, all'indipendenza, all'autodecisione in ordine alle scelte che la riguardano (con esclusione, pertanto, di ogni rapporto di dipendenza coloniale, aperto o camuffato, sia esso politico, ideologico od economico);

b) giustizia nella soluzione delle controversie e dei conflitti politici ed economici, con il rifiuto della guerra come mezzo per l'ottenimento della pretesa giustizia e con il perseguimento di trattative e di negoziati bilaterali e multilaterali, possibilmente garantiti da organizzazioni internazionali poste al di sopra delle parti;

c) giustizia nell'utilizzazione delle risorse naturali ed umane, con esclusione di ogni forma di sfruttamento, ma anche di utilizzazione egoistica o consumistica o per fini di potenza militare delle risorse proprie od altrui;

d) giustizia nel riconoscimento del valore e della dignità di ogni popolo, di ogni lingua, di ogni cultura;

e) giustizia nell'instaurazione di rapporti di emigrazione, di libera circolazione delle persone e delle idee, negli scambi culturali ed artistici fra popoli e culture diversi.

Questa semplice e tutt'altro che esaustiva elencazione di alcune componenti sopranazionali della giustizia, mostra come debba essere superata la concezione riduttiva, prevalente sino ad un recente passato, del «bene comune», inteso come *proprium* di ogni singola comunità. Particolarmente stretto appare il nesso fra «giustizia interna» e «giustizia internazionale» sotto il profilo dell'uso dei beni economici, la cui vicenda condiziona largamente il futuro dei popoli. Né nella produzione né nell'uso dei beni economici ciascuna comunità potrebbe agire del tutto autonomamente: lo sviluppo, fondamentale esigenza di giustizia a livello economico, può infatti essere garantito soltanto dalla collaborazione fra i popoli e anche dalla saggia capacità di autolimitazione dei più ricchi a vantaggio dei più poveri. Giustizia sociale, nel contesto attuale, non può non significare anche collaborazione internazionale e partecipazione comune all'utilizzazione delle risorse disponibili.

Sia sotto il primo sia sotto il secondo profilo qui considerati — e cioè giustizia interna ed esterna agli Stati — appaiono in tutta evidenza le cause ordinariamente *strutturali* e solo ecce-

zionalmente *individuali* (anche se, alla fine, sono sempre in gioco anche concrete responsabilità personali di singoli) dell'ingiustizia. Fenomeni come l'analfabetismo e il sottosviluppo, l'emarginazione sociale e lo sfruttamento, appaiono solo secondariamente e subordinatamente riconducibili a responsabilità o a colpe specifiche di singoli, anche se ciò non esime da una doverosa revisione di vita chi è in qualche modo coinvolto in strutture di ingiustizia. E' infatti da una determinata concezione della società, dell'economia, della cultura, che derivano scelte e orientamenti che si traducono in altrettante strutture di ingiustizia, e spesso di repressione, dal momento che la spinta verso la giustizia, se non viene accolta, deve essere in qualche modo contenuta, e può esserlo solo con la violenza, di fatto istituzionalizzata, ricorra essa all'uso della forza fisica (e, al limite, alla guerra) o della coercizione morale o, come oggi più frequentemente accade, ad una sottile violazione delle coscienze attraverso la manipolazione dell'informazione e dei mezzi di comunicazione di massa.

Non vi è praticamente forma alcuna di negazione dei diritti della persona che non si riconduca a strutture e a situazioni permanenti di ingiustizia, ora del presente, ora del passato. Impegno per la giustizia, da questo punto di vista, significa anche analisi scientifica delle radici remote e oggettive dei fenomeni e dei comportamenti che si intende modificare. La sincerità della passione per la giustizia si misura anche con la rigorosità di questo impegno di analisi, oltre che con la coerente disponibilità ai mutamenti che si rivelano necessari.

III/ LE VIE DELLA GIUSTIZIA

L'esigenza di un impegno per la giustizia è fortemente avvertita dalla comunità cristiana contemporanea, sia per le sollecitazioni che le giungono dall'attuale contesto sociale, sia per l'attenzione riservata a questi problemi dalla riflessione teologica e, come si è visto, dallo stesso magistero. Divergono per altro le opzioni pratiche in merito alle forme di attuazione della giustizia.

1/ Violenza e non violenza

Un primo problema si pone in merito alla scelta fra violenza e non violenza.

Se rimane una propensione di fondo alla non violenza, come via evangelicamente privilegiata, vi è tuttavia chi si richiama all'impenetrabilità delle strutture sociali esistenti e sostiene la necessità di una loro violenta rottura. Né mancano coloro che si fanno sostenitori di una «non violenza attiva», che può essere considerata come una forma di uso della forza per modificare l'ordine sociale esistente.

Violenza, non violenza attiva, non violenza passiva possono tutte in qualche misura richiamarsi a testi evangelici (per una lettura critica dei quali cfr. O. CULLMANN, *Gesù e rivoluzionari del suo tempo, o.c.*). Una risposta al problema non può essere data in termini generali, ma solo in riferimento alla concretezza delle singole situazioni storiche. Il principio della resistenza alla legge ingiusta è stato costantemente teorizzato e vissuto nella prassi dalla comunità cristiana, dall'affermazione di Pietro riportata da At 5, 29 che «è necessario obbedire a Dio piuttosto che agli uomini», alla teoria tomistica della legge ingiusta alla quale non si deve prestare obbedienza (R. ORECCHIA, *La legge ingiusta*, Roma 1959), sino all'obiezione di coscienza dei cristiani europei di fronte al fascismo e al nazismo (cfr. TH. MERTON, *Fede, Resistenza, Protesta*, Brescia 1969).

La concezione cristiana, e al limite l'accettazione storica della violenza, non coincide tuttavia con la visione hegeliana e marxiana per la quale essa è la levatrice della storia e la via privilegiata attraverso la quale il proletariato, conquistando il potere, pone le premesse di una società in cui regni la giustizia. Per il cristianesimo la violenza non rappresenta una ineluttabile legge storica ma, al più, una dolorosa necessità contingente, che si pone inevitabilmente nel segno del peccato. Di qui un atteggiamento di diffidenza della comunità cristiana nei confronti di ogni teorizzazione della violenza come via privilegiata, se non addirittura esclusiva, per l'attuazione della giustizia: il ricorso alla violenza può essere talora necessario, ma non è mai da solo né sufficiente né risolutivo, perché da un lato la violenza è essa stessa generatrice di violenza (e quindi di nuova ingiustizia) e dall'altro la violenza agisce, e non può non agire, esclusivamente a livello di strutture, abbattendole con la forza, ma senza essere in grado di creare nuove coscienze, aperte ai valori di giustizia, la cui presenza è necessaria perché le nuove strutture non tornino a collocarsi nuovamente, in un tempo più o meno breve, sotto il segno dell'ingiustizia.

La via della violenza appare una «soluzione che non risolve» i problemi che vorrebbe affrontare e appare dunque, nella prospettiva cri-

stiana, l'eccezione, non la regola. Via privilegiata resta quella dell'attuazione della giustizia per la via del diritto: di un diritto inteso non puramente e semplicemente come legge, come mera normatività, ma anche e soprattutto come valore e come tensione al valore: «Un ordinamento sociale è diritto solo quando esso... contiene il tentativo di realizzare ciò che è socialmente vero e giusto» (S. LENER, *Lo Stato sociale contemporaneo*, *o.c.*, p. 391). Sotto questo profilo il diritto è, e non può non essere, struttura di giustizia, anzi la via maestra, pur se non esclusiva, per l'attuazione della giustizia. E' questo il senso profondo della lezione del diritto naturale come struttura di giustizia: il diritto non è per la legge, ma per la giustizia, sia pure attraverso la mediazione anche della legge (G. DEL VECCHIO, *La giustizia*, Roma 1959[6]).

Legge e valore, norma e coscienza, essere e dover essere appaiono in questa prospettiva non come categorie che reciprocamente si escludono ma come poli di una dialettica permanente che agita la storia e la fa procedere in direzione della giustizia. Quando manchi questa dialettica e nell'orizzonte del tempo si collochi soltanto la legge, non resta, secondo l'espressione del teorico della rivoluzione inglese, John Locke, che l'«appello di Dio», ossia il rifiuto dell'ordine costituito, espresso in nome di un'esigenza che è insieme civile e religiosa, se ne abbia o meno consapevolezza, perché non vi è giustizia, seppure nella più «laica» delle vesti, che non si ponga in qualche modo in relazione essenziale col mondo dei valori religiosi e con l'eminente giustizia di Dio.

2/ Un modello cristiano di giustizia?

Si pone tuttavia il problema se, quando esca dal proprio interno per proiettarsi nella società, la comunità cristiana abbia un proprio specifico modello di giustizia da testimoniare, da annunziare, da realizzare. E', questo, un aspetto di un più vasto problema, quello dello «specifico cristiano» dell'etica in generale e, più propriamente, dell'etica sociale (A. MANARANCHE, *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Bologna 1971).

Il tema è assai complesso, ma a livello di etica sociale può essere affrontato con difficoltà meno gravi di quante se ne possano incontrare sotto altri profili. Punti di una possibile sintesi possono essere considerati i seguenti:

a) ogni società, come ogni singolo individuo, sarà «riconosciuta», e quindi giustificata o rifiutata, sulla sua capacità di amore (Gv 13, 35), «amore» che, a livello di struttura, è appunto la giustizia; sarà giudicata, dunque, sulla sua capacità di tradurre in termini quanto più possibile conformi alle esigenze evangeliche il proprio complesso di strutture, di istituzioni, di leggi;

b) questo adeguamento tra vangelo e strutture politiche si pone sempre e necessariamente nel segno del relativo, in riferimento non soltanto all'oggettiva buona volontà dei singoli (anche se essa non può mai essere del tutto annullata dal peso delle strutture culturali e sociali) ma anche all'evoluzione delle culture, al progresso delle conoscenze scientifiche e tecnologiche, alla presenza dell'una o dell'altra ideologia, alla disponibilità maggiore o minore di risorse, e così via;

c) esistono tuttavia alcuni valori fondamentali (come lo spirito di pace, il rispetto della vita e della dignità della persona, il rifiuto della sopraffazione e della violenza, l'impegno per rimuovere ogni discriminazione ideologica, razziale, politica o religiosa) la cui accoglienza o il cui rifiuto colloca una società fra quelle «compatibili» o quelle «incompatibili» con il vangelo: nei confronti delle prime il cristiano sarà aperto al dialogo ed esercita la sua funzione di aperta coscienza critica; nei confronti delle seconde non avrà altra via che quella della testimonianza e quella della resistenza, passiva o attiva a seconda delle circostanze storiche;

d) dato l'orientamento di fondo di ogni società rettamente ordinata verso l'attuazione della giustizia, è dovere e responsabilità storica dei cristiani operare nella società in cui si trovano di fatto inseriti per dare vita a strutture di giustizia quanto più possibile solide ed estese, o almeno per ridurre i margini dell'ingiustizia esistente, senza mai accettarla;

e) sui modi per costituire, consolidare, diffondere le strutture di giustizia (come sulle vie per rimuovere l'ingiustizia), è inevitabile ed anzi naturale ed opportuno che vi siano fra i cristiani diversità di opinioni: non sono infatti in gioco valori di fondo, ma la loro traduzione sul piano storico, talché muovendo dalle medesime premesse è possibile ed anzi inevitabile giungere a diverse conclusioni circa le concrete modalità storiche di attuazione della giustizia;

f) questa unità nella diversità e diversità nell'unità, a secondo che ci si ponga sul piano dei valori o su quello delle scelte contingenti, caratterizza storicamente l'impegno dei cristiani per la giustizia; perché la comunità cristiana in quanto tale non sia lacerata da tensioni troppo

acute per essere sopportate senza traumi, è necessario che sia quanto più possibile netta (anche se sarà di fatto impossibile renderla del tutto chiara e precisa) la distinzione fra i campi e gli ambiti nei quali l'unità è la regola e quelli in cui, viceversa, è regola la diversità;

g) come nella società civile, così anche nella società ecclesiale deve essere riscoperto il ruolo positivo della dialettica e, al limite, del dissenso, anche se esso non può essere spinto sino a mettere in discussione la fede comune; del resto, quando non sono in gioco i valori di fondo della fede, questi momenti di conflittualità possono concorrere potentemente a mettere la comunità cristiana in atteggiamento di conversazione e di disponibilità al mutamento, sollecitandola di continuo a interrogarsi sul rapporto con la giustizia e sull'apporto concreto offerto alla sua realizzazione sia sul piano della riflessione teologica sia su quello della prassi storica.

Appare tuttavia evidente che non è a livello di giustizia che si realizza di per sé uno «specifico cristiano», salvo che per quella evangelica passione per la giustizia che può essere tuttavia condivisa anche da altri uomini, credenti o non credenti. L'unico specifico cristiano resta l'amore: un amore nella giustizia o, se si vuole, al di là della giustizia, non al di qua o fuori di essa, poiché l'amore senza la giustizia è menzognero, ma la giustizia senza amore è parziale e unilaterale.

3/ La giustizia fra storia ed escatologia

In conclusione, si può affermare che vi è nella storia un graduale emergere dell'idea di giustizia: in un certo senso tutta la storia può essere letta come la vicenda del progressivo affermarsi di questo valore. Nessuna società più di quella contemporanea ha avvertito l'esigenza di ispirare al senso della giustizia i rapporti tra gli uomini e tra i popoli, anche se forse in nessuna epoca l'ingiustizia è apparsa così profonda, diffusa, radicale. Ma il solo fatto che l'ingiustizia sia rifiutata e denunziata — e, al limite, camuffata come giustizia per poter essere fatta accettare dagli uomini — indica il salto di qualità che separa l'epoca attuale da quelle che l'hanno preceduta.

In questa sete di giustizia (Mt 5, 6) è difficile non ravvisare un'eco delle beatitudini evangeliche. Parafrasando quanto Bergson ha detto della democrazia (H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, 1973³, p. 240: «La democrazia è essenzialmente evangelica e ha per motivo l'amore»; ma cfr. anche J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Milano 1953, pp. 249-250) si potrebbe sostenere che la giustizia è «essenzialmente evangelica» e non può essere attuata senza l'influenza vivificatrice del cristianesimo. Il processo di secolarizzazione in atto, pur laicizzando l'idea di giustizia, ha potuto nascondere queste segrete radici, ma non rescinderle del tutto.

Questa sete di giustizia è la grande idea-forza del nostro tempo e resta alla base dello stesso marxismo. Compito del cristianesimo non è prendere le distanze da questa comune passione per la giustizia ma autorivelarla a se stessa indicando nella Giustizia di Dio la più solida fondazione della giustizia dell'uomo.

Nello stesso tempo, rimane al cristiano il compito di mettere in guardia contro una concezione illuministica della giustizia, quella per la quale l'uomo sarebbe capace di realizzarla nel corso della storia (ciò che porta a teorizzare come giusta una società che non può esserlo pienamente e a rifiutare la critica e il mutamento), senza ombre e senza cadute. La pretesa di realizzare una sorta di società perfetta dalla quale siano per sempre esclusi il male e il peccato, collettivi e individuali, rischia di indurre a un fondamentale disprezzo per l'uomo. Il totalitarismo appare così come il démone meridiano di ogni sete di giustizia che perda la consapevolezza della intrinseca limitatezza dell'uomo, della sua radicale incapacità di essere pienamente, compiutamente, definitivamente giusto, in ogni società. In questo senso l'ingiustizia appare come un retaggio ineliminabile dalla storia: la sua area potrà essere più o meno ampia, ma non potrà mai essere del tutto occupata dalla giustizia. E dunque, in ogni società e in ogni epoca resta spazio per la funzione profetica della comunità cristiana: una società in cui non vi è spazio per la denunzia dell'ingiustizia, nella presunzione che le diseguaglianze fra gli uomini siano completamente rimosse, rischia di essere più disumana di una società in cui la constatazione del permanere di situazioni di ingiustizia si accompagni a un vasto impegno delle coscienze per la sua rimozione.

Se l'ingiustizia è una componente perenne della storia, le sue forme sono varie e mutevoli: le ingiustizie di ieri non sono quelle di oggi e probabilmente non saranno quelle di domani. In un certo senso, per ogni ingiustizia che viene rimossa, un'altra emerge e ne prende il posto. Mutano il volto della povertà e dell'emarginazione, ma nuove povertà e nuove emarginazioni si affacciano; cessano le grandi ingiu-

stizie ma rimangono e si riaffacciano le piccole ingiustizie. La società rischia così di rimanere una struttura che, pur quando siano stati otturati i tradizionali canali dell'ingiustizia, continua a secernerla da ogni poro. Tuttavia questa constatazione non può autorizzare il disimpegno, ma solo rendere più lucido e consapevole l'impegno per la giustizia. Segnata del provvisiorio, la storia è pur sempre il mondo dell'uomo: permane dunque l'imperativo etico di costruirlo e realizzarlo nella giustizia, a livello di coscienza e insieme a livello di strutture. Uomini nuovi per creare un mondo nuovo, ma insieme un mondo nuovo per creare uomini nuovi.

BIBLIOGRAFIA

La letteratura sul tema della giustizia è amplissima e la stessa fondamentale distinzione fra giustizia in senso teologico e giustizia in senso giuridico non viene sempre mantenuta, anche perché la categoria del diritto naturale come «teoria del diritto giusto» (e assai spesso in virtù di una fondazione esplicitamente religiosa dell'etica), fa in un certo senso da ponte fra l'uno e l'altro aspetto della giustizia.
Qui di seguito si tenterà di dare al lettore un orientamento, attraverso l'analisi di alcuni gruppi di testi, scelti fra quelli ritenuti più importanti; tenendo presente che la ripartizione fra le varie sezioni della presente bibliografia ha carattere unicamente pratico, anche perché molte opere sono utilizzabili in diverse prospettive.

1/ Dizionari teologici

Punto di partenza possono essere considerati le voci *Giustizia* dei vari dizionari biblici e teologici. Limitatamente ai più recenti segnaliamo le voci: *Giustizia*, di J. M. DIEZ ALEGRIA, in: *Sacramentum mundi*, a cura di K. RAHNER e H. VORGRIMLER, vol. IV, Brescia 1975, pp. 298-313; di G. MATTAI, in: DETM 1974[3], pp. 456-469 (trattazione particolarmente pregevole per l'attenzione prestata al più recente magistero della chiesa su questo problema); di P. PALAZZINI, in: «Dizionario di teologia morale» Roma 1968[4], pp. 743-748; di W. MANN e J. PIEPER, in: «Dizionario teologico» a cura di H. FRIES, Brescia 1966, vol. I, pp. 742-760.
Sotto il profilo propriamente biblico, cfr. le voci *Dikaiosyne* di P. SCHENK, in: GLNT, ed. it., vol. II. Brescia 1966, coll. 1235-1289; *Justice* di A. DESCAMPS in: «Dizionario teologico biblico», Torino 1965, coll. 427-437; *Giustizia*, di C. GANCHO, in: «Enciclopedia della Bibbia», Torino 1970, coll. 1291-1294; *Giustizia*, di FR. NOETSCHER (AT) e P. BLAESERT (NT) in: «Dizionario di teologia biblica», Brescia 1969, pp. 615-636.
Da tutte queste voci possono essere attinte ulteriori indicazioni bibliografiche su punti specifici.

2/ Trattazioni di teologia morale

Tutte le trattazioni sistematiche di teologia morale danno largo spazio, come è evidente, al tema della giustizia. Quanto mai interessante sarebbe un confronto critico fra i testi più diffusi della manualistica, antica e moderna, per cogliere le linee di evoluzione su questo problema della teologia morale contemporanea.
Per una puntualizzazione del tema si veda D. O.' CALLAGHAN, *Il significato della giustizia*, in: *Il rinnovamento della teologia morale*, Brescia 1965, pp. 198-227.
Fra le trattazioni più recenti segnaliamo quelle di B. HAERING, *La legge di Cristo*, Brescia 1966; F. LAMBRUSCHINI, *Verso una nuova morale nella Chiesa*, Brescia 1968; A. GUENTHOR, *Chiamata e risposta*. Una nuova teologia morale, Alba 1974.
Fra le opere filosofiche ci limitiamo a segnalare quelle, ormai classiche, di G. DEL VECCHIO, *La Giustizia*, Roma 1959[6] e di J. DE FINANCE, *Ethique générale*, Roma 1963, in quanto particolarmente attente alla dimensione etica del problema.
Nell'immensa letteratura sull'etica cristiana ci limitiamo a segnalare alcune opere particolarmente attente al rapporto carità-giustizia, e cioè C. SPICQ, *Théologie morale du NT*, Paris 1965 (vol. I, pp. 165-175); ID. *Agapè dans le NT*, 3 voll., Paris 1958-59; CH. DODD, *Evangelo e legge*, Brescia 1968; R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del NT*, Alba 1971[2]; G. GILLEMAN, *Il primato della carità in teologia morale*, Brescia 1959, pp. 269 ss. (rapporto tra legge ed amore); S. LYONNET, *La carità pienezza della legge*, Roma 1969.

3/ Sulla concezione della giustizia nella Bibbia

Fondamentale punto di riferimento per la riflessione teologica sulla giustizia è l'analisi dei testi vetero e soprattutto neotestamentari, ai quali d'altronde la teologia contemporanea costantemente si richiama.
Alla letteratura dianzi indicata aggiungiamo, sul piano più specifico, gli studi di R. DE VAUX, *Les institutions de l'AT*, Paris 1969, 2 voll. (trad. it. Torino); di N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, Assisi 1960; J. DUPONT, *Le beatitudini*, Roma 1973, pp. 311 ss. (ove si trova una nitida puntualizzazione delle varie interpretazioni del concetto di «giustizia» nei vangeli); A. DESCAMPS, *Les Justs et la Justice dans les évangiles et le Christianisme primitif*, Louvain 1950.

4/ Trattazioni sistematiche

Relativamente poco numerose le trattazioni sistematiche della giustizia nell'ambito della letteratura filosofica, politica e giuridica. Segnaliamo quelle di J. PIEPER, *Sulla giustizia*, Brescia 1956 (trattazione direttamente ispirata alla visione tomistica) e di J. ALFARO, *Teologia della giustizia*, Roma 1973 (breve ma denso studio, con un'angolazione essenzialmente teologica).
Sul piano giuridico, oltre alla classica opera di G. DEL VECCHIO, *La giustizia*, già ricordata, vanno tenuti presenti, nella letteratura in lingua italiana: L. BAGOLINI, *Visioni della giustizia e senso comune*, Bo-

logna 1968; E. DI ROBILANT, *Sui principii di giustizia*, Milano 1961; L. PEREGO, *La dinamica della giustizia*, Milano 1966; opere cui vanno aggiunte: H. KELSEN, *Was ist Gerechtigkeit?*, Wien 1953; J. W. CHAPMAN-C. J. FRIEDERICH, *Justice*, New York 1963; R. POUND, *Diritto, giustizia, interesse*, Bologna 1963.

5/ Sul rapporto fra giustizia e diritto naturale

Il numero relativamente ridotto di trattazioni specifiche della giustizia nell'ambito della filosofia giuridica si spiega in parte con il fatto che in larga misura viene affrontato in relazione alla vicenda del diritto naturale (per un quadro di insieme, in relazione agli sviluppi della filosofia del diritto, che in un certo senso è caratterizzata dalla fondazione filosofica della giustizia, cfr. G. FASSO', *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., Bologna 1966-68).

Fra gli studi su questo tema pubblicati in Italia ricordiamo G. AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano*, Roma 1964; G. GONELLA, *Diritto e morale*, Milano 1960²; A. PASSERIN D'ENTREVES, *La dottrina del diritto naturale*, Milano 1962; R. ORECCHIA, *La legge ingiusta*, Roma 1959.

Fra gli studi di autori stranieri vanno ricordati J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, in: *Cristianesimo e democrazia*, Milano 1950; H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, Roma 1966; L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Venezia 1957; H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano 1965.

Per una ricostruzione storica del diritto naturale (in aggiunta alle trattazioni sopra segnalate, che hanno quasi sempre una prospettiva storica) possono essere tenute presenti, su un piano generale, F. FLUCKIGER, *Geschichte des Naturrechts*, 3 voll., Zürich 1954; E. GALÁN Y GUTIERREZ, *Ius naturae*, 2 voll., Madrid 1961; M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1962²; G. DEL VECCHIO, *Lezioni di storia della filosofia del diritto*, Milano 1958¹⁰; G. CAMPANINI, *Ragione e volontà nella legge*, Milano 1964.

Per quanto riguarda infine singoli periodi si vedano G. FASSO', *La legge della ragione*, Bologna 1964; S. COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Milano 1960; C. GIACON, *La seconda Scolastica*, Milano 1948.

6/ Sul rapporto fra diritto naturale e teologia

Uno degli aspetti più interessanti del dibattito sul tema della giustizia nell'ambito della riflessione teologica contemporanea è rappresentato dal recupero, almeno parziale, in ambito protestante (specialmente da parte di E. Brunner) della categoria del diritto naturale, come tentativo di fondazione insieme razionale e teologica della giustizia. Per un quadro di insieme cfr. P. L. ZAMPETTI, *Il problema della giustizia nel protestantesimo tedesco contemporaneo*, Milano-Trieste 1962 e G. GONELLA, *Aspetti teologici del problema della giustizia*, in: *Diritto e morale*, Milano 1960², pp. 80-93.

Fra gli autori cattolici che hanno trattato il tema vanno ricordati J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Duesseldorf 1955; J. DAVID, *Diritto naturale. Problemi e chiarimenti*, Roma 1968; F. BÖCKLE-F. X. KAUFMANN-A. VAN MELSEN-J. ARNTZ, *Dibattito sul diritto naturale*, Brescia 1970.

Fra gli autori protestanti particolarmente attenti al tema cfr. E. BRUNNER, *Gerechtigkeit*, Zürich 1943; K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milano 1962 (pp. 51 ss.); D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969; J. ELLUL, *Les fondements théologiquez du droit*, Neuchâtel 1967; P. TILLICH, *Love, Power, Justice*, New York 1960; E. WOLF, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen 1948.

Dal punto di vista laico cfr. C. ANTONI, *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia 1959; N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano 1965; G. FASSO', *La legge della ragione*, Bologna 1964; G. PERTICONE, *La filosofia del diritto come filosofia della giustizia*, Roma 1964; P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Napoli 1964.

7/ Sulla giustizia nella storia del pensiero cristiano

Manca ancora un'organica trattazione dello sviluppo dell'idea di giustizia nell'ambito del pensiero cristiano. Tale tema è solitamente svolto in relazione ad altri (e in particolare al diritto naturale, alla proprietà, al rapporto fra diritto e morale, all'etica sociale in generale); oppure esaminato in monografie dedicate ad autori cristiani (in particolare Agostino e Tommaso) nelle quali si affronta anche la concezione agostiniana, tomistica, ecc., sulla giustizia. Ciò rende ovviamente impossibile l'individuazione di opere specifiche sul nostro tema. Ci limiteremo pertanto a segnalare alcune opere di consultazione generale, dapprima nell'ambito di tutta la vicenda della chiesa, indi in riferimento a singoli periodi.

Sotto il primo profilo, vanno tenute presenti le opere di G. BARBERO, *Il pensiero politico cristiano*, 2 voll., Torino 1962 ss.; H. RAHNER, *Chiesa e Stato nel cristianesimo primitivo*, Milano 1972; G. B. GUZZETTI, *Chiesa e politica*. Disegno storico, Torino 1975 (con ampia bibliografia).

Per l'atteggiamento delle prime comunità nei confronti della giustizia, specie in relazione alla tematica neotestamentaria, si vedano: O. CULLMANN, *Dio e Cesare*. Il problema dello Stato nella Chiesa primitiva, Milano 1957; ID., *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, Brescia 1975; H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1966; R. COSTE, *Vangelo e politica*, Bologna 1970; B. BIONDI, *Il diritto romano-cristiano*, 3 voll., Milano 1952-54; I. GIORDANI, *Il messaggio sociale della Chiesa*, Roma 1958; L. ORABONA, *Cristianesimo e proprietà*. Saggio sulle fonti antiche, Roma 1964.

Per gli altri periodi ci limitiamo ad alcune opere fondamentali di consultazione, e cioè R. W.-A. J. CARLYLE, *Il pensiero politico medievale*, 4 voll., Bari 1956 ss.; G. DE LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico*. Stato e società nei secoli XIII e XIV, Brescia 1965; E. TROELTSCHE, *La dottrina sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*, vol. I, Firenze 1941, vol. II 1960; J. NEWMAN, *Foundation of Justice*.

An historical-critical study in Thomism, Cork 1954; G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Brescia 1974² (con ampia bibliografia).

8/ *Sulla giustizia nel magistero della chiesa*

Il tema della giustizia è ricorrente nel magistero della chiesa. I testi sono reperibili in *Acta Apostolicae Sedis* (dal 1909) nonché nella monumentale raccolta curata da A. F. UTZ, *La doctrine sociale de l'Eglise à travers les siècles*, 4 voll., Roma-Paris 1969. In lingua italiana cfr. I. GIORDANI, *Le encicliche sociali dei papi*, vol. I, *Da Pio IX a Pio XII*, Roma 1956; vol. II, *Da Giovanni XXIII a Paolo VI*, Roma 1969. Cfr. inoltre l'*Enchiridion vaticanum*, Bologna 1971. Per i testi successivi al concilio (nonché per una traduzione italiana dei più importanti documenti sinodali ed episcopali) cfr. *Il Regno documentazione*, Bologna 1966 ss.

Per un'introduzione alla lettura del magistero sociale dei pontefici basterà segnalare, nell'amplissima letteratura, le trattazioni di J. Y. CALVEZ-J. PERRIN, *Chiesa e società economica. L'insegnamento sociale dei papi da Leone XIII a Giovanni XXIII, 1878-1963*), Milano 1964; E. WELTY, *Catechismo sociale*, Francavilla a Mare, 3 voll., 1966-67, (per la trattazione specifica del tema della giustizia cfr. vol. I, pp. 268 ss.); J. VILLAIN, *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Milano 1957; G. MATTAI, *Morale politica*, Bologna 1971; A. ELLENA-G. LORENZETTI-G. MATTAI-G. CAMPANINI, *Messaggio cristiano ed economia*, Bologna 1974; A. MANARANCHE, *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Bologna 1971; J. M. AUBERT, *Morale sociale*, Assisi 1972.

9/ *Il tema della giustizia nella teologia contemporanea*

Il problema della giustizia è affrontato dalla teologia contemporanea soprattutto in relazione ai temi della liberazione (G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1974²), del rapporto chiesa-società (J. M. DIEZ ALEGRIA, *La teologia di fronte alla società storica*, Assisi 1973), del confronto fra cristianesimo e marxismo (G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo*, Assisi 1966), della violenza (H. COX, *Il cristiano come ribelle*, Brescia 1971); è rimasta in ombra, invece, se si eccettuano alcuni studi specifici, l'analisi peculiare del problema della giustizia. Nell'impossibilità di segnalare qui altre opere di impostazione generale includenti anche il tema della giustizia, ci limitiamo a fare riferimento a tre opere dalle quali potranno essere tratte ulteriori indicazioni bibliografiche, e cioè: per il rapporto fra i temi della «teologia politica» in generale e la tematica della giustizia, ALDO MODA, *Il problema dell'autorità politica secondo Romani XIII, 1,7*, in: «Nicolaus» 1973, 261-313 (rassegna critica dei più importanti scritti esegetici sul fondamentale testo paolino); per l'analisi delle posizioni più recenti del magistero episcopale lo studio di AGOSTINO MARTINI, *La comunità ecclesiale e il credente in Cristo nell'impegno politico oggi*, Vicenza 1976; PHILIP LAND (a cura di), *La teologia di fronte al progresso*, Roma 1972: ivi, alle pp. 287-326 figura l'ampia rassegna di G. BAUER, *Teologia e sviluppo*. Bibliografia sistematica, che è la più completa rassegna sugli sviluppi della teologia politica fino al 1970. Per i successivi sviluppi, cfr. AA. VV., *Fede e cambiamento sociale in America latina*, Assisi 1975, con ampia bibliografia.

IDEOLOGIA

SANDRO DI CARO

I/ L'IDEOLOGIA DEGLI « IDEOLOGISTES ». - II/ L'IDEOLOGIA IN MARX. - III/ IDEOLOGIA COME VOLONTÀ DI POTENZA. - IV/ IDEOLOGIA E SOCIOLOGIA.

Ci sono almeno tre possibili sensi del termine ideologia: il primo è legato alla disciplina che indaga l'origine delle idee e la legge della loro formazione e fa capo storicamente a Destutt de Tracy e agli ideologi francesi; il secondo è proprio all'elaborazione marxiana ed esprime un processo intellettuale astratto e compiuto con coscienza falsa il quale proprio perché distaccato dal reale, è inefficace o genericamente falso o mistificatore delle vere origini del suo sorgere; il terzo infine, che fa dell'ideologia il segno del nuovo modo di essere della verità, per cui non vale più il rispecchiamento adeguativo ma l'aumento del dominio, della forza e dell'efficacia, è connesso alla trattazione nietzschiana.

I/ L'IDEOLOGIA DEGLI «IDEOLOGISTES»

Questo primo significato è legato alla produzione filosofica di DESTUTT DE TRACY (*Eléments d'Ideologie,* in: *Oeuvres complètes,* vol. I, Bruxelles 1826) e degli ideologi francesi (Cabanis, Volney, Garat, Daunou) e sta ad indicare la genesi delle idee relate alle sensazioni. L'analisi matematizzante degli ideologi, tipica della tradizione sensistica francese del Condillac, si definiva in rapporto all'origine sensoriale del mondo delle idee e tale base sensoriale fungeva anche da discrimine del sorgere delle idee vere o false. L'intento degli ideologi si riallaccia alla tradizione baconiana di distruzione degli *idola* di natura metafisica e religiosa, ma si spiega soprattutto con l'interesse pratico e politico delle loro analisi; più che a una semplice censura epistemologica, lo studio della genesi delle idee doveva servire per porre fondamenti razionali alla dottrina della società. L'intenzione illuministica di liberare l'uomo da pregiudizi religiosi o metafisici si riveste di contenuti pragmatici atti a promuovere modi di sviluppo moderni e operativi della nuova società nata dalla rivoluzione. Ma tale prevalente interesse politico e pedagogico non incontrò il favore della restaurazione napoleonica e gli *idéologistes* appaiono agli occhi della cultura della restaurazione (Chateaubriand) artefici di una «tenebrosa metafisica» tanto che ideologia diventa sinonimo di sapere astratto e rovinoso, proprio di *idéologues* cioè di persone che stanno nelle nuvole e non capiscono i problemi reali del mondo.

1/ L'ideologia in Galluppi e Rosmini

Tale senso negativo, che tuttavia appartiene esclusivamente al disprezzo del Bonaparte più che all'intenzione degli *idéologistes,* non è presente nella produzione filosofica del Galluppi e

del Rosmini. L'ideologia diventa nell'opera degli spiritualisti italiani (P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, Bologna 1837; A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, in: *Opere complete*, a cura di E. CASTELLI, Roma 1934 ss.) da problema logico ed epistemologico, connesso all'*ordo scientiarum*, problema essenzialmente metafisico. Ma più che nel Galluppi, dove il riferimento epistemologico accentua l'intenzione gnoseologico-formalistica (di ascendenza kantiana e wolffiana) della conoscenza euristica della forma del pensare (logica) e della facoltà del pensare (psicologia), è nel Rosmini che emerge il problema della forma dell'essere ideale: in questo senso l'ideologia è tappa preambolare alla realtà teofisica nel triplice momento ontologico, teologico e cosmologico. La conoscenza dell'origine delle idee serve a mettere in evidenza attraverso la mediazione logica e psicologica il fatto innato della realtà ontologica; l'idea dell'essere è vista sorgere ad esempio anche nel linguaggio infantile.

2/ Ideologia come intero filosofico

Da questo vasto impiego del termine ideologia nelle scienze filosofiche il passaggio ad un'estensione della parola ideologia a sinonimo di filosofia è breve. È quanto ha fatto HEINRICH HEINE nella sua *Per la storia della religione e della filosofia nella Germania* (in: *La Germania* a cura di P. CHIARINI, Bari 1972, p. 300) del 1834.

II/ L'IDEOLOGIA IN MARX

Il senso negativo di ideologia come sapere astratto non è estraneo alla caratterizzazione marxiana. Ma l'ulteriore determinazione, che segue anche geneticamente la produzione di Marx, può essere meglio calibrata attorno al termine di *coscienza*, quasi a rappresentare quel mondo della sovrastruttura che sembra essere il luogo paradigmatico dell'attuarsi della coscienza ideologica.

1/ Ideologia come coscienza inefficace

Forma paradigmatica, anche se non esclusiva, della ideologia è la religione. Essa è tale tuttavia solo in prima istanza perché non è la sua falsità che la rende ideologica ma la sua inefficacia. A Feuerbach, che vedeva nella religione la fuga perenne e alienante dai predicati umani, MARX oppone nei *Manoscritti economico-filosofici del '44* non il puro smascheramento, che risolve la teologia in antropologia, ma il toglimento delle condizioni del suo sorgere. Tematicamente non si tratta quindi di *definire* le condizioni del «rispecchiamento» in cielo della realtà terrestre ma di *spiegare* le condizioni e le modalità della estraneazione. Estraneazione che non è opera della natura umana inspiegabilmente derelitta e resa tale per un momento fantastico e primitivo dello spirito umano, ma per un fatto storico: il capitalismo e la divisione del lavoro; eliminata la contraddizione dalla vita pratica quotidiana scomparirà anche il riflesso religioso.

Il tema religioso non viene tagliato fuori con un processo ateistico di negazione teologica, ma viene ricondotto alla realtà storico-economica della produzione e del lavoro. La concezione marxiana non è atea solo perché è molto più che atea, in quanto riconduce l'ateismo ad un aspetto di quel capovolgimento ideologico che fa credito alla coscienza o all'idea o al messaggio religioso più che all'essere e all'azione dell'uomo. Da questo punto di vista l'ateismo appare come ultimo miraggio teistico, riconoscimento negativo di Dio. Si tratta allora di negare questa negazione attraverso il toglimento non di un'idea ma della contraddizione reale: «Il comunismo è la posizione come negazione e perciò il momento *reale* — e necessario per il prossimo sviluppo storico — dell'umana emancipazione e restaurazione» (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in: MARX-ENGELS, *Opere complete*, vol. III, Roma 1976, p. 334). Del resto anche storicamente le categorie ideologiche dell'ateismo appartengono ad un periodo di gestazione della società borghese, ed una riforma in senso laico, se non proprio ateo, dello stato così com'era intesa da BRUNO BAUER nel *Die Judenfrage* del 1843 non elimina la religione, la confina sì nell'ambito privato dove tuttavia viene rafforzata. Lo stato col proclamarsi ateo raggiunge lo scopo della liberazione solo in maniera posticcia. La ragione dell'esistenza della religione va ricercata nell'essenza dello stato stesso perché: «il conflitto nel quale si trova l'uomo come seguace di una religione *particolare*, con se stesso in quanto cittadino, con gli altri uomini in quanto membri della comunità, si riduce alla scissione *mondana* tra lo Stato politico e la *società civile*» (K. MARX, *Sulla questione ebraica*, *o. c.*, p. 167), che è poi la scissione del *bourgeois* dal *citoyen*. Solo quando l'uomo avrà riconosciuto

le sue *forces propres*, quelle che lo fanno *bourgeois*, come forze sociali e politiche (quelle del *citoyen*), solo allora l'emancipazione radicale e religiosa sarà compiuta.
Che poi la religione non sia, almeno in questo periodo giovanile di Marx, un caso di coscienza semplicemente falsa, appare evidente dalla analisi dell'aforisma della *Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, apparentemente provocatorio, della religione come «oppio del popolo». A differenza dalle tesi illuministiche della religione come imbroglio delle classi dirigenti e a differenza della tradizione filosofica antecedente (il tema della religione come stupefacente fa parte dei temi della sinistra hegeliana), Marx intende far valere che nella religione si rivela un reale stato di disagio, una conoscenza dolorosa e infelice del mondo, e, nello stesso tempo, una soluzione inadeguata, e alla fine nociva all'emancipazione da questa distretta. Oppio *del* popolo dice Marx e non oppio *per* il popolo, che potrebbe suggerire la creazione interessata della religione da parte di una casta di profittatori o di chierici. È il popolo che si somministra questo stupefacente per poter superare la sua distretta. Nel prendere l'oppio si rivela il malessere ma anche — ed è in questa seconda istanza che la religione è ideologica — si mistifica la malattia. Marx non ne discute quindi la verità quanto l'efficacia. Vera sul piano euristico-interpretativo — «sospiro della creatura oppressa», «sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito» (K. MARX, *Introduzione* a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, *o. c.* pp. 190-191) — la religione è fallace su quello del riscatto e della soteria, della precisa salvezza, cui Marx aspira, quella di liberare l'uomo attraverso l'uomo. L'uso del termine «oppio» è espressione di entrambe queste verità; l'oppio si dà al malato, significa malattia; ma risulta rimedio falso e senza speranza di guarigione.
Questa non totale ideologicità della religione può assumere ancora un ulteriore significato se pensiamo che in questo periodo giovanile Marx non aveva operato la «rottura epistemologica» cioè la calibratura scientifica della maturità. La filosofia, considerata poi da Marx un semplice aspetto della sovrastruttura, ha infatti nell'*Introduzione* il grande compito di rendere cosciente il proletariato della sua forza. Attraverso la sua mediazione emergerà la coscienza rivoluzionaria del proletariato e la lotta per il superamento della contraddizione. Tale superamento è possibile nell'emancipazione radicale che è anche emancipazione dall'aspetto paradigmatico della sovrastruttura: la religione. Ma se tale emancipazione non può essere ottenuta né con un decreto statuale né con la rivoluzione, sia pure permanente (K. MARX, *Sulla questione ebraica*, *o. c.*, p. 169), significa che essa rispecchia un umanismo escatologico e un messianismo profetico a cui è soggiacente la tesi di una *perennità* della religione fino all'emancipazione totale palingenetica. E il tema della palingenesi può correttamente essere avvicinato al tema del *novum* radicale del regno venturo

2/ Ideologia come coscienza falsa

Con l'*Ideologia tedesca* si delinea nei testi marxiani un nuovo senso di ideologia che chiameremo della falsa coscienza in quanto denuncia tutte le forme della sovrastruttura (giuridiche, politiche, economiche ma anche filosofiche e religiose). Non si tratta, come nel primo senso, di una critica all'inefficacia dell'ideologia che pur è rispettosa della sua verità nel cardine interpretativo della religione e della possibile congiunzione con la coscienza di classe proletaria, quanto di una totale negazione del mondo della coscienza. La negazione è fatta coincidere con l'emergere del primato dell'essere economico che determina la realtà dell'uomo nell'analisi dei modi e dei rapporti di produzione. Ideologico diventa allora il capovolgimento di questo rapporto con la proclamazione dell'autonomia e del primato della coscienza nei confronti dell'essere economico. In questo senso la filosofia, come modo coscienziale, non si distingue dalla religione e i critici della teologia in nome della singolarità (Stirner) o della natura umana (Feuerbach) non superano la sfera della religiosità e della santità, perché oppongono alternative di coscienza. Questo capovolgimento coscienziale non è frutto di un errore di metodologia ma è costitutivo del sorgere di ogni ideologia in quanto il mondo ideologico è la rappresentazione che la classe che gestisce il potere si fa della realtà; e tale rappresentazione sarà mascherata come oggettiva, posta cioè sul piano dell'universalità. Le idee dominanti — prima fra tutte la filosofia — sono tali perché sono le idee delle classi dominanti e tanto più sono astratte quanto più eludono la base materiale e gli individui storici reali. Si tratta allora non di misconoscimento ma di effettiva cattiva coscienza. I filosofi si aggirano in questo mondo astratto delle idee e anche quando criticano la teologia operano da

teologi; per questo Feuerbach, Bauer, Stirner ecc. rimangono come tutti gli ideologi, «santi».

3/ Ideologia come coscienza rivelante

Questo ultimo significato di ideologia è presente nelle opere della maturità (*Per la critica dell'economia politica, Storia delle dottrine economiche*) e si costituisce in riferimento a problemi di economia politica. Come l'eco dipende dalla sorgente sonora, le ideologie dipendono direttamente dal mondo della produzione tanto che possono illuminare lo sfondo reale del mondo economico. È ancora la forma paradigmatica dell'ideologia — la religione — che permette di rilevare come cartina di tornasole altre categorie — altrimenti occulte — del mondo economico borghese mostrando nel contempo l'ideologicità di entrambi i momenti. I misteri cristiani svelano i misteri dell'economia borghese. Così il sentimento di fede rimanda al credito che ha l'uomo ricco e la trinità divina rivela la trinità dell'economia borghese della terra-rendita, del capitale-interesse, del lavoro-salario.

III/ IDEOLOGIA COME VOLONTÀ DI POTENZA

In questo terzo senso di ideologia non si tratta più della questione della verità cui pure la tematica marxiana dell'analisi dei rapporti di produzione si riconnetteva. E non si tratta nemmeno più dell'essere economico e politico, ma della figura del *nichilismo* che delinea il voluto spaesamento veritativo e nel contempo riduce l'essere a valore potenziando attraverso esso la capacità di dominio e di accrescimento vitale.

1/ Nichilismo proclamato

Nella prospettiva nietzschiana la concezione del nichilismo è a doppio senso perché la proclamazione della fine di tutti i valori, la crisi della morale, della metafisica e della teologia porta con sé e all'interno di sé il suo superamento. La crisi dei valori superiori, espressa con la frase del folle nell'aforisma 125 de *La gaia scienza* «Dio è morto», viene superata in un orizzonte nichilistico e, attraverso di esso, *transvalutata.* Si tratta allora di un autosuperamento del nichilismo, di un nichilismo sì *compiuto,* ma che genera oltre l'azzeramento di tutti i valori (la metafisica, la morale, la religione) la volontà *attiva* di vivere quest'annullamento. Il nichilismo *passivo* invece, pur nella coscienza della crisi totale, si interroga ancora sul fine del mondo (metafisica) o rimane nell'attesa di una riconciliazione che il mondo non può dare (religione); in queste attese la realtà della crisi non viene consumata compiutamente. Tale crisi deve essere invece assunta, voluta, posta con un atto di coraggio e di volontà del niente del valore, conquistando così il nuovo senso che è quello del dominio, della potenza e dell'utilità per l'uomo. Ideologia diventa allora volontà di volere e perde volontariamente ogni riferimento alla verità dell'essere.

2/ Nichilismo transvalutato

La transvalutazione dei valori è attuata non attraverso una posizione metafisica o logica ma è posta, plasmata, voluta. Non si tratta di scoprire un senso, già posto nel reale, ma di crearlo a misura d'uomo. La logica dà senso al comportamento dell'uomo, non perché sia vera ma «per porre e ordinare un mondo che dev'essere vero per noi» (9 [97]: F. NIETZSCHE, *Opere,* VIII/2 a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, Milano 1971, p. 48); essa rende calcolabile, formabile secondo uno schema posto dall'uomo il mondo reale. Essa è pensata nichilisticamente come quella che edifica un mondo di illusioni, costruite però nella e per la misura umana. Il più vero consiste quindi nel più fecondo, nel più potente e il giudizio non è legato all'*è così* ma all'*è utile che sia così.* Così la metafisica deve essere annullata e liberata dalla domanda sul fine: il mondo sta, esiste senza alcuna escatologia; identico nel suo ciclo della consumazione e della produzione diviene identicamente senza disgusto né stanchezza; occorre dionisiacamente vivere questa gioia del circolo, dell'eterno ritorno dell'uguale. Il nuovo valore allora, non sostitutivo dei vecchi che cercano pur nella crisi di sfuggire al nichilismo, va posto all'interno della catastrofe nichilistica ed è dato dal vivere in pieno la volontà di potenza che in ogni aspetto della vita cerca il dominio, l'utilità, il contagio efficace. In seno al vivere e in tutti i suoi aspetti, nell'arte, nello stato, nella religione sono posti centri di forza, rapporti che si identificano al dominio e alla volontà di potenza senza alcun contenuto, alcuna cosa in sé nichilisticamente posti e vissuti in una posizione di forza e accrescimento vitale.

3/ Nichilismo solo ideologicamente superato

L'essere senza Dio, l'essere senza scopo, tesi alla potenza finale definiscono la figura dell'uomo nuovo, l'*Übermensch*; l'umanità liberata da alienazioni metafisiche e religiose si determina nel compito prassiologico della assunzione del dominio sulla terra. Tale compito è il nuovo valore. Esso può sfuggire tuttavia alla domanda sul senso; può, in altri termini, non essere fondato? Pensare un nuovo valore, significa eludere compiutamente la domanda sull'essere o non significa piuttosto, come avverte Heidegger, reintrodurre una metafisica dell'ente? In questo senso l'arco del pensiero occidentale che ha smarrito la ricerca dell'essere nella derelizione degli enti ha in Nietzsche il suo ultimo punto ma non la sua fine. Le metafisiche infatti hanno sempre pensato l'ente e non l'essere che solo è capace di manifestarsi in una dimensione di verità, intesa come svelamento e divenire alla luce in tutti gli atti del pensare, solitamente ritenuti luoghi della verità, come il concetto, il giudizio e l'intuizione. L'essere si svela nell'ente ma, proprio in quanto si presentifica in esso, nasconde il suo volto. Anche Nietzsche non ha pensato questa differenza ontologica e nella delineazione dei nuovi valori ha ripensato in una forma estrema, ma non risolutiva ancora, l'ente e non l'essere. L'oblio dell'essere è il destino ideologico della metafisica occidentale in quanto ricaduta nel nichilismo che fa dell'essere il niente.

IV/ IDEOLOGIA E SOCIOLOGIA

Lo spaesamento veritativo proprio al terzo significato conduce alla possibilità, data dalla sociologia della conoscenza di Karl Mannheim, di un aggiustamento interpretativo di natura metodologica, del pensiero ideologico nel relazionismo, esente da possibilità valutative, dei significati. Un'altra alternativa alla totale ideologicità del pensiero è data dalla epistemologia strutturalistica che affida alla scienza il compito dell'analisi e del superamento dell'ideologia. Ma entrambi i tentativi rischiano un appiattimento ideologico e tecnicistico non sempre esente da ricaduta ideologica.

1/ La sociologia della conoscenza

La coscienza ideologica totalizza ogni tipo di pensiero nella sua storicità facendolo dipendere dal contesto politico-economico e invade anche l'ambito veritativo che la radicalizzazione marxiana dell'analisi dei modi e dei rapporti di produzione sembrava pur mantenere, rendendo così ideologica anche la proposta marxiana. Dall'ideologia non si esce nemmeno con quella forma di storicismo indicata dal Mannheim (K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, Bologna 1972[5]) della sociologia della conoscenza e definita come *relazionismo* in quanto esamina i significati non per sé, ma in relazione e in funzione al senso che essi hanno nelle classi politiche. La totale ideologicità del pensiero ci pone in una *Weltanschauung* di dispersioni e di interrelazioni e che ci inchioda a rapporti assunti con rassegnato fatalismo. L'appiattimento ideologico non sembra poter eliminare l'esigenza di un criterio di valore che possa servire per la vita, per il progresso e la speranza e che anche Mannheim sembra avvertire quando distingue tra ideologia che elude il presente tentando di comprenderlo alla luce del passato e ideologia *valutativa e dinamica* che trascende il presente ed è orientata verso il futuro. Nel luogo del futuro è da porsi infatti la figura dell'utopia intesa come un *plus* di realtà e non come difetto e in questo segno sembra possibile il superamento dell'ideologia.

2/ Ideologia e scienza

Qui il termine ideologia prende senso dal suo contrapporsi alla scienza; il problema allora diventerebbe proprio ad un'epistemologica che rendesse un modello accettabile di scientificità. Nei recenti lavori di Althusser (*Leggere il capitale*, Milano 1971; *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, Bari 1976) tale modello è ripreso dall'epistemologia di Gaston Bachelard; le opere della maturità di Marx secondo Althusser si uniformerebbero ad un criterio scientifico (la teoria) operando il passaggio dall'analisi ancora ideologica di Smith e Ricardo alla rivoluzione epistemologia che ha i suoi punti di forza nella scoperta della categoria del plus-lavoro, e della forza-lavoro. Il Sebag invece vede nel volontarismo dei significati di certe proposizioni marxiane (L. SEBAG, *Marxismo e strutturalismo*, Milano 1972, p. 72) il segno di una caduta ideologica nel senso che tali significati non sono motivati scientificamente. Spetterà allora alle pratiche strutturalistiche, mediate dal metodo dell'antropologia strutturale di Lèvi-Strauss, il compito di stabilire un corretto rapporto di analisi delle strutture e sovrastrutture ieologiche. La soluzione

scientifica dell'ideologia non è tuttavia esente da rilievi critici. Il criterio di scientificità varia considerevolmente da autore ad autore, e in genere un simile criterio rivela un desiderio di censura epistemologica che spesso è motivato da un'intenzione ideologica.

Così dall'ideologia non si esce nemmeno con accomodamenti tecnici e sociologici che rivelano il desiderio di colmare con la strumentalità lo spaesamento veritativo. Occorre allora ripensare la filosofia come uscita definitiva dal mondo dell'ideologia ed entrare con coraggio in quel pensiero rivelativo (L. PAREYSON, *Filosofia e ideologia*, in: «Filosofia», XVIII, 1967, II), che si oppone all'espressività storicistica del pensiero ideologico. Ma se lo spaesamento veritativo è un'aspetto del male radicale e se quindi il male esige una radicalità di rimedio che va oltre la stessa forza della ragione, anche l'amore intellettuale sembra non bastare; e anche la figura della verità come *Alètheia* non soddisfa. Di fronte alla totalizzazione palingenetica nelle figure della rivelazione e della testimonianza sembra più adeguato un concetto di verità come incremento proletico e come evento-forza, più vicino al senso ebraico-cristiano che a quello greco.

BIBLIOGRAFIA

Fonti per i rispettivi paragrafi

1/

DESTUTT DE TRACY, *Éléments d'Idéologie*, in: *Oeuvres complètes*, vol. I, Bruxelles 1826; E. CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterdam 1746; trad. it., Torino 1960; R. DE CHATEAUBRIAND, *Génie du Christianisme*, Paris 1966; P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia*, Bologna 1837; A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, in: *Opere Complete*, a cura di E. CASTELLI, Roma 1934; H. HEINE, *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, in: *La Germania*, a cura di P. CHIARINI, Bari 1972.

2/

MARX-ENGELS, *Opere complete*, vol. III, vol. V, Roma 1976, 1972; K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1957; ID., *Storia delle dottrine economiche*, Torino 1954.

3/

F. NIETZSCHE, *Opere*, vol. VI/2/3/4, vol. VIII/2/3, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, Milano 1971; M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, *Il detto di Anassimandro*, in: *Sentieri interrotti* (*Holzwege*), trad. it. di P. CHIODI, Firenze 1968.

4/

K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, New York 1953; trad. it. *Ideologia e utopia*, Bologna 1972[5] a cura di A. SANTUCCI; L. ALTHUSSER, *Lire Le Capital*, in: AA. VV., *Lire Le Capital*, Paris 1965; trad. it. in: L. ALTHUSSER-E. BALIBAR, *Leggere il Capitale*, Milano 1968; L. ALTHUSSER, *Philosophie et philosophie des savants*, trad. it. *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, Bari 1976; L. SEBAG, *Marxisme et structuralisme*, Paris 1964; trad. it. *Marxismo e strutturalismo* Milano 1972; L. PAREYSON, *Filosofia e ideologia*, in: «Filosofia» XVIII, 1967, II, 219-240.

Saggi per i rispettivi paragrafi

1/

I. MANCINI, *Teologia, Ideologia, Utopia*, Brescia 1974, S. MORAVIA, *Il pensiero degli idéologues*, Firenze 1975; I. MANCINI, *Linguaggio e salvezza*, Milano 1964; *Antologia metafisica*, Brescia 1969; *Il giovane Rosmini*, Urbino 1963.

2/

I. MANCINI, *Teologia, Ideologia, Utopia*, *o. c.*; H. BARTH, *Verità e ideologia*, Bologna 1971; L. PARINETTO, *Introduzione* a: K. MARX, *Sulla religione*, Milano 1971; C. WACKENHEIM, *La faillite de la religion d'après Marx*, Paris 1963; M. DOBB, *Introduzione* a: *Per la critica dell'economia politica*, *o. c.*; I. MANCINI, *Con quale comunismo*, Vicenza 1976.

3/

I. MANCINI, *Teologia, Ideologia, Utopia*, *o. c.*; K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1941, trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Torino 1949; H. BARTH, *o. c.*; K. SCHLECHTA, *Werke in drei Bänden*, vol. III, München 1956; K. JASPERS, *Nietzsche und Christentum*, Berlin 1947, München 1963[3], E. BENZ, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums*, Stuttgart 1938; G. VATTIMO, *Ipotesi su Nietzsche*, Torino 1967; I. MANCINI, *Filosofi esistenzialisti*, Urbino 1964.

4/

I. MANCINI, *Teologia, Ideologia, Utopia*, *o. c.*; M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956[4] trad. it. di P. ROSSI, *Economia e società*; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, 1951[2]; trad. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, introduzione di P. ROSSI, Torino 1958; G. BACHELARD, *La ragione scientifica*, a cura di G. SERTOLI, Verona 1974; AA. VV., *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris 1968, trad. it. *Che cos'è lo strutturalismo, Linguistica. Poetica. Antropologia. Psicanalisi. Filosofia*, Milano 1971; AA. VV., *Filosofia e ideologia*, Brescia 1967.

IMMAGINE

GIUSEPPE BARBAGLIO

I/ I DATI DELL'AT. - II/ LA TEOLOGIA PAOLINA. - III/ LINEE INTERPRETATIVE DELLA TRADIZIONE PATRISTICA E DELLA TEOLOGIA MEDIOEVALE. - IV/ SVILUPPI NELLA TEOLOGIA MODERNA. V/ NEL VATICANO II.

Non si può mettere in dubbio che la formula «uomo immagine di Dio» sia suggestiva. La sua forza evocatrice non è certo piccola. Purtroppo però non appare chiaro che cosa essa significhi esattamente. Il testo biblico della Genesi, che l'ha introdotta nella storia del popolo d'Israele, non trova gli esegeti concordi a spiegarla. Gli orientamenti poi della tradizione patristica e teologica dei secoli passati non si presentano con caratteri di uniformità.

A prima vista, inoltre, sembrerebbe che la teologia abbia in questo dato scritturistico un ricco punto di partenza per elaborare una riflessione antropologica ispirata alla parola di Dio e feconda per la penetrazione del mistero dell'uomo. Di fatto però si riconosce che è mancata e manca tuttora una presentazione teologica generale. Con qualche eccezione di rilievo, che nei tempi moderni prende i nomi di Brunner e soprattutto di Barth (cfr. L. SCHEFFCZYK, *Stand und Aufgaben der Imago-Dei-Theologie,* in: MüTZ 20, 1969, 1-28).

Oltre all'interesse antropologico l'espressione biblica nel NT tradisce valenze chiaramente cristologiche e soteriologiche. Per Paolo la vera immagine di Dio è Gesù Cristo morto e risorto e la vocazione del Padre chiama tutti gli uomini a costruirsi a immagine del suo Figlio incarnato. La prospettiva statica propria dello AT, secondo cui per creazione ogni uomo è immagine di Dio, viene doppiata nel NT da un orientamento di pensiero di carattere storico-salvifico: l'uomo sta sotto il segno di un futuro di grazia che è per lui promessa di realizzazione a immagine di Cristo, per poter raggiungere così il suo vero essere, nascosto ora ma rivelato nel giorno ultimo, di immagine di Dio. La Bibbia presenta di fatto due affermazioni solo apparentemente contrastanti: ogni uomo è immagine di Dio; l'uomo è chiamato a diventare immagine di Dio in Cristo. La prima si pone sul piano dell'essere universalmente ed eternamente valido, sul terreno del divenire storico-salvifico la seconda o ancor meglio in prospettiva escatologica. Dietro la prima sta l'atto creativo di Dio che dà origine all'uomo, a fondamento della seconda c'è la presenza di Gesù centro del progetto salvifico del Padre. Quella fonda la dignità non profanabile di ogni uomo, questa appella tutti a un cammino di responsabile risposta di fede alla vocazione cristiana. Il rispetto e il riconoscimento per ciò che l'uomo è si coniugano con la fiduciosa attesa e la ferma speranza per ciò che noi saremo secondo il disegno del Padre.

Nella presentazione della «voce» precederà lo studio dei dati offerto dalla Bibbia. Un cenno poi agli orientamenti della tradizione patristica e della teologia scolastica. S'impone quindi l'esposizione del pensiero assai originale di Barth e dell'interpretazione brillante di Brunner: i due sono tra i moderni i più significativi teologi che hanno riservato al tema biblico grande attenzione. Non mancherà infine il richiamo ai testi conciliari del Vaticano II, che ha ripreso il dato scritturistico in modo non occasionale.

I/ I DATI DELL'AT

Si deve subito notare che i testi che ne parlano sono rarissimi. Nell'ambito delle tradizioni antiche d'Israele possiamo citare soltanto Gn 1, 26-27; 5, 1; 9, 6. E sono tutti passi appartenenti al codice sacerdotale (P). Nella letteratura recente poi si aggiungono altre due testimonianze, Sir 17 e Sap 2. È tutto e indubbiamente è poco. Se ne deduce che l'AT non ha attribuito molta importanza al tema. Enunciato all'inizio della storia sacerdotale in contesto creazionistico, non ha trovato seguito né sviluppo. La ripresa operata dalla corrente sapienziale, anch'essa di lieve entità, s'inquadra poi in altri contesti culturali. Von Rad dice che «l'idea dell'uomo "immagine di Dio" rappresenta soltanto un *theologoumenon* marginale, ma resta pur sempre significativo che la religione veterotestamentaria sia giunta ad esso, cioè al punto in cui doveva necessariamente affacciarsi sul mistero dell'origine dell'uomo» (in: GLNT, III, Brescia 1967, col. 165). Dunque il ritmo della rivelazione dell'AT non giustifica l'assunzione di questo dato come centrale in un'esposizione teologica del mistero dell'uomo.

1/ Testimonianza della tradizione sacerdotale

In ogni modo, benché quantitativamente irrilevante, resta pur sempre un termine di riferimento non trascurabile, Anzi all'interno del racconto sacerdotale della creazione appare quale determinativo importante della creazione dell'uomo; ed è risaputo che questa costituisce il punto culminante del brano letterario di Gn 1. «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra". Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1, 26-27). «Facciamo...»: si tratta di un plurale deliberativo, per cui Dio decide tra sé e sé la creazione dell'uomo. È questo un elemento nuovo nella serie stereotipa dei comandi divini che efficacemente chiamano all'essere la luce, il firmamento, la terra e i mari, il sole e la luna, gli uccelli, i pesci e gli animali terrestri. L'uomo è vertice dell'azione creatrice e della piramide degli esseri creati. Anche letterariamente ciò deve apparire. Di qui la deliberazione di Jahvé. «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza»: la discussione esegetica si fa qui animata, senza peraltro giungere a conclusioni ferme e capaci di riscuotere largo consenso. Né gli studi filologici, né il richiamo erudito ai paralleli delle letterature extrabibliche sono bastati ad evitare il pullulare di opinioni diverse (cfr. al proposito il lungo elenco e la critica serrata in C. WESTERMANN, *Genesis*, vol. I, Neukirchen 1974, pp. 203-218). Chi fa appello alla natura spirituale dell'uomo, vedendo in questa la somiglianza con Dio e chi, al contrario, indica nel corpo umano, esattamente nella sua figura eretta, il termine di confronto. In realtà, la prospettiva antropologica della Bibbia, che vede nell'uomo un'unità profonda e totalizzante, dovrebbe escludere ogni tentativo in tale direzione tendenzialmente dualistica. Tutto l'uomo è stato creato a immagine divina. Ciò ammesso, alcuni esegeti trovano nel dominio regale dell'uomo sugli animali, affermato subito dopo dal testo biblico, la ragione del suo essere immagine di Dio. Ma non si accorgono che si tratta piuttosto di una conseguenza. Altri fanno riferimento ad un dato presente nella cultura dell'antico medio oriente, secondo cui il re era considerato immagine del Dio in quanto suo rappresentante presso il popolo. Analogamente — dicono — secondo la Genesi l'uomo è stato creato come rappresentante della signoria divina sulla terra. Ma è facile obiettare che la analogia risulta per nulla stringente: il concetto di rappresentanza suppone un individuo che eserciti funzioni rappresentative presso una moltitudine. Ora il testo biblico dichiara che immagine di Dio è l'uomo, ogni uomo. Un vasto filone interpretativo, ancora, crede di poter spiegare l'enigma scorgendovi l'affermazione, peraltro incontrovertibile, della dialogicità dell'esistenza umana di fronte a Dio, di cui l'uomo è interlocutore personale e *partner* di rapporti profondi. Sorprende, infine, la recentissima ipotesi di Westermann, secondo cui l'espressione «a nostra immagine, a nostra somiglianza» non starebbe a qualificare l'essere dell'uomo, bensì l'atto creativo di Dio; per cui sarebbe illusorio cercarvi affannosamente un significato antropologico (cfr. *o.c.*, pp. 214 ss.).

Tirando le somme, mi sembra che ci si debba limitare a mettere in evidenza elementi sicuri, ma anche abbastanza generici, abbandonando — almeno per ora — la pretesa di offrire una spiegazione esaustiva. Già dalla struttura del racconto emerge l'evidenziazione del salto di qualità che separa l'uomo da tutte le altre opere create da Dio. Ora il fondamento di questa superiorità consiste nella vicinanza dell'uomo al Creatore del mondo e al suo Creatore, nella somiglianza che qualifica creatura umana e Creatore. È appunto ciò che vuole dire il nostro passo. Naturalmente le distanze sono salvate, ma l'autore intende qui sottolineare la similitudine. In concreto definisce l'uomo la copia di Dio, una copia somigliante e fedele. Possiamo fare nostra la conclusione dello studio di Soggin: «Sembra dunque legittimo affermare, sulla scorta di quanto esposto finora, che la dottrina biblica dell'*imago Dei* si lascia circoscrivere con la seguente equazione: l'uomo sta a Dio come la copia sta all'originale» (J. A. SOGGIN «*Ad immagine e somiglianza di Dio*», in: AA. VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975, p. 77).

D'altra parte il testo biblico evidenzia anche la relatività dell'uomo a Dio, la sua inconsistenza radicale, fino al non-essere, al di fuori del rapporto ontologico con il Creatore. Egli è e resta creatura. Anzi la grandezza gli deriva proprio dal legame creaturale con il Signore. Perciò eventuali sogni di affermazione di autonomia totale non possono che essere valutati come reali alienazioni, perché illusorie pretese di onnipotenza irraggiungibile. La copia non può

negare l'originale senza negare se stessa, o, se si vuole restare pedissequamente fedeli al senso del termine ebraico *selem*, la statua dice sempre e invariabilmente riferimento a colui che rappresenta e riproduce.

Dipendente dunque da Dio nell'essere ed esigitivamente nella volontà, ma in rapporto al mondo creato l'uomo, proprio perché immagine non sfuocata, ma somigliante del Creatore, si trova collocato in posizione di dominio: «... e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (Gn 1, 26). Il testo biblico menziona espressamente solo gli animali, ma indubbiamente non intende fare eccezioni né stabilire limiti. La tradizione sacerdotale non vuole certo escludere le altre realtà terrestri dalla signoria dell'uomo. Soltanto che i verbi usati «dominare» e «sottomettere» (vedi anche il v. 28) propriamente valgono nei confronti dei viventi. L'estensione illimitata che noi leggiamo nel testo appare legittima se riflettiamo che nel più è contenuto il meno: il dominio umano sul mondo animale, che in culture primitive appariva il grande avversario dell'uomo, a maggior ragione vale sul mondo inanimato. I filologi poi hanno annotato che il verbo ebraico *radah* (sottomettere) dice riferimento al dominio regale. L'ideologia orientale del sovrano assoluto traspare qui chiaramente. L'uomo è costituito dal Creatore signore indiscusso del mondo. Dio consegna la terra alla sua immagine creata perché ne prenda possesso da re. Dunque il tema biblico dell'uomo immagine di Dio fonda e motiva teologicamente il senso del rapporto uomo-mondo e dà forma alla vocazione divina del genere umano perché trasformi la terra a sua immagine e giunga ad umanizzare la natura. La terra appartiene all'uomo come campo della sua signoria. Ogni divinizzazione del mondo si trova così sbarrata la strada. Esso esiste per l'uomo, a suo servizio.

Non deve poi sfuggire all'attenzione una particolarità significativa del brano biblico: l'uomo immagine divina e signore del mondo è espressamente specificato come maschio e femmina: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (v. 27). L'affermazione risulta tutt'altro che scontata in un contesto culturale dominato dalla figura maschile. L'autore sacerdotale va controcorrente: uomo e donna sono collocati su piede di parità; per quanto riguarda i fondamentali rapporti con Dio e con il mondo non c'è differenza tra loro. Al contrario i miti orientali della creazione ignoravano del tutto la presenza della donna nel processo di origine dell'umanità. Ma ancor più la precisazione del racconto genesiaco intende sottolineare che non si dà umanità al di fuori della bipolarità sessuale di maschio e femmina. Westermann afferma a ragione: «L'uomo è qui visto come un essere comunitario» (*o.c.*, p. 221). È questo un elemento biblico che Barth accentuerà, ma andando probabilmente al di là dell'intenzionalità del brano scritturistico.

Von Rad poi giustamente dice che immagine di Dio l'uomo resta anche dopo il peccato: «La fonte sacerdotale mette anzi esplicitamente in risalto — come abbiam visto — il fatto che la somiglianza tra Adamo e Jahvé si è trasmessa a Seth» (*o.c.*, p. 171). L'esegeta si riferisce a Gn 5, 3: «Adamo aveva centotrenta anni quando generò a sua immagine e a sua somiglianza un figlio e lo chiamò Set». L'originale somiglianza dell'uomo con Dio è un dato di natura e perciò non può andare perduto. Inalienabile per diritto di creazione, questa qualifica essenziale dell'uomo fonda radicalmente il dovere morale di esclusione di ogni attentato alla sua vita. È quanto afferma Gn 9, 6: «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché a immagine di Dio egli ha fatto l'uomo». La formulazione dell'interdetto ne manifesta il carattere arcaico e rimanda ai primissimi tempi dell'esistenza del popolo israelitico che presto percepì l'inviolabilità della vita umana. Il codice sacerdotale vi ha aggiunto la motivazione teologica: l'intangibilità di Dio si ripercuote sulla sua copia vivente che è l'uomo. L'omicidio ha carattere sacrilego e empio. La violenza distruggitrice significa profanazione della somiglianza divina che ogni uomo è per natura. Sulla stessa direttrice etica si porrà anche la lettera di Giacomo: «... la lingua nessun uomo la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale. Con essa benediciamo il Signore e Padre e con essa malediciamo gli uomini fatti a somiglianza di Dio. È dalla stessa bocca che esce benedizione e maledizione. Non dev'essere così, fratelli miei» (3, 8-10).

A commento di Gn 1, 26-27 si suole citare un passo del salmo 8: «Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli esseri divini, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi; tutti i greggi e gli

armenti, tutte le bestie della campagna; gli uccelli del cielo e i pesci del mare, che percorrono le vie del mare» (vv. 4 - 9). Non vi ricorre certo la formula della Genesi, ma è pur vero che il salmista vi celebra la maestosa grandezza dell'uomo per creazione e il suo dominio sul mondo, che sono due aspetti significativi espressi dalla qualifica di immagine, sostituita qui da «gloria» e «onore». Né vi manca l'idea di una vicinanza stretta con il mondo degli esseri divini. Si noti però la differenza rilevante con Gn 1, dove è Jahvé il termine di confronto e non gli *Elohîm*.

2/ La letteratura sapienziale

Resta da chiarire il significato dei due testi sapienziali menzionati sopra. Sembra che Sir 17, 1-4 ripeta semplicemente le tradizioni antiche: «Il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa tornare di nuovo. Egli assegnò agli uomini giorni contati e un tempo fissato, diede loro il dominio di quanto è sulla terra. Secondo la sua natura li rivestì di forza, e a sua immagine li formò. Egli infuse in ogni essere vivente il timore dell'uomo, perché l'uomo dominasse sulle bestie e sugli uccelli». Da una parte la sottolineatura della caducità umana, ispirata alla tradizione jahvista del c. 2 della Genesi, dall'altra l'evidenziazione della grandezza regale dell'uomo, che richiama il tema dell'immagine proprio del codice sacerdotale. Il libro della Sapienza invece si mostra più originale: «Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria eternità [questa lezione testuale è preferibile a quella che invece di "eternità" ha "natura"]. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono» (2, 23-24). Infatti appare subito che il motivo della immagine viene spiegato nel senso dell'immortalità, il che francamente era molto remoto dalla prospettiva della tradizione sacerdotale di Gn 1. Ma ancor più significativo è che l'autore del libro della Sapienza arriva ad ammettere l'ammissibilità e la perdita di questa qualifica, quando afferma che la morte — qui intesa in senso non puramente biologico, ma anche spirituale — ha fatto il suo ingresso nel mondo per opera di Satana e che ne fanno triste esperienza gli uomini succubi dell'influsso diabolico. Essere immagine da connotazione naturale dell'uomo tende a diventare elemento storico, legato alle scelte di fedeltà o meno dell'uomo. Si collega così antiteticamente con la realtà del peccato, che ne opera la perdita. Sorge allora l'interrogativo come l'uomo peccatore potrà recuperare l'immagine divina. Il libro della Sapienza, cronologicamente vicino al NT, introduce in questo modo alla riflessione teologica di Paolo.

II/ LA TEOLOGIA PAOLINA

Indubbiamente una grande svolta di pensiero si è operata nel passaggio dall'AT al NT. Il merito va riconosciuto all'apostolo Paolo che, sulla scorta della tradizione della chiesa primitiva (cfr. l'inno della lettera ai Colossesi), ha interpretato il motivo della immagine in senso decisamente cristologico. In realtà gli deve essere stato facile, partendo dalla concezione di Cristo come nuovo Adamo (cfr. Rm 5, 12-21), concludendo che Gesù è la vera e autentica immagine di Dio. La seconda affermazione di base di Paolo, secondo cui gli uomini si possono costruire a immagine di Dio entrando in comunione con Cristo, costituisce solo la logica conseguenza della precedente.

Prima di studiare più da vicino questa espressa svolta cristologica del tema dell'immagine, mi sembra non privo di significato mostrare una «spia» indicativa come la fede in Cristo abbia operato in senso fortemente reinterpretativo dei dati veterotestamentari. Si è citato sopra il salmo 8, in qualche modo connesso con il nostro argomento. Ora è sintomatico che nel *corpus* paolino siano applicate a Cristo le parole del salmista denotanti la signoria dell'uomo sul cosmo. La vittoria finale di Gesù contro le forze del male e della morte trova illustrazione nella citazione del salmo 8: «Poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza. Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi» (1 Cor 15, 24-27). Il caso di Ef 1, 22. Eb 2, 5-9 sviluppa ancor più la rilettura cristologica del passo veterotestamentario, applicandolo a Gesù morto e risorto e accentuando il processo dialettico di abbassamento e innalzamento di Cristo.

1/ Cristo immagine del Padre

Il testo più famoso è senz'altro Col 1, 15-17: «Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e

quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui». Si tratta della prima *volée* del dittico di un inno cristologico ritenuto prepaolino. L'affermazione centrale sottolinea il fondamentale rapporto che lega Gesù all'universo: tutto è stato creato *in* lui, *mediante* lui e *per* lui. Ed è appunto questo il contenuto dei due titoli posti all'inizio: egli è l'immagine del Dio invisibile e il primogenito di ogni creatura. Come conseguenza se ne afferma la preesistenza e superiorità rispetto al creato e si prolunga il motivo creazionistico aggiungendo che tutto trova in lui la sua attuale consistenza. Due punti sono qui da chiarire accuratamente. Innanzitutto il soggetto in questione è senz'altro Gesù di Nazaret morto e risorto. Appellarsi alla distinzione tra il Gesù storico e il Verbo divino, attribuendo a quest'ultimo la qualifica di immagine divina e quanto l'inno dice della funzione mediatrice di Cristo nella creazione del mondo, non rende giustizia al testo biblico. Il canto di lode vuole esaltare il primato cosmico («primogenito di ogni creatura») e soteriologico («primogenito tra i morti» del v. 18) di Gesù visto nella sua unità personale. Di lui dunque vale la definizione «immagine del Dio invisibile». Che cosa vuol dire esattamente? È il secondo problema. L'invisibilità divina, da intendersi in senso largo come inaccessibilità all'uomo, era un *topos* costante nella tradizione biblica. Ancora S. Giovanni afferma: «Dio nessuno l'ha visto mai» (1, 18 a). Anche il nostro inno suppone come ovvio questo dato. Intende allora dire che in Gesù di Nazaret Dio si è manifestato, si è reso visibile. Il mondo concettuale a cui si riferisce è quello della rivelazione. Non diversamente dal IV vangelo che così continua nel passo appena citato: «... proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (1, 18 b). Cristo può essere definito il riflesso visibile per noi di Dio stesso. E questo non in base ad una vaga e sbiadita somiglianza, ma per una radicale riproduzione della realtà divina. Kittel dice molto bene: «l'accento batte sull'identità perfetta tra l'*eikôn* e il prototipo» (in: GLNT III, Brescia 1967, col. 179). L'espressione dunque tende ad evidenziare la dimensione divina di Gesù e la conseguente sua prerogativa di rivelatore definitivo e perfetto di Dio. Si aggiunga che Paolo nel contesto immediatamente precedente parla di Gesù quale Figlio di Dio: «È lui infatti che ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel regno del suo diletto Figlio per opera del quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati» (Col 1, 13-14).

Sono significati che vanno ben oltre quello espresso nella formula del libro della Genesi. Con probabilità si deve fare i conti con lo sfondo culturale rappresentato dalla speculazione giudaica circa la sapienza, condotta in ambiente ellenistico. Basti citare qui alcune espressioni: «È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà» (Sap 7, 26); «Tutto ciò che è nascosto e ciò che è palese io lo so, perché mi ha istruito la sapienza, artefice di tutte le cose» (Sap 7, 21); «Se la ricchezza è un bene desiderabile in vita, quale ricchezza è più grande della sapienza, la quale tutto produce?» (Sap 8, 5). Il mistero di Cristo è stato interpretato, alla luce di questa riflessione sapienziale, come Figlio di Dio, mediatore della creazione e della rivelazione del Padre. Sia pure al di fuori del termine «immagine» anche Eb 1, 1-3 si pone nella stessa scia: «Dio... in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo. Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli».

Un altro punto di riferimento chiaro per spiegare il significato di immagine attribuita a Cristo appare in 2 Cor 4, 4, dove Paolo afferma come gli increduli, accecati da Satana, siano incapaci di vedere «risplendere il vangelo della gloria di Cristo, che è l'immagine di Dio». Poco oltre l'apostolo afferma che la gloria di Dio risplende sul volto di Gesù (v. 6). Il parallelismo tra immagine e gloria è stretto. Per questo si può vedere anche 1 Cor 11, 7. Paolo intende dire che in Gesù è presente e risplende la realtà maestosa di Dio. Se in Gn 1 il termine «immagine» serviva a sottolineare la vicinanza dell'uomo al suo Creatore, pur salvaguardandone le distanze, in Paolo esso evidenzia che nel caso di Cristo ogni distanza è stata annullata e la sua vicinanza con Dio è quella propria del Figlio avvolto dallo stesso splendore del Padre.

In conclusione, si vuole significare la divinità di Cristo e il suo rapporto costitutivo con il Padre. Per questo egli è il mediatore della creazione del mondo e il rivelatore ultimo.

2/ Noi a immagine di Cristo

Al versante cristologico corrisponde il versante soteriologico della teologia paolina dell'immagine. Un famoso testo della lettera ai Romani manifesta in questi termini il progetto salvifico di Dio: «Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché sia il primogenito tra molti fratelli» (8, 29). Al centro sta il Figlio, in comunione con lui l'umanità nuova. Questa è chiamata a partecipare dell'essere filiale di Cristo per costituire così il corpo dei figli di Dio: «figli nel Figlio». La prospettiva risulta escatologica, come appare dal versetto che segue: «quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati». Il senso della storia della salvezza mira a questo traguardo ultimo di «metamorfosi» per grazia degli uomini che aderiscono totalmente a Cristo prototipo della nuova umanità.

In 1 Cor 15 questa intuizione teologica trova sviluppi interessanti. L'apostolo erige una contrapposizione netta tra il primo uomo (Adamo) e Cristo nuovo Adamo dei tempi escatologici (vv. 45 - 49). «Essere vivente di vita naturale» e «Spirito donatore di vita soprannaturale», «uomo psichico» e «uomo spirituale», «il terrestre» e «il celeste»: questi i rispettivi contrassegni. Non si tratta però di due persone private. Al contrario il loro confronto antitetico poggia pur sempre su un'analogia di fondo: l'uno e l'altro hanno in comune di essere principio fontale di umanità secondo una logica di stretta solidarietà. La vecchia umanità collegata con Adamo ne ha riprodotto la fisionomia di peccato e di morte (cfr. Rm 5, 12-21). La nuova umanità collegata con Cristo ne riprodurrà l'immagine di risorto: «Quale è l'uomo terrestre, così sono i terrestri; ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo terrestre, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (vv. 48 - 49).

La prospettiva escatologica dei testi suddetti non deve però essere intesa come se Paolo confinasse nel futuro ultimo la realizzazione del processo di conformazione dei credenti a Cristo. Infatti in 2 Cor 3, 18 l'apostolo parla al presente della «metamorfosi» dei cristiani che contemplando la gloria del Signore Gesù, si trasformano nella sua immagine gloriosa. Si tratta dunque di una realtà in atto insita nell'esperienza di fede, vista qui come uno sguardo penetrante che contemplativamente vede in Gesù la presenza dello splendore divino.

Sulla stessa linea si colloca Col 3, 9-10: «Non mentitevi gli uni gli altri. Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova per una piena conoscenza ad immagine del suo Creatore». Non si può non fare riferimento al passo parallelo di Ef 4, 22-24: «... dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici e dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera». L'antitesi tra uomo vecchio e uomo nuovo domina qui il pensiero di Paolo (cfr. B. REY, *Crées dans le Christ Jésus.* La création nouvelle selon saint Paul, Paris 1966). L'esistenza cristiana sta tutta nella trasformazione profonda del credente che da uomo vecchio, dominato dalle forze del peccato e della morte, diventa uomo nuovo. Questo in realtà è Gesù Cristo, il vero uomo creato da Dio e collocato nel giardino in una situazione di comunione con sé. L'Adamo della Genesi era solo una «figura di colui che doveva venire» (Rm 5, 14). I credenti diventano così uomini nuovi per profonda partecipazione battesimale all'essere di Cristo, Figlio di Dio morto e risorto (cfr. Rm 6, 1 ss.). Il risultato ultimo è che per solidarietà con Gesù l'uomo giunge e realizzarsi come autentica immagine di Dio.

Tra le due lettere della prigionia però si nota una differenza di peso: il rinnovamento del credente che si trasforma a immagine di Cristo, e conseguentemente a immagine di Dio, in Colossesi è presentato come fatto compiuto, mentre in Efesini è oggetto di esortazione. L'interrogativo risulta scontato: la «metamorfosi» è realtà posseduta o ideale da perseguire? Se poi ricordiamo la prospettiva escatologica di Rm 8, 29-30 e di 1 Cor 15, 49 il disagio aumenta: l'essere immagine di Cristo e ultimamente di Dio appartiene alla storia o al mondo della risurrezione? Simili dilemmi però non hanno di fatto ragion d'essere nella teologia paolina. Per l'apostolo, infatti, proprio ciò che è dono e grazia deve diventare oggetto d'impegno. Alla novità nell'ambito dell'essere deve far riscontro la novità nell'ambito operativo. Dall'indicativo all'imperativo è un passaggio logico nel pensiero teologico di Paolo. E d'altra parte non si può neppure separare troppo drasticamente tra ciò che è storico e quello che è escatologico. Il compimento ultimo si anticipa realmente, anche se parzialmente, nell'espe-

rienza storica di fede e amore dei credenti. Essere a immagine di Cristo e di Dio è nello stesso tempo attesa ed esperienza presente, dono accolto e impegno responsabile. Non si può qualificare né possesso pacifico né vuota speranza. Si tratta di un cammino, a cui la grazia di Dio ci ha introdotti, nel quale siamo responsabilizzati a camminare, che ci porterà al traguardo finale perché il Signore è fedele.
In conclusione, per Paolo la deliberazione di Dio di creare l'uomo a sua immagine e somiglianza (Gn 1, 26-27) giunge pertanto a compimento attraverso il passaggio obbligato di Cristo, il prototipo perfetto della nuova umanità che, credendo e amando, si unisce a lui sulla base di una solidarietà non naturalistica, ma esistenziale, e così rinnega il suo passato di rifiuto del Creatore e di schiavitù sotto il dominio del peccato e della morte (cfr. Rm 5, 12-21).

III/ LINEE INTERPRETATIVE DELLA TRADIZIONE PATRISTICA E DELLA TEOLOGIA MEDIOEVALE

Il nostro tema è stato fatto oggetto di riflessioni e speculazioni approfondite e vaste in campo patristico. Qui è giocoforza indicare soltanto gli orientamenti più significativi (per un approfondimento vedi DSpir VI, coll. 812-822 per la patristica greca, VII, coll. 1406-1425 per la patristica latina). Mi sembra che siano da prendere in considerazione le risposte soprattutto a due interrogativi: primo, in che consiste per l'uomo essere immagine di Dio? Secondo, visione statica o prospettiva dinamica del dato biblico? Luogo comune nella patristica fu di distinguere tra immagine (*eikôn-imago*) e somiglianza (*homoiôsis-similitudo*); l'uomo è qualificato dalla prima nell'ordine naturale, nell'ordine soprannaturale dalla seconda. In altre parole, nella sua natura, soprattutto nella sua anima, è immagine di Dio, mentre è a somiglianza divina per partecipazione soprannaturale alla vita di Dio. La distinzione esegeticamente appare certo artificiale, ma è indubbio che sia servita ai padri per cogliere in modo unitario il messaggio biblico dell'AT e del NT. A parte poi che l'influsso platonico li abbia condotti a privilegiare la dimensione spirituale dell'uomo come immagine divina.
Nel secondo problema invece s'incontra un duplice orientamento. L'uno, di cui è alfiere Ireneo, concentra l'attenzione sul cammino storico-salvifico scandito dalle vicende dell'immagine: posseduta dall'uomo nella creazione, corrotta dal peccato, viene restaurata per opera di Cristo e giunge alla sua perfetta realizzazione nell'escatologia. L'altro trova la sua espressione più significativa e più prestigiosa in S. Agostino, che scorge nell'anima umana, una per natura e dotata di tre facoltà (*mens-voluntas-amor*, oppure *memoria-intelligentia-voluntas*), un'immagine perfetta della Trinità delle persone divine esistenti in un'unica natura divina. Da notare qui che Ireneo e Agostino sono esponenti di due diversi indirizzi di pensiero caratteristici rispettivamente della tradizione greca e di quella latina.
Nella teologia medioevale continua, senza significative novità, la tradizione patristica, soprattutto l'orientamento agostiniano (cfr. DSpir VII, coll. 1425-1451).
Questo per il significato antropologico di immagine di Dio. L'interpretazione patristica di Cristo «immagine del Dio invisibile» corre invece sulla diversa prospettiva di vedervi definito o il Verbo preesistente (Scuola Alessandrina) o il Verbo incarnato (scuola Antiochena) (per approfondire v. R. GANTALAMESSA, *Cristo immagine di Dio.* Le tradizioni patristiche su Col 1, 15, in: AA. VV., *La cristologia in San Paolo,* Brescia 1976, pp. 269-287).

IV/ SVILUPPI NELLA TEOLOGIA MODERNA

1/ K. Barth

Nel terzo volume della sua monumentale *Dogmatica* il grande teologo compie una serrata esegesi di Gn 1, 26-27 dentro il quadro teologico della creazione vista strettamente collegata con l'alleanza (cfr. *Dogmatique,* III/1, Ginevra 1960, pp. 188 ss.). La sua interpretazione assai originale scorge uno stretto legame tra il «noi» della deliberazione divina a creare («Facciamo...»), l'espressione «a nostra immagine e a nostra somiglianza» e la precisazione che Dio creò l'uomo maschio e femmina. In Jahvé il testo, appunto per mezzo del plurale «facciamo», affermerebbe l'esistenza di un «io» e di un «tu» dialogici. Dice: «Vi è nell'essere e nell'ambito proprio di Dio un *vis-à-vis*: un modo reale, ma armonioso, d'incontrarsi e di trovarsi, un modo d'essere e di agire insieme liberamente, un vero confronto, un rapporto di autentica reciprocità» (*o.c.,* p. 179). E di nuovo: «Notiamo ancora che l'espressio-

ne: "Facciamo l'uomo!" indica una comunità di pensiero e di azione nello stesso essere divino, e non tra Dio e esseri non divini» (*o.c.*, p. 205). Dunque, per Barth, l'uomo fatto a immagine di Dio non può voler dire se non riproduzione della vita di dialogicità esistente nel Creatore. «L'uomo è appunto una ripetizione di questa forma divina di vita, la sua immagine e la sua copia. Lo è in quanto *vis-à-vis* di Dio, in modo che l'incontro che ha luogo in Dio stesso si riproduce e si riflette nella relazione di Dio con l'uomo» (*o.c.*, p. 197). «(Dio) ha voluto l'esistenza di un essere che, senza essere per nulla Dio, cioè essendo del tutto differente da lui, fosse per lui un vero *partner*, con cui poter parlare e legarsi, al quale non fosse estranea la sua vita divina, ma al contrario potesse essere un portatore di questa forma di vita, ripetendola, riflettendola, imitandola» (*Ibidem*). Così infine si spiega che il testo biblico parli di maschio e femmina: gli è che il loro rapporto interpersonale costituisce il modello significativo dell'esistenza umana che, a somiglianza dell'essere dialogico di Dio, consiste nel rapportarsi personalmente a Dio e agli altri. «L'uomo, come Dio, non è solitario. Ma come Dio è uno e il solo nell'ordine divino, così l'essere umano in quanto tale è anch'egli uno e il solo nella sua specie; non è due che nella dualità del suo simile, nella coppia uomo-donna. È così che è l'immagine e il riflesso di Dio» (*o.c.*, p. 198). «La creatura umana non può essere veramente umana davanti a Dio e tra i suoi simili se non essendo uomo in rapporto alla donna, e donna in rapporto all'uomo. La creatura umana esiste solo essendo l'uno o l'altra» (*o.c.*, p. 199). «Il fatto che l'essere umano è stato creato uomo e donna sarà il grande paradigma di tutte le relazioni con Dio come delle relazioni umane tra loro» (*Ibidem*). Per Barth dunque essere immagine di Dio non appartiene al genere delle qualità o dei costitutivi dell'uomo, ma dice riferimento alla sua esistenza come creatura di Dio: «L'immagine di Dio non è una qualità dell'uomo. È dunque vano cercare in quali attributi o comportamenti particolari dell'uomo potrebbe consistere. Non consiste in nulla di ciò che l'uomo è o fa. Ciò che la costituisce è l'esistenza stessa dell'uomo come creatura di Dio» (*o.c.*, p. 197). Si può dire, in conclusione, che per il celebre teologo fondamentale è l'idea di modello ontologico. Dio nella sua dialogicità interna, creando si costituisce prototipo dell'uomo, che ne partecipa l'essere caratterizzato da un *vis-à-vis*, realizzandolo verticalmente nei confronti di Dio e a livello orizzontale di fronte ai suoi simili. Che poi l'esistenza dell'uomo, copia fedele dell'originale divino, sia un confronto tra un «io» e un «tu» appare in modo esemplare nel fatto che si presenta sotto forma di maschio e femmina, cioè di un «io» che si apre e accoglie un «tu». Ci si permetta di citare un'ultima frase di Barth: «Così il *tertium comparationis*, l'analogia tra Dio e l'uomo, è semplicemente l'esistenza compresa come una relazione tra un "io" e un "tu" che si confrontano. Questa esistenza analogica è innanzitutto costitutiva di Dio; e lo è poi anche dell'uomo creato da Dio. Metterla da parte vuol dire sopprimere anche il divino presso Dio e l'umano presso l'uomo» (*o.c.*, pp. 197-198).

Si è detto sopra che Barth ha interpretato il testo della Genesi alla luce della sua tesi dell'inclusione della creazione nella logica dell'alleanza, espressa nella duplice affermazione: la storia dell'alleanza di Dio con l'uomo è lo scopo della creazione; la creazione è essa stessa l'inizio di questa storia (cfr. il par. 41 nel vol. III della sua *Dogmatique*, pp. 43 ss.). Bisogna convenire che il grande teologo ha saputo cogliere esattamente, sviluppandola teologicamente, la prospettiva secondo cui il libro della Genesi — e tutta la Bibbia — ha parlato della creazione (cfr. G. VON RAD, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1961, pp. 136-147; F. FESTORAZZI, *La creazione nella storia della salvezza*, in: ScuolC 90, 1962, 3-27).

Dal punto di vista esegetico si deve dire che egli forza il significato di Gn 1, 26-27, soprattutto nella densità significativa che attribuisce all'annotazione della bipolarità sessuale in cui si realizza concretamente l'uomo. Più discutibile ancora è il suo tentativo di vedere nel «noi» della deliberazione divina la manifestazione di una vita di comunicazione all'interno di Dio stesso, l'esistenza di un «io» e di un «tu» che si confrontano. Restano invece intoccabili, nonostante le riserve di carattere esegetico, da una parte la suggestività e la ricchezza della costruzione teologica barthiana e, d'altra parte, la fecondità della sua accentuazione del *vis-à-vis* interpersonale caratterizzante l'essere di Dio e l'esistenza umana.

2/ E. Brunner

Se Barth ha interpretato l'idea di immagine nel senso della dialogicità e relazionalità dell'uomo, per Brunner la sua ragion d'essere

consiste nella libertà o responsabilità come struttura ontologica umana (cfr. *Dogmatique*, II: *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, Ginevra 1965, pp. 61-75). Egli premette metodologicamente che il punto di partenza delle sue riflessioni non è l'AT, bensì il NT visto nel suo messaggio centrale: «In Gesù Cristo Dio mi incontra come colui che si comunica liberamente a me, come colui che, in quanto è l'amore santo, mi vuole tutto per sé» (*o.c.*, p. 67). Precisa poi che Dio rivelandosi a noi, rivela noi a noi stessi (*Ibidem*). Conclude così: «L'io libero, capace di determinazione personale, fa parte della costituzione dell'uomo, originale e conforme alla creazione» (*o.c.*, p. 68). Il Creatore ha voluto l'uomo come essere capace di risposta amorosa al suo movimento di apertura amorosa verso l'umanità. Si tratta di un «dato innato e immutabile della struttura del suo essere» (*o.c.*, p. 59). Ciò vale non solo del credente, ma di ogni uomo. «*Che* l'uomo debba rispondere, *che* l'uomo sia responsabile, ciò è immutabilmente fissato» (*Ibidem*). È questo aspetto formale dell'uomo che la Bibbia caratterizza precisando nell'AT che è stato creato a immagine di Dio (cfr. *o.c.*, p. 70).

E Brunner distingue accuratamente tra aspetto formale e aspetto materiale dell'essere immagine divina: «L'idea della somiglianza con Dio è indifferente alla coppia antinomica formata dai termini peccato-grazia o peccato-obbedienza, perché designa l'aspetto formale o strutturale dell'uomo e non il suo aspetto materiale» (*Ibidem*). Nel NT invece ci si preoccupa di «*riempire materialmente* questa struttura, cioè che l'uomo dia realmente a Dio *la* risposta che il creatore attende» (*Ibidem*). Più avanti completa il pensiero: «La somiglianza con Dio, nel senso materiale e neotestamentario è identica al fatto di essere-nella-parola-di-Dio [...]. Il nostro vero essere è *extra nos et alienum nobis* (Lutero): è "eccentrico" e "estatico"; l'uomo è autenticamente umano, quando è in Dio» (*o.c.*, p. 71).

La speculazione teologica di Brunner non si rivela lontana dalla interpretazione di Barth. I due teologi soprattutto concordano su un punto base: essere immagine di Dio non si identifica con la sostanza dell'uomo o con una qualità sostanziale, ma consiste in una relazione. La concezione si rivela di carattere dinamico: l'uomo è per creazione un *vis-à-vis* di fronte a Dio e ai suoi simili (Barth), una «permanente capacità di risposta» (BRUNNER, *o.c.*, p. 73). Il personalismo qualifica e specifica indubbiamente la loro interpretazione teologica del dato scritturistico.

D'altra parte però la prospettiva di Brunner appare inficiata da un accentuato carattere privatistico di marca esistenzialistica, mentre l'orizzonte barthiano si apre con decisione sul mondo della comunione dell'uomo con Dio e con i suoi simili. La precomprensione antropologica deve aver giocato non poco. Per questo ci sembra che la teologia dell'immagine di Barth sia più ricca che non quella di Brunner.

V/ NEL VATICANO II

Nella costituzione conciliare *Gaudium et spes* il motivo della immagine ha trovato un'utilizzazione né occasionale né puramente illustrativa. Ricorre infatti nei momenti nodali dei primi tre capitoli del documento come fondamento biblico e rivelato su cui viene costruita la riflessione teologico-pastorale. Nel c. I all'interrogativo: «Ma che cos'è l'uomo?» (n. 12b) la chiesa offre «una risposta che le viene dall'insegnamento della divina Rivelazione» (*Ibidem*) e si richiama espressamente alla Bibbia: «La Sacra Scrittura, infatti, insegna che l'uomo è stato creato "ad immagine di Dio", capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da Lui sopra le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio» (n. 12c). E subito dopo riporta il salmo 8. Si noti che il concilio ha inteso il significato di immagine in chiave dialogica e interpersonalistica come capacità di conoscere e di amare il Creatore.

Sempre nel c. I, più avanti, si afferma che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5, 14) e cioè di Cristo Signore» (n. 22a). E si passa a farne la seguente presentazione: «Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio (Col 1, 15), Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato» (n. 22b). Alla fine si insegna come il cristiano «reso conforme alla immagine del Figlio che è il Primogenito tra molti fratelli» (n. 22d), si rinnova fino al traguardo finale della risurrezione. È facile rilevare che qui il concilio non ha fatto altro che seguire fedelmente la teologia paolina.

Nel c. II intitolato «La comunità degli uomini» il documento conciliare sfrutta ancora il tema dell'immagine per motivare teologicamen-

te la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini: «Avendo tutti gli uomini, dotati di un'anima razionale e creati ad immagine di Dio, la stessa natura e la medesima origine, e poiché, da Cristo redenti, godono della stessa vocazione e del medesimo destino divino, è necessario riconoscere ognor più la fondamentale uguaglianza fra tutti» (n. 29a).
Infine nel c. III: «L'attività umana nell'universo», la testimonianza della Genesi è ancora una volta assunta per interpretare la presenza operativa dell'uomo nel mondo come vocazione divina: «L'uomo, infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene e di governare il mondo nella giustizia e nella santità» (n. 34a).
In conclusione, si può dire che il concilio ha saputo sfruttare molto bene i dati della Bibbia e le valenze significative del motivo scritturistico dell'immagine. Forse ci si poteva attendere una chiarificazione, dal punto di vista teologico, delle due prospettive in cui si presenta il motivo biblico dell'immagine, cioè come determinazione universalmente ed eternamente valida dell'essere dell'uomo (cfr. Gn 1, 26-27; 5, 1; 9, 6) e come realtà di grazia qualificante la storia della salvezza dell'uomo in Cristo (cfr. Paolo). A causa di questa lacuna nasce qualche confusione tra il dato testimoniato nella Genesi e richiamato al n. 12 del documento conciliare e, dall'altra parte, la tematica dell'immagine di Dio «resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato» e restituita per mezzo di Gesù Cristo (cfr. n. 22). Sembra che la messa in guardia di Brunner di non confondere tra aspetto formale e aspetto materiale dell'immagine sia di attualità anche a riguardo della costituzione conciliare *Gaudium et spes.*

BIBLIOGRAFIA

1/ Trattazioni sintetiche

O. SCHILLING, in: «Dizionario di teologia biblica» Brescia 1965, pp. 664-672; S. OTTO, in: «Dizionario teologico» II, Brescia 1967, pp. 56-65; AA. VV., in: DSpir VII/1, Paris 1969, coll. 1401-1472; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1970, pp. 62-73; W. SEIBEL, in: *Mysterium salutis*, II/2, Brescia 1970, pp. 539-554.

2/ Studi esegetici

G. VON RAD, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1961⁶, pp. 44-47; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris 1961, pp. 179-213; F. FESTORAZZI, *L'uomo immagine di Dio.* (Gn 1, 26-27 nel contesto totale della Bibbia), in: «Bibbia e Oriente» 6, 1964, 105-118; G. VON RAD-G. KITTEL, *eikôn*, in: GLNT, III, Brescia 1967, coll. 164-184; F. MAASS, *Adam*, in: GLAT, I, Brescia 1974, coll. 159-186 (spec. 181-182); C. WESTERMANN, *Genesis* («Biblischer Kommentar» 1), I, Neukirchen 1974, pp. 179 ss. (con bibliografia esaustiva); J. A. SOGGIN, «*Ad immagine e somiglianza di Dio*», in: AA. VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee.* Atti del simposio per il XXV dell'A.B.I., Brescia 1975, pp. 75-77; AA. VV., *La cristologia in San Paolo.* Atti della XXIII settimana biblica, Brescia 1976 (è una raccolta di studi circa l'inno dei Colossesi).

3/ Studi teologici

K. BARTH, *Dogmatique*, III/1, Ginevra 1960, pp. 188 ss.; E. BRUNNER, *Dogmatique*, II, Ginevra 1965, pp. 67-75; L. SCHEFFCZYK, *Stand und Aufgaben der Imago-Dei-Theologie*, in: MüTZ 20, 1969, 1-28.

4/ Commento al Vaticano II

Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, in: AA. VV., *La costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1968³, pp. 425-452.

INCARNAZIONE

IGNAZIO SANNA

I/ INCARNAZIONE E MISTERO CRISTIANO. - II/ INCARNAZIONE NEL CONTESTO DELLA STORIA DELLA SALVEZZA. - III/ FORMULAZIONE TEOLOGICA DELL'INCARNAZIONE. - IV/ INCARNAZIONE E ANNUNCIO ODIERNO.

I/ INCARNAZIONE E MISTERO CRISTIANO

Il mistero cristiano è propriamente Dio Uno e Trino, che, nella storia, si comunica alla creatura spirituale finita. Nella concezione paolina, esso designa la deliberazione di Dio, concepita e nascosta sin dai tempi remoti, e resa manifesta nella pienezza dei tempi, di operare la salvezza degli uomini mediante Gesù Cristo (cfr.

G. RICHTER-K. RAHNER, *Geheimnis*, in: «Handbuch Theologischer Grundbegriffe», München 1962, pp. 442-452; C. SPICQ, *Le mystère chrétien*, in: «Les Epîtres Pastorales», Paris 1947, pp. 116-117).

Gesù Cristo, Verbo Incarnato che rivela il Padre (Gv 1, 18; 14, 9) e compie il disegno di Dio (Ef 1, 9), è dunque il centro ed il culmine del mistero cristiano, e dalla sua confessione dipende che la vita, la luce e l'amore siano apparsi concretamente nel nostro mondo (1 Gv 1, 2; 4, 9) e che noi, nella fede e nell'amore, possiamo superare il mondo della morte, della menzogna e dell'odio (1 Gv 5, 4).

La sua mediazione salvifica supera e trascende quella di qualsiasi altra potenza cosmica, perché Lui è il primogenito della creazione (Col 1, 18) ed ha salvato ed unificato l'universo (Col 1, 20) (dimensione *cosmica* del mistero). Gesù Cristo è Capo dell'universo intero, perché è divenuto capo della chiesa. Il suo regno universale lo esercita come capo della chiesa, «che è suo corpo, pienezza di colui che riempie tutto in tutti» (Ef 1, 22-23) (dimensione *ecclesiale* del mistero). Gesù Cristo, infine, è la «sapienza», lo «spirito» che penetra e rinnova ogni cosa (Sap 7, 24-27) ed in cui tutto sussiste. «Per la sua partecipazione all'opera creatrice, Cristo ha fatto dell'universo una unità, un tutto che egli contiene ed avvolge da tutte le parti» (dimensione *pneumatica* del mistero. Cfr. A. FEUILLET, *L'Eglise plerôme du Christ d'après Eph. 1, 23*, in: NRT, 1956, 78).

Il mistero di salvezza di Dio, dunque, è il mistero di Cristo ed il mistero della chiesa. Il messaggio cristiano, nel suo complesso, ha una specifica dimensione cristologica, perché Cristo sarà la pietra angolare nella costruzione dell'uomo nuovo, del nuovo tempio (Ef 2, 11-12). In Cristo, data l'unità e la distinzione fra Dio e mondo esistente nella sua persona, diventa chiaro il rapporto Dio-mondo e la sua essenza autentica di Dio in questo amore che si autocomunica. In Cristo, diventa evidente la più alta dignità e l'ultima essenza dell'uomo, come radicale apertura su Dio, e nello stesso tempo, è data la garanzia ed esperienza storica che questa ordinazione dell'uomo ha raggiunto la sua meta. In Cristo, infine, nella persona del Dio-Uomo, l'amore di Dio e del prossimo raggiungono rispettivamente il destinatario di profondissima unità e l'amore per l'uomo ha la sua più alta dignità (cfr. I. SANNA, *La cristologia antropologica di Karl Rahner*, Roma 1970, pp. 136-137). Noi comprendiamo radicalmente ciò che noi siamo, solo comprendendo che siamo degli esseri che esistono, perché Dio si volle fare uomo e perciò ci volle come gli unici esseri nei quali egli, in quanto uomo, può ritrovare se stesso, amandoci.

II/ INCARNAZIONE NEL CONTESTO DELLA STORIA DELLA SALVEZZA

1/ Incarnazione come entelechia della storia umana in genere

La storia umana è fondamentalmente una storia della grazia, perché essa è coestesa alla volontà salvifica universale di Dio, secondo la quale, la salvezza, in linea di principio, è offerta a tutti gli uomini (1 Tm 2, 4-5; *Lumen Gentium*, 16). Questa entelechia sacra della storia è divenuta manifesta attraverso l'evento dell'incarnazione. L'umanità, conoscendo l'incarnazione, ha conosciuto la formula fondamentale della storia, perché quest'ultima, con Gesù Cristo, ha perso la sua radicale ambiguità ed ha acquistato un definitivo orientamento di salvezza.

Le fasi della storia anteriori all'incarnazione, sono fasi preparatorie di una unica e identica storia della salvezza totale, che in Gesù Cristo raggiunge la sua essenza ed il suo fine. Queste singole fasi non sono delle unità omogenee, compiute in se stesse, indipendenti, in modo che il concetto di storia della salvezza sia inteso come realizzato ripetutamente ed in modo univoco nei singoli periodi. «Sarebbe certamente falso concepire l'unità della storia della salvezza come la ripetizione moltiplicata nel tempo della stessa cosa; infatti il periodo premosaico dei patriarchi, il periodo di Mosè ed il periodo dei re non sono certamente gli stessi periodi e soprattutto non lo sono l'Antico ed il Nuovo Testamento» (cfr. A. DARLAP, *Der Ursprung der Heilsgeschichte aus ihrem Ziel. Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis*, vol. I, Einsiedeln 1965, p. 94).

Esse sono, bensì, delle parti di *una sola* storia della salvezza, che esistono solo nella partecipazione all'unica storia della salvezza, solo nell'ambito del complesso. Questa unità dell'umanità è confermata, elevata e resa definitiva attraverso l'incarnazione del Verbo. Poiché egli è uomo, in forza dell'unione ipostatica, una na-

tura umana è divinizzata anche in se stessa, per la «grazia santificante», che scaturisce necessariamente da questa unione e resa partecipe della comunione immediata con Dio nella visione e nell'immediato amore. Ma poiché quest'uomo Gesù è un membro di quest'unica umanità, essa è chiamata in Lui e attraverso Lui ad un fine soprannaturale.

2/ Incarnazione come vertice della storia della salvezza

Gesù Cristo è il vertice della storia della salvezza, non nel senso di un aumento puramente di grado della precedente storia della salvezza, nel senso del punto più alto di una linea ascendente. Lui è vertice, diciamo così, piuttosto nell'intensità che nell'estensione. Lui è l'oggettivazione storica assoluta ed insuperabile dell'unica volontà salvifica di Dio, che agisce in tutta la storia della salvezza. In Gesù Cristo la storia della salvezza ha raggiunto la sua pienezza intrinseca ed in Lui è anche divenuto manifesto che essa, fin da principio, era ordinata a questo vertice e a questa pienezza.

Ora, la realtà mondano-storica che Dio può assumere in modo definitivo come sua autorivelazione non può essere che l'*uomo*. Infatti una realtà non cosciente, quindi non personale, non può costituire, per sua natura, una cosa insuperabile per Dio che assume. Mentre una realtà spirituale-personale cosciente è, per sua natura, irripetibile. Se, quindi, Dio è diventato uomo, lo è diventato una volta per sempre e non può più abbandonare la natura umana assunta per mezzo dell'unione ipostatica.

L'incarnazione del Verbo di Dio, in base alla sua essenza, è l'evento ultimo ed insuperabile e, perciò, il vertice assoluto della storia della salvezza, di modo che un altro evento salvifico assoluto, in base al quale una storia salvifica possa avere la sua causa, la sua origine, il suo scopo è, a priori, impossibile. Veramente questa radicalità della volontà salvifica di Dio, espressa nell'unione ipostatica, la conosciamo solo dopo che la storia della salvezza ha raggiunto il suo stadio insuperabile. Ma se è vero che la storia della salvezza è potuta entrare nel suo stadio insuperabile solo mediante l'incarnazione di Dio, è vero anche l'inverso, che l'evento Gesù Cristo è il vertice assoluto della storia della salvezza, e quindi anche la sua forma completa.

III/ FORMULAZIONE TEOLOGICA DELL'INCARNAZIONE

1/ Fondamento biblico

Gesù, dunque, è l'ultima e definitiva parola di Dio all'umanità (Eb 1, 1), il mediatore esclusivo della salvezza, l'origine della salvezza presente e il garante di quella futura (At 4, 12; 1 Tm 2, 5). Egli è il vertice della storia della salvezza, cui dà la luce nel passato e nel presente, la sua unità e la sua conclusione (*télos*), perché, attraverso Lui, viene riunita nell'*eschaton*.

Come si venne, ora, alla formulazione teologica dell'evento dell'incarnazione? Nella Sacra Scrittura un primo passo è la comprensione di Gesù mediante lo *schema dei due tempi*, cioè dell'abbassamento e dell'esaltazione, contenuto soprattutto nelle testimonianze neotestamentarie (cfr. Rm 1, 3; 1 Pt 3, 18; 1 Tm 3, 16a). Si tratta di formule primitive di confessione, che contengono le caratteristiche contrapposizioni *sarx* e *pneuma*, e che danno risalto ai due stadi della vita di Cristo, distinti e nel contempo collegati mediante la risurrezione di Gesù.

Secondo questo schema, il Cristo secondo la carne è il Gesù che è nato dal seme di Davide, cioè da Maria, si è manifestato «simile agli uomini» in forma di servo (Fil 2, 7), ed è morto in croce. Il Cristo, secondo lo Spirito, è il Signore esaltato, costituito Figlio di Dio in potenza a partire dalla risurrezione dai morti, il quale, assiso alla destra del Padre, è presente e agisce nella sua chiesa come Spirito. La prospettiva con la quale si coglie Cristo è quella del manifestarsi a noi, più che quella dell'essere in sé. È nella prospettiva del manifestarsi, infatti, che Cristo appare a noi prima come carne, poi come Spirito, non in quella dell'essere, nella quale lo Spirito precede la carne (cfr. R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del NT al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, in: *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, p. 149).

L'accento viene posto sullo *status* di Cristo entrato nella gloria di Dio, senza però, considerarlo uno *status* di preesistenza. Quello, infatti, che era soprattutto importante nell'ambito giudeo-cristiano palestinese era il concetto di missione: solo in quanto sovrano insediato da Dio, Gesù può essere il re messianico nel pieno senso dell'antica profezia, e solo in quanto assiso in trono alla destra di Dio, può rendere fruttuosa la sua morte espiatrice ed effondere nel cosmo i suoi poteri salvifici.

Lo schema dei due tempi, abbassamento-esaltazione, è confermato anche dai sinottici, seppure con sfumature diverse, in modo particolare nel racconto della passione di Marco, in cui, il Figlio dell'Uomo, sofferente ed espiatore (10, 45), giunge alla risurrezione attraverso la morte.

Un secondo passo della formulazione teologica dell'incarnazione è lo *schema della preesistenza*. L'inno a Cristo di Fil 2, 6-11, testimoniando i tre modi di essere di Cristo: la sua preesistenza, il suo *status* terreno e la sua glorificazione postpasquale, è importante, perché descrive per la prima volta la preesistenza. Cristo era «nella forma di Dio», significa concretamente che Cristo possedeva lo *status* della gloria divina e — in antitesi con la forma umana — anche la dignità sovrana divina.

Questo schema è già presente, a livello implicito, nella tradizione sinottica, che appartiene all'ambiente giudaico palestinese e, sostanzialmente, risale a Gesù stesso. I due elementi che, in questa tradizione, implicano il tema della preesistenza sono i temi della Sapienza e del Figlio dell'Uomo (Mc 1, 24; 2, 10; 6, 2; Mt 1, 2-17; 11, 25-30; 23, 34-36; 13, 41-42; 25, 31; Lc 1, 78; 3, 23-38). Va però detto che l'intento delle enunciazioni sinottiche sulla preesistenza non è uniformemente interpretato. Per alcuni, i sinottici parlano della preesistenza come fondamento e garanzia del significato salvifico della missione di Gesù (cfr. K. Rahner - W. Thussing) per altri, i sinottici cercano di esprimere qualcosa che riguarda lo *status* e la natura di Gesù stesso, non semplicemente qualcosa riguardante la sua funzione (R. G. HAMMERTON-KELLY, *Preexistence Wisdom and the Son of Man*, Cambridge 1973, p. 102). Il Conzelmann, poi, sostiene che l'idea della preesistenza è completamente assente dalla cristologia di Luca (H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1960³, p. 173).

Ma è soprattutto in Giovanni che lo schema della preesistenza acquista una importanza decisiva e diventa, accanto all'evento fino allora dominante della croce e del risuscitamento, un momento salvifico determinante. Nello schema abbassamento-esaltazione la preesistenza è soltanto un punto di riferimento della via di Cristo, per comprendere il fatto inaudito del suo «annientamento» e del suo «abbassamento»; in Giovanni essa è il primo momento della storia salvifica di Cristo.

L'intera vita di Cristo è vista ora, unitariamente, come un discendere ed un risalire del Figlio dell'Uomo (3, 13-31; 6, 62), come venuta del «Figlio di Dio» nel mondo, per ritornare di nuovo al Padre (13, 1; 16, 28) e raggiungere nuovamente la gloria primitiva spettantegli già prima della fondazione del mondo (17, 5-24). I due centri di gravità non sono sulla stessa coordinata storico-orizzontale di *sarx-pneuma*, bensì su una verticale di vita eterna e vita incarnata. Nel prologo abbiamo la venuta del *Logos* sulla terra e il v. 14: «ed il Verbo si fece carne», che rappresenta il culmine della presenza storica del verbo, è la formula essenziale della cristologia dell'incarnazione. Il suo parallelo *eskenosen*, al v. 14, sottolinea che l'incarnazione non è compresa come una negazione della dignità preesistente del *Logos*. Il Verbo incarnato rimane il Verbo preesistente (cfr. HAMMERTON-KELLY, *o. c.*, p. 226). Nel discorso di addio del c. 17, abbiamo il ritorno del *Logos* al Padre, a compimento dell'opera di salvezza e di rivelazione.

Il prologo presenta l'incarnazione come il culmine della rivelazione del *Logos*, la cui carriera è tracciata dalla sua assoluta preesistenza, attraverso la sua presenza preincarnata nella creazione e nella storia, fino alla sua finale autorivelazione nella sua carne. L'inno usa il mito giudaico della Sapienza, insieme con l'idea filonica del *Logos* come l'immagine di Dio nell'uomo, per esprimere la carriera del *Logos*. Il discorso di addio presenta la crocifissione come la «glorificazione per mezzo dell'esaltazione» del *Logos* preesistente, il ritorno alla gloria eterna che rende possibile l'accesso universale al *Logos*.

Anche il titolo «Figlio dell'Uomo» è usato, in Giovanni, in coerenza con il suo schema di discesa-ascesa. Tutti i passi sul Figlio dell'Uomo, infatti, si possono ridurre a un denominatore comune e danno insieme la visione caratteristica di Giovanni: il Figlio dell'Uomo è disceso dal cielo e risalirà di nuovo colà (3, 18; 6, 62); l'ascesa avviene per la via dell'esaltazione (3, 14; 8, 28; 12, 34) e conduce, contemporaneamente, a una «glorificazione» (13, 23; 13, 31).

Va notato infine, che lo schema giovanneo non ha niente a che fare con lo schema gnostico. Lo schema gnostico del rivelatore discendente e ascendente è spezzato dalla finalità intrinseca dell'incarnazione: essa è ordinata a priori alla morte di croce. Il vangelo di Giovanni, come il NT in genere, non conosce un'incarnazione isolata dalla soteriologia, considerata puramente nel senso di una cristologia essenziale.

2/ Mediazione patristica

Fin qui, il dato biblico, punto di partenza di ogni successiva formulazione teologica del mistero dell'incarnazione. Vediamo, ora, come questo dato biblico si storicizzò nella fede della chiesa, con la mediazione dei Padri.

Nel secolo II, ancora nel contesto delle comunità giudeo-cristiane, sostenitrici di un monoteismo assoluto e poco permeabili ad una fede in un Figlio di Dio, che s'era fatto uomo, aveva sofferto ed era morto, abbiamo le testimonianze significative di Ignazio di Antiochia (110), Giustino (150), Melitone di Sardi (170), Ireneo di Lione (180).

S. Ignazio accentua in modo uniforme sia la divinità di Gesù, che la sua umanità: «Uno solo è il medico, corporale e spirituale, nato e non-nato, Dio venuto nella carne, figlio di Maria e figlio di Dio, prima passibile e poi impassibile, Gesù Cristo nostro Signore. Egli è, in tutta verità, della stirpe di Davide secondo la carne, Figlio di Dio secondo la volontà o la potenza di Dio» (Ef 7, 2); inoltre, con forte accento polemico contro l'eresia doceta, S. IGNAZIO sottolinea la concretezza storica della vita terrena di Gesù (Ad *Magn.* 11; *Ad Trall.* 9, 1-2; *Ad Smyrn.* 1, 2).

Per GIUSTINO, Gesù è il «secondo Dio e Signore, al di sotto del creatore dell'universo», suo Figlio e Servo, il quale «è nato dalla Vergine e si è fatto uomo, ed è come tutti passibile» (*Dial.* 56, 4). L'intero genere umano partecipa del *Logos*, perché l'incarnazione del Figlio di Dio non corona soltanto la storia della salvezza, bensì l'intera storia dell'umanità.

Melitone di Sardi basa la sua dottrina della redenzione sul concetto dell'essere umano-divino di Gesù ed accentua fortemente la realtà dell'incarnazione e della completezza della natura umana di Cristo (cfr. R. CANTALAMESSA, *Méliton de Sardes, une christologie antignostique du II^e siècle*, in: RScRel 1963, 14-18). Gesù, secondo Melitone, «sepolto come uomo, risuscita dai morti come Dio, poiché per natura era Dio e uomo» (MELITONE, *Perì Pascha, 8: fusei theos on kai anthropos*).

S. Ireneo, in contrapposizione allo gnosticismo e a Marcione, sottolinea l'unità dell'economia della salvezza, che si estende dalla creazione fino al compimento finale, e della quale è chiave la persona della Parola che si fa uomo: «la Parola che all'inizio è presso Dio, mediante la quale tutto fu creato, e che assistette in ogni tempo la stirpe umana, questa Parola alla fine dei tempi... si è unita con la sua creatura ed è diventata uomo mortale» (S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 18, 1). Il fine dell'incarnazione è la salvezza: la Parola stessa, l'eterno Figlio di Dio «è diventato carne e sangue secondo la creazione originaria... per salvare alla fine in se stesso ciò che all'inizio era perito in Adamo» (*Adv. Haer.* III, 14, 1). Perché Adamo e la sua stirpe fossero salvati egli divenne veramente un uomo della nostra carne e del nostro sangue (*Adv. Haer.* III, 23, 1-2; cfr. A. HOUSSIAU, *La christologie de Saint Irenée*, Louvain 1955; G. WINGREN, *Man and the Incarnation*, Edinburgh 1959).

Nel secolo III, la confessione di Gesù Cristo come Figlio di Dio imponeva alla teologia il compito di dimostrare, da una parte, che questa nuova proclamazione era compatibile con il monoteismo giudaico, dall'altra, che essa era diversa dal politeismo pagano. Questo problema poteva essere risolto solo se si riusciva a combinare in Dio un'unità vera con una distinzione altrettanto vera tra Padre, Figlio e Spirito. Quando i teologi si trovarono di fronte alla gnosi, si videro costretti a mostrare come la loro fede nella divinità di Cristo si inseriva nel modello generale della relazione tra Dio e il mondo, e svilupparono una visione cristiana del mondo e della storia. Questo processo speculativo di sistematizzazione cominciò con la dottrina del *Logos* da parte degli Apologisti e raggiunse il suo apice in Tertulliano, per l'Occidente, e Origene, per l'Oriente.

Tertulliano distingue nell'unico Gesù Cristo due «sostanze», la divina, chiamata anche spirito, e la corporale (TERTULLIANO *De Carne Christi*, 1, 2). Quale Figlio di Dio, Gesù partecipa alla sostanza spirituale del Padre suo, e quale figlio di Maria, alla sostanza umana. La Scrittura chiama Gesù Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo: «tanto Dio, quanto uomo, con entrambe le sostanze che sono distinte nella loro proprietà... noi vediamo un doppio modo di essere non mescolato, ma legato in un'unica persona, Dio e uomo, Gesù... e ciò che è proprio di ognuna delle due sostanze è così intatto che in lui lo Spirito ha operato ciò che gli è proprio, prodigi e miracoli e segni, e la carne egualmente ha patito ciò che le è proprio, soffrendo la fame, la sete, piangendo, angosciato fino alla morte e da ultimo morendo» (*Adv. Praxeam* 27, 10-11).

ORIGENE usa per primo l'espressione Dio-Uomo, *theanthropos* (*In Ezech. hom.* 3, 3), e dice che in Cristo «la natura umana e quella divina furono intrecciate per la prima volta» (*Contra Celsum* 3, 28). Il Figlio di Dio assunse

un uomo completo perché «non sarebbe stato redento l'intero uomo se egli non avesse assunto l'intero uomo» (*Dial. Heracl.* 7, 5). L'unità del Figlio di Dio con l'uomo, che egli ha assunto, è un'unità oltremodo intima, che supera la nostra unione con Dio» (*Com. Jo.* I, 28-195; *Contra Celsum* V, 39). La Scrittura parla del Figlio di Dio e del Figlio dell'Uomo «non come di due esseri, bensì come di un solo» (*Com. Jo.* I, 28, 196). L'uomo assunto non è «un altro» dalla Parola, essi non sono due, ma una realtà composta (*Contra Celsum* I, 66) (cfr. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958).

La riflessione teologica intorno all'incarnazione del Figlio di Dio, cominciata dagli apologisti e continuata da Clemente Alessandrino e da Origene, si sviluppò nel secolo IV, con le interpretazioni sulla natura e sulla persona di Gesù Cristo. Esse possono essere raggruppate, per ragioni sistematiche, in due modelli di presentazione, la cristologia del tipo *Verbo-carne*, e quella del tipo *Verbo-uomo*.

Per quanto riguarda il primo tipo, il modo di vedere l'unità del Cristo si espresse in forme eretiche, quali l'arianesimo e l'apollinarismo ed in una forma ortodossa, quella di S. Atanasio. Per la cristologia ariana, il *Logos* e la carne erano uniti direttamente in Cristo, che, di conseguenza, non aveva un'anima umana. Il *Logos* diventò carne, ma non diventò uomo, disse Eudossio di Antiochia, nella formula centrale dell'arianesimo (cfr. M. RICHARD, *S. Athanase et la psycologie du Christ selon les Ariens*, in: MScRel 1947, 7-9). Per la cristologia apollinaristica, l'incarnazione del Figlio di Dio significava che il *Logos* si era unito ad una natura umana, per formare un'unità sostanziale e, attraverso questa unità, costituire un essere umano, cioè un essere di corpo e spirito. Alla base dell'apollinarismo si trovano due antropologie: una, basata su una dicotomia anima-carne, l'altra, su una tricotomia *nous*-anima-carne. Per la cristologia atanasiana, l'anima di Cristo non è considerata un fattore teologico rilevante. Benché il concetto della morte, in quanto separazione dell'anima dal corpo, gli sia familiare, S. Atanasio non menziona mai l'anima quando parla della morte di Cristo, ma sostituisce l'anima con il Verbo e presenta la morte di Cristo come la separazione del *Logos* dal corpo. La sua formula «il *Logos* diventò uomo e non entrò in un uomo», rimane la sigla classica della cristologia del tipo Verbo-carne.

La cristologia del tipo Verbo-uomo si sviluppò come reazione naturale all'arianesimo e all'apollinarismo, e, talvolta, venne identificata con la teologia della scuola di Antiochia, intendendo per essa, la riflessione teologica che ha la tendenza a sottolineare la dimensione umana dei dati rivelati. Contro l'arianesimo hanno scritto Eustachio di Antiochia (337), che fu il primo a riconoscere il carattere della cristologia ariana, e che, in qualche modo, gettò le basi della cristologia di divisione antiochena, ponendo l'accento sulla distinzione delle due nature in Cristo; Marcello di Ancira (374) ed Eusebio di Emesa (300-319). Contro Apollinare presero posizione soprattutto Diodoro di Tarso (394), Teodoro di Mopsuestia (428), Nestorio (450). Nello stesso alveo dottrinale possiamo anche collocare quei teologi della scuola di Alessandria, che continuarono la controversia ariana e apollinarista, in base all'eredità di Origene, i Padri Cappadoci, Evagrio Pontico (345-400) e Nemesio di Emesa (400). Anche la teologia occidentale si sviluppò parallelamente ai primi tentativi di opposizione alla cristologia ariana, contribuendo così a determinare una più stretta distinzione tra le due nature in Cristo. Tra i Padri occidentali, ricordiamo S. Ilario (367), S. Girolamo (419), S. Ambrogio (397) e S. Agostino (430).

3/ Mediazione ecclesiale

Con Efeso e Calcedonia ha inizio l'epoca conciliare della cristologia patristica, che si concluderà con il concilio Costantinopolitano III, nel 680-681. All'inizio, essa è dominata da due figure, Nestorio e Cirillo, rappresentanti di due opposte tendenze teologiche, e legati al prestigio di due sedi arcivescovili, che si contendevano il primato culturale e religioso del tempo: Costantinopoli ed Alessandria.

Nestorio, nella sua cristologia «delle nature», considera la natura come un tutto psicologicamente autonomo, e ha una nozione insufficiente della persona. Di questa, egli prende in considerazione solo l'aspetto psicologico e allora non si può mantenere una vera unione, il Verbo non è stato realmente uomo, non ha sofferto realmente per noi. Il mistero della salvezza è praticamente negato. CIRILLO insegnava che il *Logos* era diventato uomo, ma che non aveva assunto un uomo. Nella *Seconda Lettera a Nestorio* sosteneva che l'unione ipostatica tra il Verbo e la carne era una *enosis fisiké*, una unione sostanziale, ed allo stesso tempo, una unione senza mescolanza delle due nature, tale da

preservare l'una e l'altra da ogni cambiamento o alterazione (cfr. *Ep* 4, PG 77, 45 B). La terminologia era molto difettosa, e fu certamente la causa di molti malintesi, poiché si usava indistintamente i termini *fusis* e *ipostasis*, per indicare tanto la natura che la persona.
Il concilio di Efeso (431) si rifece alla definizione nicena, secondo la quale, Gesù non è una creatura, ma è nato dall'essere del Padre ed è della stessa qualità divina di lui.
Si usò il termine «consostanziale», «omousios», e non «omoiousios». Il concilio di Calcedonia creò una terminologia chiara, usando «prosopon», sinonimo di «ipostasis», persona, come supporto sostanziale e principio di unità delle nature, e «fusis», sinonimo di «ousia», natura, come principio di determinazione oggettiva di un soggetto e di una specifica operazione. Si afferma solennemente: «Nostro Signore Gesù Cristo è l'Uno e medesimo Figlio, perfetto in divinità, perfetto in umanità, vero Dio e vero uomo, fornito di anima razionale e di un corpo. Uno e medesimo Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, in due nature, senza confusione, senza mescolanza, senza divisione, senza separazione. La differenza delle due nature non è eliminata dalla loro unione, ma la proprietà di ciascuna di esse è preservata ed insieme formano un'unica Persona e sostanza» (cfr. *De duabus naturis in Christo*, in: ACO, II, 1. 11, 128-130).
Questa definizione doveva diventare il mezzo di espressione del dogma centrale della chiesa sulla persona di Cristo. Se la persona di Cristo è il modo più perfetto di congiunzione tra Dio e l'uomo, tra Dio e il mondo, il Calcedoniano «senza confusione» e «senza separazione» mostra il giusto mezzo tra il monismo e il dualismo: i due estremi tra i quali la storia della cristologia ha sempre oscillato. L'unità di persona calcedoniana, nella distinzione delle nature, fornisce la base dogmatica per la preservazione della trascendenza divina, idea fondamentale nel concetto cristiano di Dio. Ma, allo stesso tempo, mostra anche la possibilità di una completa immanenza di Dio nella nostra storia, un'immanenza su cui posa la dottrina biblica dell'economia della salvezza.

IV/ INCARNAZIONE E ANNUNCIO ODIERNO

Il mistero dell'incarnazione, nella sua formulazione teologica, si è praticamente cristallizzato nella definizione di Calcedonia. Essa, però, è soltanto la base e l'inizio per ripensare l'inesauribile ricchezza del mistero di Cristo, sotto l'assistenza dello Spirito, che guida la chiesa ad una sempre più profonda comprensione della verità (Gv 16, 13). Vediamo, ora, come questa fondamentale verità della nostra salvezza è stata compresa e attualizzata, nelle sue singole componenti, dalla chiesa che crede e che prega.

1/ Gesù Cristo Figlio di Dio

La divinità di Gesù, partendo dal dato più immediato e cioè dalla sua storia umana, ha una chiave di interpretazione paradossale: la croce. Questa, infatti, è l'ideogramma e il simbolo dell'agire divino e della definitiva ed escatologica autoespressione di Dio. La croce è la volontà di Dio, è necessità voluta da Dio, secondo il *dei* che presiede alla realizzazione dei piani divini (Mc 8, 31; 9, 12; 14, 21; 1 Cor 1, 24; Lc 24, 26). Essa, riassumendo la storia e il destino di Gesù di Nazareth, rivela l'amore di Dio che supera ogni comprensione umana (Gv 3, 16; Gal 1, 4; 2, 20; 2 Cor 5, 14). La confessione di Gesù Cristo come Dio appare innanzitutto come preghiera ed invocazione, nelle dossologie liturgiche, che professano la rivelazione completa e definitiva di Dio nella storia di Gesù (1 Cor 16, 22). Per esse, Gesù è il Cristo, cioè colui nel quale, per la morte e risurrezione, si è realizzata l'opera della salvezza (1 Cor 15, 3); il *Kyrios*, cioè il Signore rivestito di dignità regale cui è stato elevato, per la risurrezione operata dalla potenza sovrana di Dio (Rm 10, 5; 1 Cor 12, 3; Ef 2, 8-11). Da questa esperienza pasquale, luogo ermeneutico fondamentale per capire il mistero dell'incarnazione, si arriva al vertice della cristologia paolina e giovannea, in cui si rivela pienamente la dimensione teologica della persona di Cristo, come Figlio di Dio, immagine del Dio invisibile, primogenito della creazione, *Logos* presso il Padre.
Gesù, essendo egli stesso Dio, non era, a rigore di termini, Figlio di Dio, ma piuttosto Figlio del Padre. È il linguaggio ecclesiale, che ha sviluppato in senso piuttosto dogmatico l'espressione Figlio di Dio: essa appare in At 8, 37, nella 1 Gv 4, 15; 5, 13, in Gv 1, 34; 20, 31, in Eb 4, 14; 7, 2 e nell'Ap 2, 18. Nelle lettere paoline essa appare quattro volte (Rm 1, 4; 2 Cor 1, 19; Gal 2, 20; Ef 4, 13) ed indica una comunità di natura tra il Padre e il Figlio (cfr. V. TAYLOR, *The names of Jesus*, London 1965, p. 57).

Gesù è immagine di Dio, perché ha un'identità con Dio (Col 1, 15), una forma divina (Fil 2, 6) e svolge una funzione prototipica nei confronti dell'uomo (1 Cor 15, 45-49; Rm 8, 29) (cfr. A. FEUILLET, *Le Christ Miroir et Image de Dieu.* Christologie paulinienne et tradition biblique, Paris 1973, p. 30). Gesù è primogenito della creazione, perché Dio fa abitare in Lui il pleroma, in modo che il corpo glorioso di Cristo è il germe della nuova creazione che deve crescere; è il capo nel quale il disegno di Dio sull'uomo e sul mondo si realizza malgrado il peccato e le condizioni da questo introdotte (Col 1, 18; 2, 10-19; Ef 4, 15; 5, 13) (cfr. B. REY, *Créé dans le Christ Jésus; la création nouvelle selon St. Paul,* Paris 1966, p. 204). Gesù è il *Logos* presso il Padre, cioè preesisteva nella sua realtà personale anteriormente alla costituzione del mondo (Gv 1, 1; 17, 5); era presso Dio in una comunità personale (Gv 10, 30), partecipa della gloria, dell'amore e della vita del Padre ed è per noi la vita e la luce (Gv 1, 4).

Gesù era cosciente della sua divinità, nelle parole e nelle azioni. La qualità del suo parlare rivelava la consapevolezza di essere un maestro, non nel senso di dottori della legge, ma alla maniera dei profeti e superiore ad essi: «fino ad ora... ora; ora... d'ora in poi». Il suo modo di insegnare è un atto di potenza (Mc 1, 22). Le sue azioni taumaturgiche, con le quali cacciava i demoni, rimetteva i peccati, erano rivelazioni del suo potere divino. Inoltre Gesù chiamava Dio «Padre mio» (Mt 26, 39-42), in assoluta novità rispetto al giudaismo palestinese, che escludeva l'uso personale e singolare di rivolgersi a Dio chiamandolo: Padre mio. La paternità di Dio era sentita solo in modo collettivo, nei confronti di Israele, primogenito di Dio (Dt 14, 1; Es 4, 22; Ger 31, 9;). Gesù concepisce invece la sua figliolanza unica, diversa da quella degli altri, rivelando una familiarità unica con il Padre, come la relazione naturale tra Padre e Figlio (cfr. J. JEREMIAS, *Abba.* Untersuchungen zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, pp. 22-65).

2/ Gesù Cristo Figlio dell'Uomo

Gesù Cristo, Figlio di Dio preesistente nel Padre (Gv 17, 5), è anche Figlio dell'Uomo, estremamente prossimo all'uomo, in tutta la sua storia umana. Il *kerygma* pasquale proclama: «il risorto è il crocifisso», per sottolineare il significato salvifico dell'uomo concreto Gesù di Nazareth. Del resto, tutto il NT mette in risalto che Gesù era un *vero uomo,* nato da madre umana, che è passato attraverso le fasi della crescita fisica, che ha patito la fame, la sete, la stanchezza, ha provato la gioia, la tristezza, l'amore, lo sdegno, lo sforzo, il dolore, l'abbandono di Dio e, infine, la morte.

S. Giovanni afferma che il *Logos* è diventato non l'uomo in genere, bensì questo uomo Gesù di Nazareth, richiamando così alla concretezza, alla singolarità dell'incarnazione, singolarità e concretezza che costituiscono lo scandalo del fatto cristiano. Per lo gnosticismo una vera incarnazione della divinità era impensabile ed i racconti neotestamentari della concezione, della nascita, della sofferenza e della morte di Gesù non erano da prendersi alla lettera. Secondo l'antropologia soteriologica della gnosi, la carne era talmente antagonista dello spirito ed il corpo un involucro indegno dell'anima, che la salvezza, concepita materialisticamente, consisteva nella liberazione definitiva dall'impedimento della materia. Ma la chiesa ha strenuamente difeso la realtà dell'incarnazione, contro ogni eresia gnostica o docetista, facendo della fede in Gesù Cristo incarnato il criterio decisivo dell'unico e totale uomo che vive in una nuova libertà, non dal corpo e dal mondo, ma nel corpo e nel mondo.

Non solo Gesù era un uomo vero, ma era anche un *uomo completo.* In Luca, la prima e l'ultima parola di Gesù, prima della sua morte, è un attestato di obbedienza (Lc 2, 49; 23, 46). In S. Paolo, tutta la carriera mortale di Gesù è percorsa all'insegna dell'obbedienza (Fil 2, 8), per sconfiggere la disobbedienza del primo Adamo (Rm 5, 19; Eb 4, 15). In S. Giovanni, Gesù vive interamente nel compimento della volontà del Padre e della propria missione. Il suo cibo è fare la volontà di Colui che lo ha mandato (Gv 4, 34).

Le affermazioni circa l'obbedienza di Gesù, dimostrano che Lui era dotato di ragione e di volontà libere, cioè, in una parola, che possedeva un'anima spirituale. La difesa in Gesù d'un'anima spirituale, da parte della chiesa e della teologia, era un urgente compito soteriologico, prima ancora che metafisico. Difendendo che Gesù era un uomo completo, si difendeva la libera accettazione della sua obbedienza, ed, in ultima analisi, la dimensione umana della salvezza. Gesù non era un semplice mezzo di salvezza nelle mani di Dio, ma mediatore personale della salvezza. «L'uomo completo non sarebbe stato salvato, se Gesù non avesse assunto l'uomo completo» scrisse ORIGENE

(*Heracl.* VII, 7, 5) e S. GREGORIO NAZIANZENO affermò una volta per tutte che «ciò che non è stato assunto, non è stato redento; ciò che è unito a Dio è anche redento» (*Epistola CI*, PG 37, 181). È chiaro, però, che con la sconfitta dell'apollinarismo, non si può dire eliminato il problema stesso dell'apollinarismo. La critica moderna alla religione cristiana ed il moderno umanesimo ateo sostengono che Dio e l'uomo si elidono a vicenda. Per Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre, Bloch, Camus, accettare Dio significa rifiutare o rendere impossibile la libertà dell'uomo. In questa prospettiva, bisognerà perciò insistere sul fatto che Gesù, in quanto uomo completo, è l'iniziatore, nella storia, della vera e della nuova libertà: libertà di Dio come fondamento e presupposto della libertà dell'uomo.

Infine, Gesù è *uomo solidale*. Gesù è il servo sofferente, preannunciato da Isaia, prende su di sé le sofferenze dell'uomo (Is 52, 13 — 53, 12), colui che viene tra gli uomini, per la nostra salvezza. Gesù muore per i nostri peccati (1 Cor 15, 3-5); dà il suo corpo e sparge il suo sangue per gli uomini (Lc 22, 19; Mc 14, 24); è venuto per servire e per dare la sua vita in riscatto dei molti (Mc 10, 45); non sa dove posare il capo (Mt 8, 20). Gesù è, dunque, povero con i poveri, senza una patria, capace di capire e di condividere le necessità dei suoi consimili (Mc 6, 34). Secondo S. Paolo, egli era ricco e divenne povero (2 Cor 8, 9), aveva la forma di Dio e prese la forma di servo (Fil 2, 6), in uno scambio di solidarietà che diventa riconciliazione con il Padre. Tutta la lettera degli Ebrei mette in risalto la solidarietà di Gesù con noi uomini.

La solidarietà e la rappresentanza di Gesù permea tutta la concezione biblica della storia. Adamo, rappresentante dell'umanità intera, cade, ma Dio sceglie Israele ed in Abramo benedice tutte le nazioni. Fallita la missione di Israele, subentra un resto (Is 1, 9; 10, 21), che si riduce poi ad uno solo, il servo sofferente di Isaia, che espierà per molti (Is 53, 4), il Figlio dell'Uomo di Daniele, che sarà rappresentante del popolo del Dio santo (Dn 7, 13). Il NT chiama Gesù Cristo questo «uno» che compie la missione del servo sofferente e del Figlio dell'Uomo, e rappresenta, perciò la salvezza del popolo intero e di tutti gli uomini. Il concetto della rappresentanza fu interpretato, nella tradizione teologica, dalla teoria della soddisfazione, formulata da S. ANSELMO nel *Cur Deus homo?*, e completata da S. TOMMASO nella *Summa Theologica* (cfr. *Cur Deus Homo?*, I, c. XV; *Summa Theologica*, III, q. 1, a. 2; H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970, pp. 83-166). La svalutazione, ad opera dell'individualismo e del soggettivismo moderni, del concetto di rappresentanza, se, da una parte, rende meno comprensibile la teoria della «satisfactio», dall'altra, rende urgente una fondazione teologica della solidarietà umana, in modo da far capire che pace e riconciliazione, negli uomini, sono possibili solamente, se Dio stesso diventa uomo, un uomo per gli altri, che pone l'inizio di una nuova umanità solidale.

3/ Gesù Cristo mediatore tra Dio e l'uomo

Gesù, come abbiamo visto, ha una vera natura divina ed una vera natura umana, e perciò è il mediatore tra Dio e l'uomo (1 Tm 2, 5) della nuova alleanza (1 Cor 11, 25; Lc 22, 20). La tradizione teologica ha lungamente riflettuto sul come l'umanità e la divinità del Cristo sussistano nell'unica persona del mediatore. Dal secolo XIII in poi si dettero tre spiegazioni fondamentali. Per la scuola tomista, sulla linea della definizione di Severino Boezio: «naturae rationalis individua substantia», c'è una distinzione reale tra persona e natura, essenza ed esistenza.

La persona è un *modus subsistendi* della natura, e, nella natura umana di Cristo, il *modus per se subsistendi* umano è sostituito da quello della seconda Persona della Trinità (cfr. A. M. S. BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, III, PL 64, 1343; *Summa Theologica* I, q. 29, a. 1-4; H. KESSLER, *o. c.*, pp. 167-226). Per la scuola scotista, sulla base della definizione di Riccardo da S. Vittore: «naturae intellectualis incommunicabilis exsistentia», c'è una distinzione formale tra persona e natura. La persona è la natura munita di indipendenza attuale e attitudinale. Nell'unione ipostatica, la potenza obbedienziale dell'umanità di Cristo, cioè la sua relazione essenziale a Dio, giunge a perfetto compimento ad opera dell'onnipotenza divina (cfr. R. A. S. VICTORE, *De Trinitate*, IV, 22, 24, PL 196, 945-947; DUNS SCOTO, *Ordinatio*, lib. I, dist. 23, q. 1). Per Suarez, mediatore tra tomisti e scotisti, la persona è un *modus existendi* della natura. Nella natura umana di Cristo, manca questo *modus exsistendi per se*, ed al suo posto c'è un *modus unionis* creato, che unisce le due nature.

Queste spiegazioni sono state elaborate e sono valide all'interno di una prospettiva onto-

logica-oggettiva. Ma quando tale prospettiva è stata soppiantata da quella psicologica soggettiva, si sentì il bisogno di tentare altre soluzioni, più in sintonia con il pensiero moderno. Cominciò il Günther, nel secolo scorso, ma, nel suo tentativo di considerare la personalità come condizionata dall'autocoscienza, non riuscì ad evitare la tendenza nestoriana (cfr. J. TERNUS, *Das Seelen und Bewusstseinsleben Jesu*; A. GRILLMEIER-A. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, vol. III, Würzburg 1954, pp. 196-206). Il De Basly propose la teoria dell'*assumptus homo*, ma il magistero ecclesiastico la respinse, perché non si poteva concepire, in Cristo, un doppio soggetto ontologico, così che accanto al *Logos* sussisteva anche un *homo assumptus* completamente autonomo (cfr. D. DE BASLY, *Le Moi de Jésus-Christ*, in: «La France franciscaine» 1929, 125-160; 325-352; ID., *L'Assumptus Homo*, in: «La France franciscane» 1928, 265-313; ID., *Sempiternus Rex*, in: AAS 43, 1951, 638). La controversia Parente-Galtier si centrò sulla coscienza di Gesù. Per il Parente, l'io divino del *Logos* è l'unico centro di attività. Perciò, c'è in Cristo un solo io psicologico e ontologico, quello divino, di cui la natura umana è direttamente cosciente (cfr. P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia 1951). Per Galtier, la coscienza appartiene alla natura e non alla persona. Perciò, c'è una propria coscienza umana di Gesù, unita a Dio, attraverso la visione divina soprannaturale (cfr. P. GALTIER, *L'unité de Christ. Etre. Personne. Conscience*, Paris 1939). Per Rahner, sulla scia di De La Taille, in base all'assioma tomista che più un essere emerge dalla materia e si eleva nella scala degli esseri, più esso è capace di conoscere, l'unione ipostatica è l'attuazione ontologica più elevata. In essa, la potenza obbedienziale dell'apertura dell'uomo a Dio, della radicale capacità di essere assunta, è creata dall'atto increato stesso, che esercita a suo riguardo una causalità quasi formale. Non è possibile, allora, che questa determinazione ontologica, eminente fra tutte, non sia cosciente nel suo soggetto (cfr. I. SANNA, *o. c.*, pp. 246-247. Per tutta la questione, si veda A. GRILLMEIER, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Tehologie*, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1960, pp. 277-296).

Ultimamente, qualche autore ha parlato della «persona umana» di Gesù. Secondo lo Schoonenberg, «non è la natura umana che è personalizzata (enipostasi) nella persona divina, ma la natura divina che è personalizzata (enipostasi) nella persona umana» (cfr. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1970, p. 92). Ma la Congregazione per la Dottrina della Fede ha dichiarato che «sono chiaramente opposte a questa fede le opinioni secondo cui l'umanità di Gesù Cristo esisterebbe non come assunta nella persona eterna del Figlio di Dio, ma piuttosto in se stessa come persona umana, e, di conseguenza, che il mistero di Gesù Cristo consisterebbe nel fatto che Dio che si rivela sarebbe sommamente presente nella persona umana di Gesù» (cfr. «Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus», 3, in: AAS 44, 1972, 238).

Secondo noi, un tentativo di presentazione potrebbe essere il seguente. Il Dio invisibile si è fatto visibile nella umanità storica di Gesù di Nazareth, nel quale risiede corporalmente tutta la pienezza della divinità (Col 2, 9). Gesù è il Figlio di Dio *in umanità*, per mezzo dello Spirito. È per mezzo dello Spirito, infatti, che viene concepito (Lc 1, 35) e costituito nella sua missione al battesimo (Mc 1, 10); che opera nella sua vita pubblica (Mc 1, 12; Mt 12, 28; Lc 4, 14), si offre a Dio come vittima sulla croce (Eb 9, 14), risorge dai morti (Rm 1, 4; 8, 11).

Gesù Cristo è di Dio (1 Cor 3, 23), come anche noi, in quanto creature, siamo di Dio; ma lo è in modo unico. Nel suo caso, infatti, la sua soggettività è la soggettività di Dio stesso. L'uomo Gesù è un essere che ha il suo centro ontologico nell'essere di Dio. Noi manifestiamo noi stessi, per mezzo del nostro essere uomini, cioè manifestiamo quel tanto di essere creato, quella parte di essere che informa la nostra persona umana. Ma quando Gesù si manifesta come uomo libero ed autonomo, manifesta nei limiti categoriali umani spazio-temporali *tutto* l'essere divino che la natura umana può manifestare. Lui non è solo e-sistente, ma teo-esistente o teo-centrico. Che Lui abbia il centro ontologico fuori di se stesso (che manchi, cioè, di una ipostasi semplicemente umana), non vuol dire che sia meno uomo di altri uomini. Anzi, Lui è la realizzazione suprema della natura umana, intesa come apertura sull'infinito, come potenza obbedienziale, in attesa di pieno compimento (cfr. K. RAHNER, *Theologie der Menschwerdung*, in: Schriften zur Theologie, vol. IV, Einsiedeln 1961, p. 142).

Perdendo l'indipendenza ontologica del suo essere umano, Gesù, ha, di fatto, acquistato la pienezza dell'essere umano, poiché la sua unio-

ne con Dio non è sul piano morale o psicologico, ma su quello di un solo soggetto ontologico. Tanto più si è autonomi da Dio, quanto più si è uniti a lui e vicini a lui (cfr. J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, pp. 23-24).

Per l'uomo contemporaneo, soprattutto quello esistenzialista, ciò che caratterizza l'uomo tra gli altri esseri è la sua possibilità di apertura infinita, cioè il fatto di poter trascendere ogni limite ed ogni pienezza, per mezzo della coscienza e della libertà. La coscienza, infatti, permette all'uomo di mantenere le sue distanze in rapporto alle cose, di conoscerle come esseri singoli all'interno dell'orizzonte dell'essere con il quale essa è in contatto. La libertà, dal canto suo, è il privilegio che l'uomo ha di non sentirsi mai soddisfatto ed appagato dal presente e proiettarsi sempre al di là e al di sopra di ciò che accade e gli viene offerto. «Essere uomo è tendere ad essere Dio» (cfr. J. P. SARTRE, *L'etre et le néant*, Paris 1943, p. 510).

Secondo noi, il dogma dell'incarnazione potrebbe, quindi, essere presentato, sottolineando come Gesù di Nazareth sia la piena realizzazione di questo tipo di uomo, perché l'umano in Lui, è fatto addirittura Assoluto, è *di Dio*.

BIBLIOGRAFIA

1/ *Dizionari e Manuali*

A. MICHEL, *Union Hypostatique*, in: DTC, VII, 1922, 437-568; ID, *Incarnation*, in: DTC, VII, 2, 1923, 1445-1539; F. MALMBERG, *Inkarnation*, in: HThG I, 1962, 706-715; A. GRILLMEIER, *Christologie*, in: LThK II, 1958, 1156-1166; K. RAHNER, *Jesus Christus*, in: LThK V, 1960, 953-961; ID, *Jesus Christus*, in: S. M. II, 1968, 920-957; ID, *Inkarnation*, in: S. M. II, 1968, 824-840; J. J. WALSH, *Jesus Christus*, in: NCE, VII, 1967, 918-930; P. ALTHAUS, *Christologie*, in: RGG, 1957, 1777-1789.

K. ADAM, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf 1956; G. CARDENAL, *Jesus de Nazareth*, Madrid 1975; G. CHOPIN, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Tournai 1963; C. DUQUOCQ, *Christologie*, vol. I: *L'homme Jésus*, vol. II: *Le Messias*, Paris 1968-70; P. GALTIER, *De Incarnatione et redemptione*, Roma 1947; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974; A. PIOLANTI, *Dio Uomo*, Roma 1964; E. SCHILLEBEECKX, *Jezus, het verbaal van een levende*, Bloemendal 1974.

2/ *Principali opere*

J. ALFARO, *Cristologia y antropologia*. Temas teologicos actuales, Madrid 1973; H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie, vol. I, Einsiedeln 1960; ID., *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie, vol. II, Einsiedeln 1961; ID., *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, vol. III/2, Einsiedeln 1969; L. BOFF, *Jesus Christ liberador*, Essaio de cristologia critica para o nosso tempo, Petropolis Vozes 1972; G. BORNKAM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956; W. BOUBLIK, *L'uomo nell'attesa di Cristo*, Roma 1972; H. BOUESSE-J. J. LATOUR, *Problèmes actuelles de christologie*, Bruges 1965; P. TH. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris 1962; R. CANTALAMESSA, *La christologie de Tertullian*, Freiburg Sv. 1962; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchatel-Paris 1966; H. DEMBOWSKI, *Grundfragen der Christologie*, München 1969; H. M. DIEPEN, *La théologie de l'Emmanuel*, Paris 1960; H. DÖRRIE, *Upostasis*. Wort und Bedeutungsgeschichte, Göttingen 1955; J. DOYON, *Christologie pour notre temps*, Sherbrooke 1971; G. EBELING, *Kerygma und historischer Jesus: Theologie und Verkündigung*. Ein Gespräch mit R. Bultmann, Tübingen 1963², pp. 19-82; W. ELERT, *Der Ausgang der alikirchlichen Christologie*, Berlin 1957; S. ESPOSITO, *Lineamenti bibliografici della cristologia moderna*, in: «Asprenas» 1973, 352-366; P. FAYUEL, *Jésus Christ Segneur*. Initiation à la christologie, Paris 1964; P. GALTIER, *L'unité du Christ*. Etre. Personne. Conscience, Paris 1939; J. GALOT, *La Personne du Christ*, Paris 1970; ID., *Vers une nouvelle christologie*, Paris 1970; ID., *La conscience du Christ*, Paris 1971; J. R. GEISELMANN, *Jesus Christus*, vol. I: *Die Frage nach dem historischen Jesu*, München 1965; A. GERKEN, *Theologie des Wortes*, Düsseldorf 1963; F. GOGARTEN, *Jesus Christus Wende der Welt*. Grundfragen der Christologie, Tübingen 1966; H. GRASS-W. K. KUMMEL, *Jesus Christus*. Das Verständnis im Wandel der Zeiten, Marburg 1963; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in: *Das Konzil Chalkedon*, vol. I, Würzburg 1951, pp. 5-202; ID., *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, in: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960, pp. 265-300; ID., *Christ in christian tradition*, 1965; ID., *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik*, in: «Theologische Berichte» 1972, 69-169; E. GUTTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960; E. HAHN, *Christologische Hobeitstitel*. Ihre Geschichte im früherem Christentum, Göttingen 1966; R. HAUBST, *Von Sinn der Menschwerdung*. Cur Deus homo?, München 1969; P. KAISER, *Die göttmenschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, München 1968; W. KASPER, *Christologie im Präsens*, Freiburg i.Br. 1974; J. N. D. KELLY, *Early christian doctrines*, London 1958; B. KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der

Christologie der Gegenwart, Neukirchen 1972; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg i. Br. 1970; E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werdem*, Tübingen 1967; R. LATOURELLE, *Révélation, histoire et incarnation*, in: Greg 1963, 225-262; J. LIEBART, *L'Incarnation*, vol. I: *Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris 1966; B. LONERGAN, *De constitutione Christi ontologica et psicologica*, Roma 1956; ID., *De constitutione Christi... Supplementum*, Roma 1964; F. MALMBERG, *Uber den Gottmenschen*, Freiburg i. Br. 1959; C. MOLARI, *De Christi ratione essendi et operandi*, Roma 1957; R. L. OTTLEY, *The doctrine of the Incarnation*, London 1946; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicäa und Kostantinopel*, Mainz 1964; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964; P. PARENTE, *L'io di Cristo*, Brescia 1954; K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in: *Schriften zur Theologie*, vol. I, Einsiedeln 1964[7], pp. 169-222; ID., *Zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln 1964[4], pp. 137-155; ID., *Grundlinien einer systematischen Christologie.*, in: K. RAHNER-W. THUSSING, *Christologie*. Systematisch und exegetisch, Freiburg i. Br. 1972; H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg i. Br. 1966; I. SANNA, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, Roma 1970; E. SCHILLEBEECKX, *De toegang tot Jezus van Nazaret*, Nijmegen 1972; P. SCHOONENBERG, *Ein Gott des Menschen*, Einsiedeln 1970; L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il Concilio di Efeso*, Milano 1975; B. SESBOÜE, *Théologie dogmatique. Christologie*, I: *Ouvrages généraux et christologie sistématique*, II: *Une nouvelle christologie?* III: *Christologie et sotériologie*, IV: *Christologie et morale*, in: RScRel 1973, 423-466; R. SLENCKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Göttingen 1967; P. SMULDERS, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie* in: *Mysterium Salutis*, vol. III/I, Einsiedeln 1970, pp. 389-475; B. WELTE, *Zur Früh geschichte der Christologie*, Freiburg i. Br. 1970; ID., *Zur Christologie von Chalkedon*. Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. Br. 1965, pp. 429-458; B. F. M. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, Barcellona 1954.

3/ Per la catechesi

V. CAPORALE, *Dimensione antropologica della cristologia moderna*, Napoli 1973; G. O'COLLINS, *Teologia dell'Incarnazione*, Catania 1969; O. DA SPINETOLI, *Itinerario spirituale di Cristo*, Assisi 1974; R. GUARDINI, *Il Signore*, Milano 1964[3]; T. GUILLET, *Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte*, Assisi 1972; A. LAPPLE, *Gesù di Nazareth*, Roma 1974; M. MACHOVEC, *Gesù per gli atei*, Assisi 1973; B. MONDIN, *Le cristologie moderne*, Roma 1973; C. PORRO, *Cristologia in crisi?*, Roma 1975; A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo*, Roma 1972; F. J. SCHIERESE, *Chi era Gesù di Nazareth?*, Milano 1970; AA. VV., *Quel Gesù*, Assisi 1973.

INIZIAZIONE-CATECUMENATO

ENZO LODI

I/ CONCETTO DI INIZIAZIONE E SUA RISCOPERTA TEOLOGICA. - II/ DAL MODELLO ANTICO DI INIZIAZIONE AL MODELLO ATTUALE. - III/ CATECUMENATO. - IV/ ORIENTAMENTI MODERNI DELLA CATECHESI CATECUMENALE. - V/ LE MODERNE PROBLEMATICHE DEI TRE SACRAMENTI DI INIZIAZIONE CRISTIANA.

I/ CONCETTO DI INIZIAZIONE E SUA RISCOPERTA TEOLOGICA

1/ Storia del termine

Questo termine tecnico, già noto alle religioni pagane (ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 59) nel senso che una persona era ammessa o fatta entrare (*in-eo*, da cui *initium*) in un dato gruppo religioso o sociale, attraverso tre momenti (separazione dalla primitiva posizione — emarginazione dalla nuova — ingresso definitivo con investitura), ha assunto la qualificazione di «iniziazione cristiana» nel secolo IV, sotto l'influsso del linguaggio misterico (ad es. nei misteri Eleusini: cfr. N. TURCHI, *Fontes historiae mysteriorum*, Romae 1930). Precisamente si intende quel processo per cui si diventa cristiani attraverso un apprendistato globale della vita di fede significata ecclesialmente nei tre riti sacri che sono dati all'inizio della vita cristiana per consacrarla (*initia, sacra; mỳesis, teletài*). Storicamente questo termine esprime pure il legame esistente fra i tre sacramenti che, fino al secolo XV-XVI, erano celebrati insieme in alcuni luoghi e attualmente vengono ancora dati insieme anche ai bambini neonati nella chiesa orientale. Teologicamente significa l'assimilazione graduale al Cristo attuando nell'uomo il suo mistero di Figlio di Dio, testimone dello Spirito e Vittima per l'umanità.

2/ Natura dell'iniziazione

Essa non è riducibile ad un puro fatto educativo, o ad un itinerario didattico, né ad un sem-

plice rituale di appartenenza giuridica o religiosa ad una comunità, ma esprime il mistero che introduce l'uomo nella vita nuova, sia trasformandolo nel suo essere (initia=sacra=gratia), sia impegnandolo nella sua persona ad una scelta di fede per vivere come figlio di Dio, sia integrandolo ad una comunità che lo accoglie come membro (battesimo), che lo ispira nell'agire (cresima), che lo nutre con il pane della Parola e della vita eterna (eucaristia). I tre momenti sacramentali per cui l'uomo è rigenerato, consacrato dallo Spirito, alimentato dalla mensa celeste, non esauriscono però questo itinerario o processo graduale di crescita nella fede, all'interno di una comunità; e perciò debbono sempre essere considerati nel contesto globale di una maturazione libera, talvolta faticosa, e sempre impegnata della fede del cristiano adulto, dato che il modello dell'iniziazione del fanciulli non è il tipo «ideale» o normativo. L'analogia con i riti iniziatici delle altre religioni non significa che la realtà e la teologia della salvezza implicita nei sacramenti della iniziazione cristiana sia derivata dalle religioni pagane (come è stato affermato da alcuni all'inizio del secolo XIX); infatti purificazioni, digiuni, bagni, unzioni, banchetti sacri, sono opere comuni a tutte le religioni, benché non si possa escludere che il cristianesimo abbia usato, per una maggior comprensione da parte dei neoconvertiti dal paganesimo, espressioni ed istituzioni presenti nelle religioni cristiane contemporanee.

3/ Originalità dell'iniziazione cristiana

L'originalità dell'iniziazione cristiana rispetto ai misteri pagani risulta dagli studi recenti che, pur cogliendo le somiglianze dei riti di aggregazione alla comunità e dei riti di comunione alla divinità (digiuno nei misteri di Mitra; catechesi nei misteri di Eleusi; purificazioni e immersioni nell'acqua; disciplina del segreto; bevanda di farina ed acqua; banchetto sacro), ne scoprono le essenziali differenze. La storicità degli eventi cristiani evocati dai riti non ha nulla in comune con questi riti mitico-agrari; la gratuità della salvezza e l'universalità della redenzione e della felicità sono irriducibili al particolarismo e all'edonismo di questi culti segreti in cui prevale l'individualismo più interessato. La fede cristiana affonda le sue origini essenzialmente nel giudaismo: infatti accanto alla circoncisione, troviamo un battesimo di purificazione. C'era tutto un processo di iniziazione di questi proseliti: alla catechesi o istruzione seguiva la circoncisione, che nel secolo II è quasi soppiantata dal battesimo o bagno purificatorio, per concludersi infine nel sacrificio rituale. Dai manoscritti del Qumram, dalla storia di Giuseppe Flavio e dal documento di Damasco siamo pure informati sui riti degli Esseni. Anche per questi c'era un specie di noviziato iniziatico, con tappe di aggregazione alla comunità consistenti in ammissione ai bagni e in un banchetto conclusivo. Il battesimo di Giovanni Battista sarà come il punto di arrivo di questo cammino iniziatico, con accentuazione dell'aspetto di conversione interiore e di aggregazione al resto del popolo di Dio che attende il compimento delle promesse messianiche. Nella cultura moderna l'espressione «iniziazione cristiana» conserva qualcosa di misterioso, simile alle sette segrete di oggi; essa tende ancora ad essere usata nel senso di ingresso nel mistero del Cristo e della chiesa, prescindendo dall'esistenza di riti di iscrizione nella fede cattolica. Ciò che si vuole sottolineare con questo ricupero della terminologia antica e della prassi istituzionale del catecumenato è il dato storico essenziale dell'economia della salvezza sviluppatasi in un processo storico evolutivo, progressivamente rivelato all'uomo attraverso un rapporto interpersonale che rispetta le sue fasi psicologico-esistenziali di crescita e di maturazione. Inoltre questo itinerario di fede personale dell'uomo (trascurato da una teologia scolastica oggettivistica) come risposta allo sviluppo storico della rivelazione divina, diventa sacro-misterico solo quando si esprime e si visibilizza in gesti rituali e in forme religiose che rispondono al carattere specifico dell'economia cristiana, che è sempre «incarnata» e nello stesso tempo comunitaria.

4/ Conseguenza di una riscoperta

Questa riscoperta dell'iniziazione cristiana nel suo senso globale comporta alcune conseguenze anche pastorali. Anzitutto non si può separare la realtà sacramentale oggettiva dall'esperienza progressiva dell'itinerario di fede del cristiano, che inizia con il battesimo, si perfeziona nella cresima, si compie con l'eucaristia e si attua in tutta la propria vita, manifestandosi anche attraverso gli altri sacramenti. Il ricupero dell'importanza della fede elimina ogni rischio di sacramentalismo magico ed automatico. In secondo luogo all'interdipendenza tra fede e sacramenti (per cui la fede entra nella

stessa azione sacramentale non solo come condizione ma anche come parte coessenziale del mistero) corrisponde l'interdipendenza intrinseca dei tre sacramenti iniziatici, considerati come tre tappe progressive (e non autonome) di un unico processo di conformità al Cristo. Ogni separazione o inversione degli elementi della triade appare perciò come teologicamente insostenibile. In terzo luogo la dinamica interna di questo itinerario iniziatico, che investe la successione organica dei tre sacramenti e la risposta di fede del soggetto condizionata alla sua esperienza vitale ed evolutiva, si svolge essenzialmente dentro una comunità, in una interazione genetica con la chiesa (che acquista il titolo di «madre»). Questa dimensione ecclesiale riequilibra la stessa pastorale orientata ad una salvezza troppo individuale, ed esige uno sforzo di responsabilizzazione della comunità di fronte ai nuovi membri che si integrano in essa.

II/ DAL MODELLO ANTICO DI INIZIAZIONE AL MODELLO ATTUALE

1/ Tipologia biblica dei sacramenti di iniziazione

Il Nuovo Testamento non usa il termine di «iniziati» ma di «illuminati» (Eb 10, 32), «eletti» (Col 3, 12). Nella rivelazione biblica occorre confrontare la *tipologia* dell'Antico e del Nuovo Testamento, perché i tre sacramenti di iniziazione hanno le loro radici nel rituale biblico e nei suoi significati. La creazione e il diluvio sono le prime figure del battesimo; il passaggio del Mar Rosso come liberazione del popolo diventerà il prototipo del sacramento del passaggio attraverso l'acqua, nello spirito. A queste figure sono poi da aggiungersi i temi complementari delle acque di Mara e della roccia dell'Horeb, del bagno di Naaman siro nel fiume, e del miracolo dell'acqua compiuto da Elia. Il tipo del Giordano è volutamente ignorato, perché Mosè ha mancato di fede in questo passaggio al fiume. L'unzione sacerdotale è pure il tipo dell'unzione della cresima. Il Nuovo Testamento riprende queste figure bibliche dichiarandole compiute in Gesù e nei riti sacramentali, dando rilievo anche al battesimo di Gesù nel Giordano dove fu anche «unto di Spirito Santo» (At 10, 38).

2/ Il primo rituale iniziatico

Prescindendo dalla prassi iniziatica del Nuovo Testamento, a cui accenneremo in seguito sotto la voce del catecumenato, e dalle catechesi antiche di Giustino, di Ireneo, di Clemente Alessandrino, di Origene, di Tertulliano e di Cipriano, possiamo conoscere il primo rituale di iniziazione, all'inizio del secolo III, nella Tradizione Apostolica di Ippolito, sacerdote della chiesa romana, strenuo difensore della tradizione fino allo scisma e testimone di una prassi che risale ad un secolo prima (vedi B. BOTTE, *La Tradition apostolique*, SC 11 bis, Paris 1968). Nel periodo di istituzione e formazione del candidato (catecumenato) troviamo tre tappe.

a)

Il primo momento (cc. 17 - 19) è preceduto da un esame sulla moralità e sulla fede che spingono il catecumeno ad entrare nella chiesa (c. 15). Dopo questo esame, il pagano è ammesso a ricevere l'istruzione. La presenza dei responsabili che conducono il pagano alla catechesi è qualificante. L'istruzione può durare anche tre anni (c. 17), e consiste in letture, in preghiere (non con i fedeli), in imposizioni delle mani da parte del catecheta. L'eventuale martirio del catecumeno in questo primo periodo equivale ad un battesimo nel proprio sangue (c. 19).

b)

Nel c. 20 si tratta del nuovo esame di vita del catecumeno; se i testi non danno una buona testimonianza, dopo l'imposizione quotidiana delle mani, si può ascoltare anche il vangelo. Il rituale diventa più completo nel triduo pasquale: nella feria V della settimana santa si prende un bagno; nella feria VI si digiuna; nel sabato santo, dopo le preghiere fatte in ginocchio, il vescovo stesso compie alcuni gesti simbolici: impone le mani, alita sui loro volti, fa il segno di croce sulla fronte, orecchie e naso. La notte intera è poi trascorsa a una veglia di letture e di commenti (omelie).

c)

Il terzo momento (c. 21) comprende la rinuncia a satana immediatamente prima del battesimo, l'unzione da parte del presbiterio con l'olio di esorcismo consacrato dal vescovo, poi la triplice professione di fede che accompagna la triplice immersione. Infine c'è la cresima o

confermazione («consignatio») fatta dal vescovo con l'imposizione della mano sul capo, la segnazione della fronte, conclusa dal bacio di pace. Al termine si celebra l'eucaristia. Come si può arguire, il catecumeno era iniziato mediante un processo rituale unitario che si configurava in un cammino non solo simbolico ma anche fisico dalla piscina battesimale (posta a lato della chiesa), dove si era immersi e quindi si risaliva per ricevere l'unzione crismale (con l'olio profumato), fino all'aula ecclesiale dove si prendeva parte alla cena eucaristica insieme con la comunità dei fedeli. Le tappe di questa iniziazione sono dunque tre: periodo preparativo di formazione dottrinale, morale e liturgica, più intenso in quaresima; periodo sacramentale propriamente detto, cioè della celebrazione unitaria dei tre sacramenti nella notte pasquale; periodo di esperienza e approfondimento della vita sacramentale durante il tempo pasquale (mistagogia). Un confronto della prassi descritta da Ippolito con Giustino apologista (cc. 61-62 per il battesimo; c. 65 per l'eucaristia, nella *I Apologia* scritta nel 150) ci dimostra già una evoluzione del catecumenato: le due classi distinte di catecumeni ed eletti qualificano una durata più lunga; inoltre l'esame dei candidati appare già come una vera e propria istituzione; infine l'elezione è preceduta e seguita quotidianamente da una preghiera propiziatoria. L'esorcismo, pure quotidiano dopo l'elezione, consiste nella rinuncia a satana che deve essere espulso. Altri riti complementari di questa fase esorcistica (soffio, segnazione, unzione) sono desunti dal Nuovo Testamento (Mt 12, 27; Mc 1, 25; 5, 8-9; At 19, 11-13) ed anche dall'Antico Testamento (Gn 2, 7; Ez 37, 9). Ippolito dunque, in un'epoca di persecuzioni e di eresie, perfeziona il rituale catecumenale già attestato da Giustino e quindi assai primitivo.

3/ Le svolte dei secoli IV-VI

La mutata situazione pastorale del secolo IV (un regime quasi di cristianità) porta ad abbreviare il lungo periodo catecumenale per concentrarlo più efficacemente nel tempo quaresimale. Nell'itinerario di fede, la fede della chiesa è considerata come elemento prevalente rispetto alla fede del soggetto (vedi AGOSTINO: *Ep. 98 al vescovo Bonifacio*, PL 23, 362). Al secolo VI, la generalizzazione del battesimo dei bambini non farà che accentuare l'aspetto del sacramentalismo, per cui l'entrata nel catecumenato non appare solamente come una libera adesione o l'accoglienza severa di una comunità, ma ancora come una iniziativa divina iscritta nella croce segnata sulla fronte. Anche la catechesi diventa più liturgica, inquadrata cioè nella liturgia quaresimale (testi scritturistici scelti da Giovanni in funzione dell'iniziativa divina). Infine gli esami della comunità diventano sempre più cerimonie liturgiche, dove Dio scruta i cuori di coloro che convoca alla sua chiesa. Nel momento stesso del battesimo, la sacralizzazione delle cose prende un posto più importante con la benedizione dell'acqua battesimale e con la ritualizzazione — sotto forma della veste, del cero, del latte e del miele — dell'entrata definitiva nella comunità degli ultimi tempi.

4/ Dal secolo IX alla riforma di Pio X

Le mutate condizioni storiche e pastorali dell'occidente portarono a grandi spostamenti nell'iter dell'iniziazione. Nel secolo IX si separa il battesimo dalla pasqua (e dalla pentecoste): il periodo catecumenale, prima già concentrato formalmente nella quaresima, si fonde con la medesima riunione per il battesimo. Poi anche la cresima, che dal secolo V aveva incominciato a dissociarsi dal battesimo, acquista una sua autonomia rituale e sarà conferita dal vescovo. Nel secolo VIII poi ci sarà lo spostamento definitivo della cresima e della eucaristia verso l'età della «discrezione» (dai sette ai nove anni). Il concilio Lateranese IV (1215) sanzionerà questa disciplina con l'obbligatorietà della comunione all'età della discrezione (non più sotto la specie del vino, già scomparsa con la soppressione della comunione al calice per i laici). A questo spostamento in avanti dei due ultimi sacramenti di iniziazione, corrisponde la retrocessione del battesimo ai primi giorni della nascita (verso il secolo XI), a motivo soprattutto della diffusa mortalità infantile (vedi pure *Codice di Diritto Canonico del 1917, c. 770*). L'ultimo atto di questo assestamento nuovo sarà il decreto di Pio X (1910) per riportare la comunione all'età della discrezione (si dirà «uso di ragione», ai sette anni), allo scopo di reagire all'influenza giansenista che l'aveva spostata oltre i dieci anni. La cresima infine sarà portata ai dodici anni con la tendenza a trasferirla dopo la comunione stessa, per avere una occasione più lunga di catechesi e di educazione alla fede (per motivo pastorale).

5/ La riforma del concilio Vaticano II: due modelli di iniziazione

a)

Il concilio ha ristabilito il catecumenato per gli adulti che si convertono alla fede cristiana ed anche per i bambini al di là dell'età di ragione (oltre i sei anni). Il modello di iniziazione degli adulti (1972) prevede quattro fasi con tre gradi (o forme rituali) di passaggio da una fase all'altra.

a) *Il pre-catecumenato dei «simpatizzanti»* (termine nuovo) ha per contenuto la prima evangelizzazione di presa di contatto con la persona del Cristo e con la realtà della chiesa; al termine di questo precatecumenato, il primo gradino (passaggio) comporta il rito di ingresso al catecumenato (segno di croce) per cui si diventa già cristiani (non ancora «fedeli», secondo Agostino).

b) Nel secondo tempo, nel *catecumenato vero e proprio* si fa una catechesi di maturazione della fede nella comunità, partecipando alla liturgia della parola e ad altre celebrazioni liturgiche. Il secondo gradino (passaggio) consisterà nel gesto di elezione da parte della chiesa (la comunità è direttamente coinvolta) dopo un discernimento dei segni di fede e di conversione.

c) Il terzo tempo, denominato di purificazione e di illuminazione, è già una preparazione ai sacramenti e coincide col tempo quaresimale. Alcune azioni rituali riproducono l'antica prassi: così gli *scrutinii* sono una verifica ed un aiuto per una purificazione; alle consegne («traditio») del simbolo (credo) e del «Padre nostro» corrispondono le «restituzioni» («redditio») fatte al sabato santo, quando si compiono già i riti immediati prebattesimali (ad es. la scelta del nome cristiano). In questa terza fase, il terzo grado (passaggio) comprende la celebrazione nella veglia pasquale dei tre riti sacramentali di iniziazione nel loro ordine di successione tradizionale, ristabilito anche per i bambini dopo l'uso di ragione.

d) Anche il quarto tempo ricalca la terminologia antica: la *mistagogia* è una catechesi approfondita della celebrazione stessa fatta ai neofiti (nuovi nati) durante il tempo pasquale, però in un contesto di esperienza più cosciente del mistero della vita nuova: sono previste riunioni, dialoghi, e celebrazioni particolari.

b)

Nel 1969 è stato pubblicato il nuovo rito del battesimo dei bambini; esso per sé non è un modello valido di iniziazione in quanto non comporta un itinerario organico di catechesi e di tappe del soggetto, che invece riceverà gli altri due sacramenti, l'eucaristia e la cresima, rispettivamente verso gli otto e verso i dodici anni. L'unità dei sacramenti di iniziazione è teoricamente riaffermata, ma di fatto si affida alla prassi stabilita dalle varie chiese circa i vari adattamenti pastorali (la prima comunione antecedente alla cresima) sia l'opera di sensibilizzazione dei genitori dei bambini, trasferendo su di loro alcune fasi del catecumenato degli adulti battezzandi, sia la graduale formazione dei bambini nella preparazione degli altri due sacramenti ricevuti nella seconda infanzia e nella adolescenza. È chiaro che questi due modelli differiscono fra di loro per la condizione stessa dei soggetti; ma anche per il fatto che nel secondo modello manca la vera evangelizzazione e la catechesi è totalmente finalizzata nei sacramenti.

III/ CATECUMENATO

Già abbiamo accennato alle fasi del catecumenato nel contesto dell'iniziazione cristiana. Ora ne esaminiamo più profondamente le linee strutturali e gli orientamenti catechetici per coglierne le possibili applicazioni nella nostra società secolarizzata. La definizione più completa si trova nel documento conciliare *Ad Gentes* (n. 14): «Invece di essere una semplice esposizione di verità dogmatiche e di norme universali, il catecumenato costituisce una vera scuola preparatoria, debitamente estesa nel tempo, in cui i discepoli vengono a contatto col Cristo loro maestro». Si tratta di un tempo di maturazione della fede e di educazione alla vita morale evangelica, oltre che di una iniziazione alla vita liturgica: è, in sintesi, un cammino globale della vita di fede, liturgica e caritativa della chiesa. Quali sono le leggi di questo cammino così importante per la fede?

1/ Le leggi del cammino di conversione

Se si insiste solo sul catecumenato, si arriva a trascurare l'insieme del cammino dei convertiti, che inizia prima dell'entrata nell'istituzione. È possibile scoprire uno schema generale dell'incontro dell'uomo con Dio. Si può certo evidenziare una specie di logica interna in questo processo, in cui ci sono due costanti: il carattere misterioso della conversione iniziale cioè

dell'incontro con Dio; e lo scarso rilievo che ha l'istituzione catecumenale prima della conversione, cioè nella fase di preevangelizzazione. In questo cammino si possono ulteriormente distinguere sei elementi (cfr. A. LAURENTIN-M. DUJARIER, *Catéchumenat*, Paris 1969).

a)

La missione, come presenza di Dio al mondo (Rm 1, 20), è già un segno di questa opera continua di Dio per rivelarsi all'uomo che lo cerca a tastoni. Questa missione non va confusa con l'apologetica difensiva, perché si fonda sull'azione di Dio che non cessa in molti modi di rivelarsi. Anche gli imperativi evangelici sono più facilmente riconosciuti e accolti quando si incomincia a far leva sul senso della giustizia, dello spirito fraterno, della lotta per l'uomo e l'umanizzazione, ecc., che pur essendo valori umani, sono già predisposizioni all'incontro con Dio.

b)

I segni di Dio sono quelli che Dio stesso ci ha dato in Gesù Cristo; ma ci sono anche i *segni dei tempi* che ci aiutano a meglio scoprire il significato della storia e la vocazione dell'uomo, e che possono così essere enucleati (dall'enciclica *Pacem in terris*): promozione operaia, impegno sociale della donna, liberazione dal colonialismo, organizzazione della coscienza internazionale; lotta per la pace, la socializzazione, la solidarietà mondiale e la diversità delle culture. Saper leggere i segni dei tempi è già un aprirsi a leggere i segni di Dio.

c)

Il *kerigma* è invece un evento sconvolgente che si rivela come «manifestazione dello spirito e della sua potenza» (1 Cor 2, 4), come dice Paolo. Questo evento kerigmatico può essere anche la «parola» come linguaggio, accanto a quella che si fa intendere negli avvenimenti (per Paolo è stata la «prova»). Il kerigma orale è sempre un messaggio vitale che non è riducibile ad un sistema dottrinale; esso prende tutta la sua specificità dalla missione, ma continua a risuonare nella chiesa quando l'annuncio del vangelo è legato a uomini e a segni. Esso precede il catecumenato e costituisce un invito ad un ritorno totale a Dio; ma deve continuare anche nelle tappe dell'iniziazione cristiana, fino al suo momento culminante dell'eucaristia (1 Cor 11, 26: «annunciate la morte del Signore»).

d)

Ma sia i segni come il kerigma sono oscuri; hanno bisogno di essere chiariti. Ecco la *ricerca* (Lc 3, 12; At 2, 12. 37) come primo interrogativo sul da farsi, ispirata non da curiosità, ma da una commozione che apre all'amore degli uomini, alla cura della giustizia, ai valori evangelici. Dopo la ricerca, nasce il *dialogo* suscitato dagli avvenimenti, frutto di una storia vissuta, interprete di ciò che è passato. Questo dialogo, difficilmente ricostruibile in modo artificiale, è molto importante nel processo di conversione, perché permette di confrontare i primi problemi suscitati dall'incontro con Dio con i testimoni della fede.

e)

Fino ad ora abbiamo descritto gli inizi di questo cammino di conversione, la sua preistoria; ora possiamo descrivere la conversione nel suo apparire, quando diventa cosciente. Due possono essere le configurazioni di questa realtà: la prima è una specie di *esperienza interiore* del convertito che chiede di entrare nel processo catecumenale; la seconda è la *verifica dall'esterno* da parte dei responsabili che debbono fare il giudizio di discernimento sull'orientamento di vita del candidato (Lc 6, 43-49; Gc 3, 12 ss.). La prima esperienza si avvale dell'ambiente dei cosiddetti «garanti» (padrini); la seconda via è quella dei «responsabili». Ma quali sono i segni della conversione? Se la conversione produce degli effetti, deve essere discernibile, come esige lo stesso rito dell'ingresso al catecumenato. Anzitutto è caratterizzata da una modificazione dell'esistenza; poi è un evento di portata universale, perché interessa tutta la storia salvifica. È certo possibile distinguere i segni di conversione dai criteri di conversione. I *criteri* sono quelli propri del processo istituzionale del catecumenato ma possono essere spesso relativizzati: una professione di fede può essere superficiale; un comportamento morale può essere conformista e provvisorio; la disponibilità al dialogo, alla preghiera, a ricevere la formazione del catecumenato possono restare congiunturali. Tutti questi criteri sono come un quadro per interpretare i segni, cioè gli atteggiamenti e i comportamenti in cui la fede percepisce l'intervento di Dio. Se al secolo III per Ippolito si richiedeva di abbandonare un mestiere di tipo idolatrico, e ci si doveva sottomettere al proprio padrone anche se ingiusto (*Tradizione apostolica*, 15 ss.), oggi saranno più significativi l'impegno e la lotta per

la giustizia, spesso condivisi anche con i non-cristiani.

f)

Una volta riconosciuti i segni di conversione, la conversione esige immediatamente *la catechesi*. È qui che comincia la fase più istituzionale del processo vero e proprio di iniziazione cristiana, cioè il catecumenato e il neofitato. L'istituzione catecumenale rimane transitoria anche se necessaria, perché deve man mano scomparire davanti alla comunità eucaristica. I catecumeni hanno bisogno di un ambiente di vita per entrare nella chiesa: i padrini, i responsabili e tutta la comunità sono indispensabili. Concludendo questa enumerazione di note caratteristiche della conversione, dobbiamo riconoscere che questo processo non è un colpo di fulmine (come lo è stato per Saulo), oppure una specie di germinazione spontanea. Nella Bibbia, spesso per esigenze intriseche, si sottolinea questo aspetto trascendente, assoluto, singolare, improvviso, senza dar molto rilievo al cammino umano, caratterizzato da una dinamica progressiva ed estesa nella durata, spesso lenta e contraddittoria. È questo aspetto antropologico che ora ci interessa.

2/ La pedagogia del risveglio alla fede

Abbiamo già accennato all'importanza del precatecumenato per aiutare la conversione del candidato. Ma quali sono i contenuti di questa fede globale?

a) *La prassi della chiesa primitiva*

Nell'epoca apostolica l'annuncio ai Giudei consiste essenzialmente nel messaggio della risurrezione del Cristo come evento centrale, realizzazione delle profezie (At 13, 16-41). In ambiente greco, il kerigma aveva due parti successive: la confutazione dell'idolatria e la liberazione da tutte le sue manifestazioni; la presentazione della salvezza cristologica (ad es.: At 17, 22-31). Comunque non è mai assente nel kerigma l'annuncio del ritorno del Cristo e del giudizio finale. Le caratteristiche di questo annuncio primario sono tre: la proclamazione dell'evento pasquale; l'invito alla conversione; l'invito ad entrare nel popolo di Dio. I segni di questo kerigma sono: anzitutto la testimonianza vissuta dell'araldo od annunciatore evangelista, accompagnata da una assicurazione persuasiva che viene da Dio; poi i miracoli fatti in nome di Gesù; e infine l'esempio di povertà, di unità e di carità della comunità cristiana. Anche nelle apologie dei primi tre secoli troviamo una contestazione del paganesimo (monoteismo e giudizio di Dio) e un annuncio kerigmatico (proclamazione del Cristo e specialmente della risurrezione). S. AGOSTINO nel *De Catechizandis rudibus* ci dà uno schema di questa precatechesi rivolta ai candidati al catecumenato: si tratta di una presentazione globale della storia della salvezza, dalla creazione fino all'epoca attuale della storia della chiesa, per giungere fino alla parusia (giudizio finale, risurrezione dei corpi, felicità eterna). La via agostiniana è senza dubbio molto valida, perché attraverso questa visione globale delle tappe principali della storia salvifica (il carattere storico della fede è il punto focale di questa metodologia) l'uomo può cogliere l'intenzione profonda del piano di Dio: «proponetevi dunque questo amore (di Dio rivelato nel Cristo) come il fine al quale riferite tutte le vostre parole; e tutto ciò che raccontate, raccontatelo in modo tale che il vostro uditore creda ascoltando, speri credendo, ami sperando» (*De Catechizandis rudibus*, 4, 8). Il criterio di ammissione all'entrata nel catecumenato è dunque per Agostino la fede nella storia della salvezza e il desiderio di conformarvi la propria vita (*Ibidem*, 25, 48-49), senza alcun riferimento all'ambiente evangelizzante e al padrinato comunitario, pur tanto importante oggi per una maturazione della conversione e della fede.

b) *Il messaggio odierno*

Dall'insegnamento della tradizione cristiana si possono dedurre alcuni orientamenti validi per dare un efficace contenuto al messaggio cristiano da presentare ai «simpatizzanti» e poi ai catecumeni. Anzitutto vale la legge dell'incarnazione: Dio interviene attraverso l'umano, lo storico, il concreto. Segue la legge della progressività: Dio tien conto del ritmo umano di crescita e di sviluppo e perciò si rivela spesso lentamente e gradualmente. Quindi c'è la legge della comunità: l'intervento di Dio è sempre comunitario, cioè la sua azione si realizza attraverso un popolo (chiesa). Inoltre la legge della soprannaturalità: Dio viene a liberarci, ma la sua liberazione è di un altro ordine, trascendente, investirà la stessa materia (risurrezione). Infine la legge della libertà: l'intervento di Dio esige una risposta libera, corresponsabile, pena vanificare il suo piano salvifico.

c) *Gli atteggiamenti necessari*

Perché la precatechesi possa svolgersi secondo le leggi dello sviluppo umano, occorre coinvol-

gere anzitutto i catechisti, i padrini. La gioia e la carità sono essenziali (*hilaritas* di AGOSTINO: *De Catechizandis rudibus*, 2, 4; 10, 14-22); poi l'accoglienza (come Gesù per Nicodemo, per la Samaritana); quindi il risveglio progressivo dell'interesse dell'interlocutore, rispettando i suoi ritmi. Da parte del candidato, occorre un atteggiamento aperto, cioè vero con la vita (prenderla sul serio), vero con se stesso (vivere secondo la propria coscienza), vero con gli altri (fuggire ogni ipocrisia).

3/ La pedagogia della catechesi

Dopo l'entrata nel catecumenato, incomincia la catechesi propriamente detta, che aiuta ad una crescita della conversione e della fede iniziale. Questa catechesi ha lo scopo di suscitare un impegno vitale (*Didaché*, cc. 1-6: dottrina delle due vie); è un appello a condividere la vita del Cristo (IRENEO, *Demonstratio predicationis apostolicae*, 98: SC 62, 168). Il metodo dell'insegnamento dogmatico è legato alla Bibbia, oppure si condensa nel simbolo (Credo). S. AGOSTINO nel *De doctrina christiana* ci darà i principi di questa catechesi come iniziazione della storia della salvezza. Tutte le catechesi dei padri (ai secoli IV e V) hanno per contenuto una catechesi dogmatica, morale e sacramentale.

IV/ ORIENTAMENTI MODERNI DELLA CATECHESI CATECUMENALE

1/ La catechesi catecumenale è una catechesi di adulti

Finora tutto lo spazio della catechesi, nel nostro regime di cristianità, che dura dal secolo VI in poi con la decadenza e per la scomparsa dell'istituzione catecumenale, è stato concentrato essenzialmente sul catechismo ai bambini e agli adolescenti. La catechesi catecumenale degli adulti ha assunto forme diverse.

a)

L'istruzione religiosa degli adulti di tipo dottrinale-apologetica è stata l'equivalente di quello che nella tradizione si chiamava iniziazione cristiana. Si tratta però più che altro di un indottrinamento e di un addestramento rituale e morale per far conoscere il catechismo e far praticare la religione. Anche quando al catechismo si abbinò l'insegnamento della Bibbia (metodo di Monaco), quest'ultima era sempre utilizzata come storia sacra e non come storia della salvezza.

b)

La seconda tappa di questa riscoperta del catecumenato è stata la catechesi storico-salvifica (movimento kerigmatico dopo l'ultima guerra). Si riscopre l'importanza della parola di Dio e del mezzo ecclesiale come cornice della catechesi.

c)

Una terza tappa è identificabile nei movimenti di azione cattolica, con la catechesi esistenziale: la catechesi di tipo sintetico, derivata dalla parola di Dio ha bisogno di un confronto con la vita; il metodo di revisione di vita permette di fare una catechesi induttiva, con proclamazione indiretta del messaggio, e con angolazione antropologica.

d)

Dopo il Vaticano II si va diffondendo una catechesi basata sulle aspettative kerigmatiche umane: libertà, pace, giustizia, rivoluzione, progresso, amore, ecc. Al primo posto c'è l'esperienza personale o del gruppo, col pericolo del soggettivismo, ma anche col vantaggio di una fede vitale, incarnata, più impegnata nella azione.

2/ Problematica del catecumenato adulto oggi

Non basta migliorare la catechesi se si deve purtroppo constatare che la perseveranza dei neofiti appare spesso molto debole (in Francia va dal 10 al 20%, che è la stessa percentuale dei praticanti). I problemi che nascono oggi sono posti a spiegare queste difficoltà di integrazione dei nuovi battezzati alla propria chiesa locale. Si deve al fatto che questi candidati sono più spesso poco convertiti, giocando altre motivazioni nella loro adesione a Gesù Cristo? Oppure il linguaggio liturgico della chiesa è incomprensibile per i neobattezzati sì da allontanarli da una pratica che è per loro ermetica? Oppure si deve al brusco passaggio dal gruppo ristretto della comunità catecumenale al gruppo più vasto ed anonimo della parrocchia? Oppure ancora perché i nuovi battezzati concepiscono la chiesa come un gruppo protettivo o come un gruppo di praticanti e non sufficientemente come una missione, una responsabilità?

Le risposte vanno cercate in una verifica che tenga conto dei singoli ambienti di vita: catecumenato in una grande metropoli, catecumenato per emigranti. Un bilancio sintetico dei problemi del catecumenato europeo attuale è stato fatto a Strasburgo nel 1973 a nome dei nove paesi rappresentati e può essere così formulato.

a) I sacramenti stanno per perdere il loro significato come punto di riferimento del passaggio dall'incredenza alla fede. La differenza fra credente e non credente non si situa più nella pratica sacramentale ma nella conversione di vita. Parallelamente si scopre la sacramentalità della vita come luogo di creazione continua e di azione dello spirito.

b) Per la nascita della fede, il ruolo delle comunità è primordiale; di comunità nelle quali si vive una sana ricerca, malgrado una marginalità abituale in rapporto a certe forme di chiesa-istituita. I limiti di demarcazione fra le differenti confessioni stanno per scomparire: l'ecumenismo ufficiale è superato dalla vita.

c) Uno dei segni più rivelatori della conversione a Gesù Cristo, in parecchi paesi, è l'impegno sociale e politico nella società.

d) Lo Spirito si manifesta fortemente nei luoghi più diversi, generalmente al di fuori delle istituzioni. Il rinnovamento carismatico è segnalato ovunque come espressione di una attesa spirituale e di un bisogno di contemplazione. Da questo bilancio sommario risulta evidente che il catecumenato oggi non ha altre caratteristiche che quelle dell'iniziazione cristiana. Si possono così enucleare alcune componenti essenziali valide nel nostro mondo secolarizzato per ogni tipo di catecumenato.

a) Il catecumenato è un luogo dove si scopre il senso della vita.

b) Il catecumenato è una comunità di conversione.

c) Il catecumenato è una comunità della parola.

d) Il catecumenato è una messa in comune per sviluppare una esperienza ecclesiale.

e) Il catecumenato è un luogo di celebrazione.

f) Il catecumenato è una comunità che si impegna a portare una responsabilità ecclesiale sia nel mondo che nella chiesa.

Ma rimane ancora un interrogativo. Quale sarà il catecumenato del domani, in una società sempre più secolarizzata? Ecco il grande problema a cui non si può sfuggire, anche se non è dato scorgerne linee di sviluppo ben precise (J. VERNETTE - H. BOURGEOIS, *Seront-ils chrétiens?*, Lyon 1975).

V/ LE MODERNE PROBLEMATICHE DEI TRE SACRAMENTI DI INIZIAZIONE CRISTIANA

Lo sviluppo che abbiamo dedicato alla realtà dell'iniziazione cristiana e del catecumenato restringe necessariamente lo spazio riservato ai tre sacramenti di iniziazione. Ci sembra si possano individuare alcuni settori di analisi: il battesimo dei bambini; la cresima nel contesto dell'iniziazione cristiana; il rapporto fra eucaristia e comunità.

1/ Il battesimo dei bambini

Può essere un modello di iniziazione? Si è già accennato al rito del battesimo dei bambini riformato dal Concilio e si è osservato che non è un modello rituale di iniziazione cristiana completa, perché c'è una iniziazione senza evangelizzazione organizzata, e la sequenza rituale dell'iniziazione non ha corrispondenza alla reale situazione dell'iniziando. Oggi però non si contesta solo l'organizzazione del rito ma la legittimità e l'opportunità del battesimo dei bambini. C'è chi contesta sul piano teologico la legittimità del pedobattesimo e non solo in campo protestante (dopo Barth) ma anche in campo cattolico. Non è qui il luogo per portare le argomentazioni a favore o contro tale prassi universale nella chiesa e senza dubbio quasi primitiva. Il problema oggi è spostato sull'*opportunità* di tale prassi e sulla obbligatorietà che diventa sempre meno osservata.

Ogni proposta intesa a superare la prassi generalizzata del pedobattesimo ha il merito di riproporre in modo nuovo la revisione dei motivi di richiesta del sacramento, le garanzie di formazione richieste ai genitori, e l'impegno che coinvolge tutta la comunità cristiana. È possibile ridare a questi tre fattori un rilievo nuovo ed esigente tale da modificare la prassi del pedobattesimo? Dalla storia dell'iniziazione cristiana dei primi secoli si può arguire un quadro pluralista e articolato. È sufficiente un catecumenato postbattesimale?

2/ La cresima nell'iniziazione cristiana

Il problema attuale della cresima non è tanto quello di definire meglio gli effetti specifici del sacramento, quanto di meglio chiarire il posto di questo sacramento nel contesto organico dell'iniziazione. La cresima è un sacramento intermedio tra il battesimo e l'eucaristia, è una tappa del cammino iniziatico. Una chiesa più

carismatica, più profetica, più testimoniale, più missionaria troverà nella valorizzazione della cresima il ricupero anche della grazia battesimale: si è battezzati nello Spirito in senso pieno quando al battesimo si fa seguire la cresima come nuovo itinerario di maturazione nella fede e nella crescita di responsabilità ecclesiale. Il problema attuale dell'età della cresima è dunque solo contingente e di fatto illusorio, perché rinvia il vero problema di tutta l'iniziazione cristiana come itinerario genetico e perfettivo della vita dei credenti.

3/ L'eucaristia come culmine dell'iniziazione cristiana nel rapporto con la chiesa locale

L'ultimo sacramento per chi è rigenerato e perfezionato nello Spirito è il sacrificio pasquale del Signore e della chiesa, dove il cristiano esplica tutte le virtualità della propria identità, cioè può compiere l'offerta di sé insieme col Cristo. L'essere nuovo del battezzato e l'agire mediante lo Spirito sfociano nell'offerta e nel culto a Dio in spirito e in verità e nel realizzare «la pienezza del Cristo» con l'edificazione del suo corpo visibile che è la chiesa.

Lo status di battezzati e il ruolo di cresimati ontologicamente, e non solo ritualmente, orientati alla partecipazione piena dell'eucaristia diventano quasi istituzionalizzati nella esperienza dell'unico contatto reale della comunità come tale con l'umanità del Signore risorto. La realtà sociale di appartenenza ecclesiale fondata sull'essere nuovo del battesimo nello Spirito e la dinamica dei carismi al servizio del popolo di Dio, generata dall'azione perfettiva dello Spirito della pentecoste, trovano la loro piena configurazione istituzionale nel momento che sono compresenti nella assemblea locale edificata dall'eucaristia, e si trasformano per ciascuno in realtà di comunione. Ecco perché nel senso più reale la prima messa di comunione è l'inizio per ogni battezzato e cresimato di un nuovo modo di essere e di formare la chiesa, popolo di Dio in cammino.

BIBLIOGRAFIA

A. LAURENTIN-M. DUJARIER, *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Paris 1969. È l'opera più completa e teologicamente più ricca sul catecumenato nella tradizione cristiana. Importante l'analisi della dinamica della conversione e delle fasi catecumenali. C. FLORISTAN SAMANES, *Il catecumenato*, Alba 1974. Tutti gli aspetti dell'istituzione catecumenale sono passati in rassegna e soprattutto interessante è il panorama europeo della catechesi catecumenale. AA. VV., *Educazione alla fede e iniziazione cristiana*, Milano 1973. In questi atti del convegno liturgico-pastorale dell'Opera della Regalità del 1972 troviamo una buona guida pastorale per comprendere il valore dell'evangelizzazione nella prassi sacramentale iniziatica. AA. VV., *Iniziazione cristiana*, Bologna 1972. Sono interessanti, in questo piccolo volume, i contributi di esperienze e di informazione pastorale offerti dagli articoli dei missionari che hanno svolto un'attività evangelizzatrice e pastorale in Asia e in Africa. J. VERNETTE - H. BOURGEOIS, *Seront-ils chrétiens?*, Lyon 1975. In questo stimolante volume i due direttori del catecumenato nazionale di Francia e diocesano di Lione offrono la più aperta e problematica visione delle prospettive catecumenali nella chiesa francese e anche europea. R. FALSINI, *Iniziazione cristiana*, Milano 1975. In queste lezioni del suo corso universitario tenuto all'Università Cattolica di Milano, l'autore espone con grande chiarezza tutta la vasta problematica liturgico-pastorale dell'iniziazione cristiana oggi. AA. VV., *Adulti, iniziazione cristiana e catecumenato*, Roma 1973. In questo numero unico della rivista «Via Verità e Vita», anche i laici meno preparati al linguaggio teologico troveranno buoni spunti di riflessione e azione soprattutto catechetica e pastorale. Infine, segnaliamo con particolare interesse il volume: AA. VV., *Iniziazione cristiana, problema della chiesa di oggi*, Bologna 1976, atti della IV settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Paestum 1975).

JAHVISTA ED ELOHISTA

NICOLA NEGRETTI

I/ PROBLEMI LETTERARI: 1/ Esistenza dei documenti. 2/ Estensione dei documenti. 3/ Stratificazione interna dei documenti. 4/ Rapporto tra i documenti. - II/ PROBLEMI STORICI: 1/ Il « piccolo credo storico » e le tradizioni del popolo. 2/ Le tradizioni dei patriarchi. 3/ J e l'ideologia nazionale-monarchica. 4/ E e le correnti profetiche. - III/ PROBLEMI TEOLOGICI: 1/ La redazione dello J. 2/ Elementi redazionali in E. 3/ Linee teologiche del messaggio di J ed E.

1. I termini di «Jahvista» (= J) e di « Elohista» (= E) sono entrati nell'ambito della scienza esegetica insieme con il sorgere dell'ipotesi documentaria circa il Pentateuco e servono a identificare quelli che attualmente la critica considera come i documenti più antichi all'origine del Pentateuco, sulla base del diverso modo con cui in essi viene chiamato il Dio dei patriarchi di Israele, « Jahvé » o « Elohim ». Da Astruc (cfr. J. ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires dont il paroit que Moyse s'est servi, pour composer le livre de la Genèse*, 1753) e Eichhorn (cfr. J. G. EICHHORN, *Einleitung in das Alte Testament*, 1780-1783), che non distinguono tra l'E e il Sacerdotale (= P), attraverso Ilgen (cfr. K. D. ILGEN, *Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik*, 1798) e Hupfeld (cfr. H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, 1853), i quali provano l'esistenza di due documenti che si servono del nome « Elohim », P ed E più antichi di J, l'indagine documentaria circa il Pentateuco si assesta globalmente sulle posizioni acquisite dagli studi di Graf (cfr. K. H. GRAF, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments.* Zwei historisch-kritische Untersuchungen, 1866), Kuenen (cfr. A. KUENEN, *De Godsdienst van Israel*, 1869-70; ID., *Kritische Methoden*, 1880, trad. tedesca di Karl Budde) e soprattutto Wellhausen (cfr. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 1866; ID., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883^2): i documenti più antichi sono J ed E; il Deuteronomio (= D) forma un documento a parte da collegarsi con la riforma di Giosia (621 a. C.) (cfr. W. M. L. DE WETTE, *Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, 1805; E. RIEHM, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, 1854); P non può risalire a prima dell'esilio babilonese (importanza determinante per questa nuova datazione di P ebbe lo studio di De Wette, ripreso da Graf nella sua opera).

L'ipotesi dei documenti del Pentateuco riceve in periodi successivi l'apporto di ulteriori contributi, a cui si accennerà in seguito, ma sostanzialmente si muove ancora oggi secondo le direttrici definite alla fine del secolo scorso. Si tratta di un aspetto dell'esegesi talmente collaudato, che non si può prescindere da esso per una lettura critica complessiva del Pentateuco. Nei particolari possono esistere divergenze e nello studio delle singole pericopi si possono adottare dei criteri interni di indagine più arti-

colati in modo da rettificare punti specifici (cfr. la posizione metodologica di W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft*. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971). Ma l'esistenza ed il contenuto dei diversi documenti sono ormai per la sostanza un dato acquisito. Per quanto concerne la delimitazione di P nell'ambito del Pentateuco vi è una notevole concordanza tra gli studiosi (considero come attendibile la divisione di P proposta da K. ELLIGER, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, in: ZThK 49, 1952, 121. 122: = ThB 32, 1966, 174. 175), anche se le opinioni divergono circa la possibile estensione di P oltre il Pentateuco (tale questione coincide con la problematica se la storia sacerdotale svolga o meno il tema della presa di possesso della terra, come viene descritta nel libro di Giosuè. A favore sono, tra l'altro, G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, in: BeihZAW 13, Berlin-Stuttgart 1934; W. BEYERLIN, *Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch*, Fs-Weiser, Göttingen 1963; S. MOWINCKEL, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch*, in: BeihZAW 90, Berlin 1964; O. EISSFELDT, *Deuteronomium und Hexateuch*, MIOF 12, 1966, 25 ss. La tesi contraria è sostenuta soprattutto da M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967³, la cui posizione al riguardo è strettamente collegata con l'ipotesi dell'«opera deuteronomistica». Un tentativo di soluzione intermedia è sostenuto da E. CORTESE, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco*, Brescia 1972, il quale pur accettando la posizione di Noth circa l'opera deuteronomistica, ritiene che la prospettiva dell'arrivo nella terra promessa sia comunque presente in P).

Per quanto riguarda la delimitazione di J ed E, concordo con l'ipotesi proposta da M. Noth (cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp. 29-35. 38-39. Seguendo come base lo studio di Noth, ascrivo al documento J i seguenti testi: Gn 2, 4b-25; 3, 1-24; 4, 1-26; 5, 29; 6, 1-8; 7, 1-5. 7-10. 12. 16b. 17b. 22-23; 8, 2b. 3a. 6-12. 13b. 20-22; 9, 18-27; 10, 4b-5*a*. 8-19. 21. 24-30; 11, 1-9. 28-30; 12, 1-4a. 6-20; 13, 1-5. 7-11a. 12b*b*-18; 15, 1b*b*-2. 7-12. 17-20; 16, 1b-2. 4-7a. [7b-10]. 11-14; 18, 1-18. [19]. 20-33; 19, 1-28. 30-38; 21, 1a. 7; 22, 20-24; 24, 1-67; 25, 1-6. 11b. 18. 21-26a. 27. 28; 26, 1-3a. [3b-5]. 6-14. [15]. 16-17. [18]. 19-23. [24-25*aa*]. 25*ab*-33; 27, 1-45; 28, 10. 13-16. 19; 29, 1-35; 30, 1*aa*. 3b*b*. 4. 5. 7-16. 20a*b*-21. 24-43; 31, 1. 3. 17. 18 . 19a. 20. 21*aa*. 21b-23. 25b-26*aa*. 27. 30a. 31. 36a. 38-40. 46-49. 51-53a; 32, 4-14a. 23-33; 33, 1-3. 6-7. 12-17. 18b; 34, 1-31; 35, 21. 22a; 36, 15-43; 37, 3a. 4-21. 25-27. 28a*b*b; 38, 1-30; 39, 1-23; 40, 1. 3a*b*b. 5b. 15b; 41, 34a. 35b. 41-45. 46b. 49-52. 55-57; 42, 4. 5. 7b*b*-9a. 9b*b*-11a. 12. 27-28a. 38; 43, 1-34; 44, 1-34; 45, 1. 4. 5a. 16-28; 46, 1a*a*. 5b. 8-34; 47, 1-5a. 6b. 13-27a. 29-31; 49, 1b-28a; 50, 1-10a. 14; Es 1, 6. 8-12a. 22; 2, 1-3. [4]. 5. 6. [7-10a*a*]. 10a*b*-23a*a*; 3, 1a-b*a*. 2-4a. 5. 7-8. 16. 17. [18-22]; 4, 1-4. [5]. 6-7. [8-9]. 10-12. [13-16]. 19-20a. [21-23]. 24-26. [27-28]. 29-31; 5, 1-3. [4]. 5-23; 6, 1; 7, 14. 15a. [15b]. 16. 17 . 18. 20a*b*-21a. [23]. 24-27. [28-29]; 8, 4-11a*a*. 16-28; 9, 1-7. 13. [14-16]. 17-18. [19-21]. 23a*b*b. 24b-25a. 26-30. [31]. [32]. 33-34; 10, 1a. [1b-2]. 3-11. 13a*b*b. 14a*b*b. 15a*a*b-19; 10, 24-26. 28-29; 11, [1-4a*a*]. 4a*b*b-8. [9-10]; 12, 21-23. 27b. 29-34. [35-37]. 38. 39; 13, [20]. 21-22; 14, 5b. 6. [8b]. 9a*a*. 10b*a*. [11-12]. 13-14. 19b. [20]. 21a*b*. 24. 25b. 27a*b*b. 30-31; 15, [1-19]. 20. 21. [22a*a*]. 22a*b*-25a. [25b-26]; 16, 4. 5. 13b. 14a. 14b*b*-15. 21. 27-30. 31b. 35a; 17, 1b*b*-2. [3]. 4-7. 8-16; 19, 2b. 10-16a*a*. 18. [20-25); 24, 12-15a. 18b; 32, 1a. 4b. 5. 6. 15-20. [25-29]; 34, 1a. [1b]. 2-6a*a*. [6a*b*b. 7]. 8. [9]. 10a*a*. [10a*b*b]. 11a. [11b]. [12. 13]. 14. [15-16]. 17. [18]. 19a. [19b]. [20ab*a*]. 20b*b*. 21a [21b]. [22]. 23. [24]. 25-28ab*a*. [28b*b*]. 29a*a*. [29a*b*]. 29b. 30. 31a*a*. [31a*b*-32a]. 32b. [33-35]; Nm 10, 29-33. [34]. 35. 36; 11, 1-6. [7-9]. 10-13. 18-24a. 31-35; 12, 1a. [1b]. 9. 10a*b*. [10b]. 13-16; 13, 17b-19. [20]. 22. [23-24]. [26b]. 27a. [27b*a*]. 27b*b*. 28. [29]. 30. 31. [33]; 14, 1b. [3]. 4. 8a. [8b]. 9. 23b-24. [25a]. 25b. 39-44a. [44b]. 45; 16, 1b*a*. [1b*b*]. 2a*a*. 12-15. 25. 26. 27b-32a. 33ab*a*. 34; 20, 1a*b*. [1b]. [3b]. 5; 20, 19. 20; 21, 1-3. [4a*b*b. (5). 6-9]. [10-20]; 22, 3b. 4-8. 13-19. 21-38a*a*. 39. 40; 23, 28; 24, 1a*a*. [1a*b*]. 1b. 2-10ab*a*. [10b*b*]. 11-19. [20-24]. 25; 25, [1a]. 1b-2. 4; 32, 1. [2-15]. 16. [17-38]. 39a. [39b]. [40a]. 40b. 41. 42. Al documento E attribuisco i seguenti testi: Gn 15, 1a. b*a*. 3-6. 13-16; 20, 1-18; 21, 6. 8-34; 22, 1-14a. [14b-18]. 19; 25, 29-34; 28, 11-12. 17. 18. 20-21a. [21b]. 22; 30, 1a*b*-3b*a*. 6. 17-20a*a*. 22. 23; 31, 2. 4-16. 19b. 21a*b*. 24-25a. 26a*b*. b. 28. 29. 30b. 32-35. 36b. 37. 41-45. 50. 53b-54; 32, 1-3.

14b-22: 33, 4-5. 8-11. 19. 20; 35, 1-5. 7-8. 14. 16-20; 37, 3b. 22-24. 28*aa*. 29-36; 40, 2. 3*aa*. 4-5a. 6-15a. 16-23; 41, 1-14*aa*. [14*ab*]. 14b. 15-33. 34b. 35a. 36-40. 47. 48. 53-54; 42, 1-3. 6-7b*a*. 9b*a*. 11b. 13-26. 28b-37; 45, 2-3. 5b-15; 46, 1*ab*-5a; 47, 5b-6a. 7-12; 48, 1-2. 7-14. [15-16]. 17-22; 50, 10b-11. 15-26; Es 1, 12b. 15-21; 3, 1b*b*. 4b. 6. 9-13. [14]. 15; 4, 17. 18. 20b; 9, 22-23*aa*. 24a. 25b. 35a. [35b]; 10, 12. 13a*a*. 14a*a*. 15a*b*. 20-23. 27; 13, 17-19; 14, 5a. [7]. 19a. [25a]; 18, 1a. [1b]. 2a. [2b]. 3a. [3b. 4]. 5-8a*a*. [8a*b*]. 8b*a*. [8b*b*. 9-11]. 12-27; 19, 3a. 16a*b*-17. 19; 20, [1-17]. 18-21. [22-26]; [21, 1-23, 33]; 24, 1a. [1b. 2]. [3-8]. 9-11; 32, 1b-4a. 21-24. 30-33. 34a*a*. [34a*b*]. 34b. [35]; Nm 11, 14-17. 24b-30; 12, 2. [3]. 4-8. 10a*a*. 11. [12]; 20, 14. [15. 16a]. 16b. 17. 18. 21; 21, 21-31. [32]. [33-35]; 22, 2. 3a. 9-12. 20. 38a*b*. 38b. 41; 23, 1-17a. [17b]. 18-26. [27]. [29]. [30]; 25, 3. 5), della quale intendo dare ragione presentando le varie questioni che si pongono a proposito del problema letterario di J ed E.

Nella seguente trattazione mi atterrò a questo schema:

I/ analisi dei problemi letterari relativi ai documenti J ed E ed alla loro successiva confluenza nel Pentateuco;

II/ indagine delle tradizioni che si trovano alla base di J ed E, del loro utilizzo nell'ambito dei documenti e quadro storico e culturale dei documenti stessi;

III/ lettura redazionale del documento J e tematiche ricorrenti in E, con l'indicazione di linee teologiche espresse nei due documenti.

I/ PROBLEMI LETTERARI

2. Volendo dare indicazioni circa i problemi letterari che si pongono a proposito di J ed E, non intendo qui addentrarmi in un'analisi particolareggiata dei testi, come sarebbe richiesto da una trattazione diretta dell'argomento, ma voglio limitarmi soltanto ad una sintesi degli studi che sono stati prodotti al riguardo, cercando di definire volta per volta la mia personale posizione. L'ampiezza e l'esaustività della produzione scientifica in tale campo credo che possano legittimare questa posizione di rimando (per una trattazione complessiva di questi studi si può ricorrere a una buona introduzione all'Antico Testamento, quale O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, pp. 205-271; oppure H. CAZELLES-J. P. BOUHOT, *Il Pentateuco*, Brescia 1968).

L'analisi letteraria viene qui intesa in maniera allargata, nel senso che, facendo riferimento alle incongruenze letterarie riscontrabili nel testo, non si restringe alle soluzioni possibili nell'ambito di una sola pericope ma si allarga fino a comprendere l'ipotesi documentaria stessa come soluzione adeguata. Quanto andrò esponendo sui problemi letterari di J ed E, può essere concentrato intorno a questi punti:

1/ esistenza dei documenti;

2/ estensione dei documenti;

3/ stratificazione interna dei documenti;

4/ rapporto tra i documenti.

1/ Esistenza dei documenti

3. Il dibattito circa l'esistenza dei documenti J ed E va di pari passo con le vicissitudini che ha avuto la teoria dei documenti. Mentre si fa gradualmente chiara con Hupfeld (cfr. n. 1) la distinzione tra J, E e P e con Graf e Wellhausen (cfr. n. 1) si impone una corretta datazione di questi documenti, l'intera ipotesi documentaria è, in varie riprese, sottoposta a una critica radicale dalla teoria dei frammenti (cfr. A. GEDDES, *Critical Remarks on the Hebrew Scriptures: Corresponding with a New Translation of the Bible*, vol. I: *Containing Remarks on the Pentateuch*, London 1800; J. S. VATER, *Commentar über den Pentateuch, mit Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten der eingeschalteten Übersetzung von Dr. A. Geddes merkwürdigeren kritischen und exegetischen Anmerkungen und einer Abhandlung über Mose und die Verfasser des Pentateuch*, 1802-1805; W. M. L. DE WETTE, *o. c.*), da quella dei supplementi (cfr. H. EWALD, *Theologische Studien und Kritiken*, 4, 1831, 595-606 (recensione del libro di J. J. STÄHLIN, *Kritische Untersuchungen über die Genesis*, 1830); F. TUCH, *Commentar über die Genesis*, 1838; F. DELITZSCH, *Neuer Commentar über die Genesis*, 1852), dall'ipotesi della cosiddetta cristallizzazione (con questo nome viene indicata una linea di spiegazione del sorgere letterario del Pentateuco che partendo da un originario nucleo, legislativo o narrativo, del Pentateuco prospetta una serie di susseguenti stratificazioni. Cfr. A. KLOSTERMANN, *Der Pentateuch*, 1893; E. ROBERTSON, *The Old Testament Problem.* A Re-Investigation, 1950; J. DAHSE, *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage*, 1912. Nel senso di una progressiva stratificazione del Pentateuco si esprime anche B. D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien* I-

IV, 1908-1914, il quale peraltro colloca i diversi strati nel contesto di uno sviluppo della storia delle religioni) e più recentemente dalla corrente della tradizione orale (cfr. J. PEDERSEN, *Israel.* Its Life and Culture I-II, London-Kopenhagen 1926; I. ENGNELL, *Methodological Aspects of Old Testament Study*, in: VTS, 7, 1960, 13-30).

Se da un lato questi tentativi di soluzione dei problemi letterari del Pentateuco mettono in evidenza elementi validi che non sono stati sufficientemente spiegati nell'ipotesi documentaria, dall'altro lato occorre affermare che non si presentano come soluzioni complessive ed organiche delle diverse difficoltà riscontrabili nel testo, al pari dell'ipotesi documentaria. Per questo ci sembra che la più recente posizione circa la tesi documentaria, qual'è dato di verificare nell'opera di Noth (cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948), fa giustizia e riassume in un contesto più corretto quelle soluzioni parziali. Se quelle correnti letterarie potevano significare, tra l'altro, una negazione dell'esistenza di J ed E come singoli documenti, appare chiaro che le ragioni della negazione perdono consistenza a confronto con la più agguerrita ipotesi documentaria e devono rifarsi ad un tipo di analisi più specifica e circostanziata.

4. Posizioni in questo senso si manifestano soprattutto nella critica al «documento» E, che nell'ambito degli studi sul Pentateuco si rivela meno evidente del parallelo documento J. Reagendo con vivacità contro la sicurezza di chi, come Procksch (cfr. O. PROCKSCH, *Das Nordhebräische Sagenbuch.* Die Elohimquelle, Leipzig 1906), definisce in maniera troppo ottimistica l'estensione e l'ambito vitale di E, e volendo intaccare il preteso dogma, ereditato dall'autorità wellhauseniana, delle tre grandi opere narrative (J, E, P), P. Volz e W. Rudolph (cfr. P. VOLZ-W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler.* Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert, in: BeihZAW 63, 1933) negano l'esistenza di E nell'indagine che essi conducono dei testi della Genesi e sostengono la tesi che E non è un documento ma un redattore di J (a questo redattore vengono ascritti i seguenti testi: Gn 20; 21, 3-21. 22-32; 31, 2. 4-16. 24-29; 35, 1-4. 7; 46, 1b-5a; 48, 15 s.). In seguito Rudolph (cfr. W. RUDOLPH, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua*, in: BeihZAW 68, 1938) estende la ricerca a tutto l'Esateuco e conclude che accanto ai due documenti J e P non vi è se non l'opera di redattori che rielaborano i testi antichi attraverso inserzioni poetiche, predizioni di avvenimenti futuri, chiosature di diverso tipo.

Nei confronti di questa reviviscenza della teoria dei supplementi vi sono delle prese di posizione puntuali (cfr. H. HELLBARDT, in: TB 12, 1933, 241-243; P. HUMBERT, in: TLZ 63, 1938, 414 ss.; O. EISSFELDT, *Die Komposition von Exodus I-XII.* Eine Rettung des Elohisten, in: TB 18, 1939, 224-233; = KlSchr II, 160-170) in difesa di E come documento, la cui attendibilità risulta confermata nella misura in cui la teoria dei supplementi si rivela come tentativo inadeguato di spiegazione letteraria.

5. A dire il vero, un merito va attribuito al tentativo di Volz e Rudolph ed esso sta nel sottolineare, anche se non in termini risolutivi, che per affrontare i problemi del testo biblico non è sufficiente la critica letteraria ma occorre far riferimento anche all'indagine delle tradizioni e alla presenza dei motivi teologici.

Non per nulla ci troviamo in un periodo in cui l'onnipotenza dell'analisi letteraria di stampo wellhauseriano è sottoposta a critica dall'indagine delle tradizioni inaugurata da H. Gunkel (cfr. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12, 1895; H. GUNKEL, *Genesis, übersetzt und erklärt*, in: HK 1, 1, 1910[3]). Le incongruenze evidenziate da Volz e Rudolph sono senza dubbio attendibili e provengono da una maggiore attenzione alle unità letterarie, che convogliano gli elementi di una determinata tradizione.

Tuttavia la soluzione che spiega le incongruenze attraverso l'ipotesi di successivi supplementi a un testo originario è inadeguata perché non tiene conto dello stadio preletterario del testo, della possibilità cioè che E si sia servito di diverse tradizioni preesistenti e che pertanto sia stato in grado di imporre al materiale disponibile il suo marchio particolare.

6. Il fatto di considerare tanto J quanto E due documenti distinti, non deve far pensare che ci troviamo dinnanzi a due documenti di un medesimo tipo. J ed E sono di diversa provenienza e sono conservati in maniera diversa all'interno del Pentateuco: mentre J è reperibile in modo abbastanza lineare, E ci è pervenuto molto lacunosamente (proprio per questo dato di fatto è spiegabile come S. MOWINCKEL, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*, Oslo 1964, recuperi le posizioni di Volz e Rudolph).

Nonostante questa lacunosità, i testi di E sono

caratterizzati da una lessicografia e da uno stile abbastanza unitari tra loro e diversi rispetto a J, il che fa pensare per essi ad un'unica provenienza (cfr. C. A. SIMPSON, *The Early Traditions of Israel*, Oxford 1948, pp. 403-409). Inoltre in E notiamo una specifica elaborazione teologica, individuabile soprattutto in quei testi che si rifanno ai medesimi episodi o alle medesime tradizioni a cui si rifà J (cfr. Gn 20, 1-18 con Gn 12, 9*b*, 13, 1*a* e Gn 26, 1-3*a*. 6-13. 16. 17; Gn 21, 8-21 con Gn 16, 1*b*. 2. 4-7*a*. 11-14). In questa elaborazione si riscontrano delle tematiche costanti (cfr. H. H. WOLFF, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch*, in: EvTh 29, 1969, 59-72; = ThB 22, 1973, 402-417), che vengono perseguite attraverso diversi racconti, collegano tra di loro diverse tradizioni per mezzo di alcuni discorsi redazionali e rimandano al medesimo periodo storico e a un medesimo contesto culturale (tutti questi aspetti relativi al documento E verranno sviluppati analiticamente in seguito: cfr. nn. 25-28. 34-36).

Questi elementi fanno pensare non solo ad un'identica provenienza dei frammenti E che ci sono conservati nel Pentateuco, ma anche ad una loro collocazione organica all'interno di un disegno narrativo e quindi nell'ambito di uno stesso documento.

2/ Estensione dei documenti

7. L'estensione dei documenti J ed E è anch'essa una questione dibattuta nell'ambito del Pentateuco (cfr. O. KAISER, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh 1969, p. 73), si salda a quella dell'estensione del documento P e deve fare i conti con un'ipotesi, per vari aspetti acquisita e importante, qual'è quella dell'opera deuteronomistica (cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967).

Circa l'inizio dei documenti J ed E vige abbastanza concordia tra gli autori: J incomincia con la storia primordiale dell'umanità in Gn 2, 4*b*, attraverso un racconto della creazione (Gn 2, 4*b*-25) che ha il suo corrispettivo in P (Gn 1, 1 - 2, 4*a*), mentre E, poco interessato alla storia dell'umanità e più concentrato su quella d'Israele, inizia la sua narrazione con Abramo ed esattamente in Gn 15 (cfr. O. PROCKSCH, *Das Nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig 1906, pp. 7-9; H. GUNKEL, *Genesis*, in: HK I, 1, 1966[7], p. 178; O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, Leipzig 1922, p. 23; M. NOTH, *o. c.*, p. 38; A. CLAMER, *La Genèse*, in: *La Sainte Bible*, I, 1, Paris 1953, p. 262; G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis*, in: ATD 2-4, Göttingen 1967, p. 158; L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, in: WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969, p. 72).

Circa il termine di J ed E le posizioni degli autori presentano notevoli divergenze. Vi è chi ritiene che l'opera di J e di E giunge fino alla conquista della terra promessa, dato che parte dall'ipotesi che queste prime grandi narrazioni storiche siano state modellate sui punti fondamentali del «piccolo credo storico» (circa il «piccolo credo storico» cfr. n. 13), che sono la liberazione dalla schiavitù di Egitto e l'introduzione nella terra, e inferisce pertanto che il tema della terra fosse non solo ineliminabile dalla riflessione storica d'Israele, ma ne costituisse anche la necessaria conclusione. In quest'ambito di spiegazione, qualcuno (è la posizione che M. NOTH sostiene dal commento al libro di Giosuè, *Das Buch Josua*, in: HAT 7, Tübingen 1937, e dagli studi sull'opera deuteronomistica, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1943, fino alle indagini sul Pentateuco, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948; commenti all'Es, Lv, Nm in ATD) è del parere che la narrazione di J ed E circa la conquista della terra sia andata perduta in seguito alla redazione di J-E all'interno della cornice letteraria del documento P, che non presenta il racconto della conquista della terra. Le tradizioni relative alla terra, presenti in Gs, Gd, 1-2 Sam, sarebbero secondo questa ipotesi da inserirsi nell'opera deuteronomistica, che inizia con il Dt e termina con il secondo libro dei Re.

Altri (sono i sostenitori dell'ipotesi dell'Esateuco, come G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, in: BWANT 26, 1938, = ThB 8, 1965, 9-86; S. MOWINCKEL, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*, Oslo 1964; ID., *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch*, Berlin 1964; R. SMEND JR., *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Tübingen 1959) sono invece del parere che il racconto della conquista della terra di J ed E ci sia pervenuto e, a parte alcuni frammenti in Gs, sia conservato soprattutto in Gdc 1. Una linea diversa viene sostenuta da quegli autori i quali ritengono che l'opera di J finisca con il tempo del re Davide. Secondo costoro i numerosi riferimenti all'epoca in cui Israele diviene un grande popolo sotto un grande capo e sottomette a sé i popoli vicini (cfr. Gn 12, 2-3; 27, 29; 49, 10; Nm 24, 8-9. 17-19), sono sufficienti indicazioni per ritenere che soprat-

tutto J sia indirizzato e giunga fino al momento di costituzione della dinastia davidica.
Secondo quest'ottica, qualcuno (cfr. K. BUDDE, *Die biblische Urgeschichte*, 1883) pensa che J finisca con la successione al trono di Davide in 1 Re 2, altri (cfr. G. HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel.* Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten, Lund 1952) che J termini con il racconto della divisione del regno in 1 Re 12, altri infine (cfr. R. SMEND SEN., *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin 1912) che la narrazione di J vada oltre 1 Re 12.
8. La tesi più accreditata circa l'estensione di J e di E è a mio parere quella di M. Noth, soprattutto perché si ricollega a una spiegazione organica del sorgere e del formarsi delle diverse narrazioni storiche dell'Antico Testamento.
L'ipotesi dell'opera deuteronomistica permette di affrontare il problema dell'estensione dei documenti del Pentateuco da un altro punto di vista che non sia soltanto quello dell'analisi letteraria interna ai documenti stessi.
Si tratta in sostanza di una nuova teoria circa la costituzione letteraria del Pentateuco, che da una parte congiunge la «diversità» del Deuteronomio con la produzione letteraria della corrente deuteronomistica, dalla quale ci proviene una sintesi storico-teologica delle vicende d'Israele e di Giuda fino all'esilio, e dall'altra parte analizza le rimanenti sezioni del Pentateuco individuando per i documenti in esse presenti (P, J ed E) una storia redazionale del tutto particolare. Il documento P, profondamente interessato alla fondazione di Israele come comunità cultuale, concentra la sua attenzione nel momento del Sinai, dove appunto si realizza questa fondazione e a cui la storia del popolo converge. P non conosce una conquista della terra (l'assenza di P da Gs è sufficientemente provata da M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967, pp. 182-190 con riferimento al commento *Das Buch Josua*, in: HAT 7, 1937 dello stesso autore).
Il documento sacerdotale è inoltre servito al redattore che ha congiunto i documenti del Pentateuco, come quadro letterario entro il quale inserire J-E (cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp. 11-17).
Quest'asserzione, congiunta con la verifica che i documenti antichi non sono reperibili in Gs (cfr. M. NOTH, *Das Buch Josua*, in: HAT 7, 1937, p. 16), porta alla conclusione che se, come pare, J ed E ebbero un racconto della conquista della terra, esso è andato perduto al momento dell'inserzione in P.

3/ Stratificazione interna dei documenti

9. I testi attribuiti ai documenti J ed E presentano al loro interno incongruenze e tensioni narrative che devono ricevere una loro spiegazione adeguata. I chiarimenti normalmente dati nel passato si pongono soprattutto sul piano della critica letteraria.
Lasciando da parte il criterio delle aggiunte successive al testo, che come ipotesi di soluzione risulta di applicazione piuttosto limitata, la critica si è orientata soprattutto nel senso della stratificazione letteraria interna del testo, individuando nell'ambito dello stesso documento più strati letterari.
Se prescindiamo dalle manifestazioni esagerate di questa tendenza (vi è chi individua in J diverse e successive stratificazioni [J, J^1 J^2, J^3, ecc.] come E. SCHRADER, *Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte*, 1883; K. BUDDE, *Die biblische Urgeschichte*, 1883; oppure in E [E, E^1, E^2, E^3, ecc.] come A. KUENEN, *Historisch-kritisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, 1885-93²; O. PROCKSCH, *Das Nordhebräische Sagenbuch.* Die Elohimquelle, Leipzig 1906) e se prendiamo atto che è abbastanza difficile, data la ristrettezza dei testi a disposizione, parlare di una stratificazione interna di E, possiamo limitare la nostra analisi a J e partire dall'opera di Smend (cfr. R. SMEND SEN., *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912, alla cui linea si associano W. EICHRODT, *Die Quellen der Genesis von neuem untersucht*, in: BeihZAW 31, 1916; H. HOLZINGER, *Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Josua*, in: HSAT, 1922; J. MEINHOLD, *Die jahwistischen Berichte in Gen 12-50*, in: ZAW 39, 1921, 42-57), che in questo campo ha fatto giustizia delle esagerazioni precedenti. Secondo questo autore il materiale che nell'Esateuco si serve del nome «Jahvé» è da ricondursi a due distinti documenti (J^1 e J^2), con una diversa origine, che solo in un secondo momento furono collegati in un unico complesso narrativo. A proposito di Smend, più che di una particolare posizione sul problema della stratificazione interna di J, si deve parlare di una nuova impostazione, in forma piuttosto rigida, della teoria dei documenti.
Questa linea che separa il tradizionale docu-

mento J in due distinte narrazioni, è stata poi proseguita da altri autori, i quali accanto alla fonte J ravvisano la presenza di un'altra fonte, come L (fonte laica) (cfr. O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, Leipzig 1922), K (fonte Kenita) (cfr. J. MORGENSTERN, *The Oldest Document of the Hexateuch*, in: HUCA 4, 1927, 1-138), S (fonte Seirita) (cfr. R. H. PFEIFFER, *A Non-Israelitic Source of the Book of Genesis*, in: ZAW 48, 1930, 66-73), N (fonte nomadica) (cfr. G. FOHRER-C. KUHL, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 1960).

Se a questo filone interpretativo delle contraddizioni presenti in J va riconosciuto il merito di aver eliminato la tentazione atomizzante, caratteristica di un uso indiscriminato della critica letteraria, secondo cui alla fine del secolo scorso si polverizzarono i documenti in molteplici rivoli, bisogna tuttavia ammettere che esso, anche se con maggiore sobrietà, non si è spostato dal tipico terreno di indagine di quei tentativi e ha perseguito l'ottica di un preponderante riferimento alla critica letteraria.

Ora, sembra da criticarsi il fatto che la stratificazione interna di una narrazione debba essere necessariamente spiegata sul piano letterario, quindi con l'ipotesi di diversi strati letterari o la presenza di diversi documenti. Attualmente si preferisce risolvere le contraddizioni evidenziate attraverso l'uso di diversi metodi, in particolare con il ricorso alla critica delle tradizioni, che privilegia la storia preletteraria del testo e il possibile utilizzo di tradizioni anteriori.

4/ Rapporto tra i documenti

10. Nonostante la diversa impostazione dei due documenti e la lacunosa conservazione di E, si è sempre riconosciuta in J ed E la presenza di due narrazioni abbastanza parallele, non solo perché ambedue ci trasmettono gli stessi punti salienti della storia di Israele, ma anche perché ci riferiscono con frequenza gli stessi episodi, le stesse situazioni, magari con lo stesso vocabolario. Proprio questi racconti (cfr. Gn 12, 10-20 J con Gn 20, 1-18 E e Gn 26, 1-17 J; Gn 16, 1b. 2. 4-14 J con Gn 21, 8-21 E; Gn 21, 22-32 E con Gn 26, 26-31 J) pongono in maniera precisa ed inequivocabile il problema del rapporto tra i due documenti.

Nell'ipotesi ormai assodata (cfr. nn. 3 - 6) che J ed E sono stati all'origine due documenti distinti, possiamo spiegare il loro parallelismo in due maniere, supponendo che J ed E facciano riferimento alle medesime tradizioni o dipendano da un capostipite comune oppure accettando l'eventualità che E sia dipendente da J o viceversa.

La prima linea di spiegazione assume consistenza sul piano letterario nella misura in cui gli autori (cfr. O. PROCKSCH, *Die Genesis*, in: KAT I, 3, Leipzig-Erlangen 1924³, p. 290 [= U]; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp. 40 ss. [= G]; E. A. SPEISER, *Genesis*, in: AB 1, New York 1964, p. XXXVII [= T]) si rifanno all'ipotesi di una fonte originaria a cui avrebbero attinto tanto J quanto E e non si limitano alla generica possibilità di un riferimento alle medesime tradizioni.

La seconda linea di spiegazione va di pari passo con il problema della datazione dei documenti (vedi più avanti quando parleremo del quadro storico e culturale di J ed E: cfr. nn. 22-28), è stata prospettata soprattutto come una dipendenza di E da J (cfr. O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, pp. 276-278) e attualmente viene interpretata non già nel senso di una dipendenza meccanica, ma più specificamente come un rapporto tra J ed E, in base al quale E avrebbe conosciuto J al momento della sua composizione e l'avrebbe intenzionalmente mutato e sviluppato secondo i suoi scopi (cfr. W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, in: FRLANT 101, 1970, p. 130).

A mio modo di vedere la posizione di Noth, che si rifà a un «Grundlage» originario, è la più corretta per due ordini di ragioni. Prima di tutto, se E dipendesse da J, non si capirebbe bene come E si sia diversificato così tanto nella scelta e nell'elaborazione del materiale rispetto a J: la diversa impostazione teologica non sarebbe in questo caso una spiegazione sufficiente. In secondo luogo l'analisi dei testi paralleli in J ed E (cfr. ad esempio il rapporto tra Gn 12, 10-20 J, Gn 20, 1-18 E e Gn 26, 1-17 J: cfr. K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?* Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen-Vluyn 1967² e lo studio che vi viene compiuto di questi testi) mostra un collegamento tra i due documenti non già di tipo letterario, ma a livello tradizionale, quindi anteriormente alla loro fissazione letteraria.

Il problema è se mai di chiarire che cosa si intenda con questo «Grundlage» originario: un documento già definito o non piuttosto un insieme di tradizioni abbastanza organizzate intorno a uno schema di fede (ritorna a questo proposito la tesi del «piccolo credo storico» inaugurata da G. von Rad: cfr n. 13), colloca-

te in uno specifico contesto e intese come patrimonio comune della coscienza religiosa e politica di Israele (cfr. M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930).
Queste indicazioni sono necessariamente da riprendere quando si dovrà riflettere sul «Sitz-im-Leben» delle tradizioni che si trovano alla base dei nostri documenti.
11. L'aver individuato i documenti J ed E nella loro identità e nella loro estensione non ci esime, anzi ci obbliga, a mostrare il cammino storico-letterario che intercorre tra la loro esistenza individuale, la quale per quanto giustificata è pur sempre un'ipotesi, e l'attuale situazione in cui essi appaiono inseriti nel Pentateuco.
La presentazione di questo cammino comporta in pratica l'indagine della complessa formazione del Pentateuco, a cui è già stato accennato in precedenza (cfr. n. 8).
Ora intendiamo ulteriormente chiarire il fenomeno in maniera analitica e descrittiva, rimandando per le motivazioni critiche all'opera di M. Noth.
Se partiamo dall'ipotesi, a cui daremo in seguito un supporto dimostrativo, che J rielabora il patrimonio comune di Israele secondo una visione davidico-giudaica prima della divisione del regno (931 a. C.), mentre E lo rielabora secondo una prospettiva profetico-israelitica tra il 931 e la caduta di Samaria (722 a. C.), giungiamo alla conclusione che la sintesi di J ed E è da collocarsi nel superstite regno di Giuda in collegamento con il rinnovamento religioso espresso dalla corrente deuteronomica e culminante con la riforma di Giosia (621 a. C.). Numerosi sono infatti gli elementi che nella redazione di J-E creano un collegamento con il frasario e la mentalità della corrente deuteronomica (cfr. l'elenco dei popoli cananei in Gn 15, 19. 20; Es 3, 8b. 17; 33, 2; la terminologia deuteronomica come «osservare la via, l'osservanza, i comandi, gli statuti, le leggi; camminare negli ammaestramenti; ascoltare la voce; fare giustizia, diritto»: Gn 18, 19; 22, 18b; 26, 5; Es 15, 26; 16, 4b*b*. 28; la legislazione di sapore deuteronomico: Es 12, 24-27a; 13, 1-16; la funzione dell'intercessione in Gn 20, 7a*b*. 17; Es 32, 7-14; Nm 14, 11-23a.
La problematica che questi testi sollevano circa la redazione di J ed E e più in generale del Pentateuco, è quanto mai complessa. Vi è chi da un lato parla di elementi predeuteronomici come C. BREKELMANS, *Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in Gen-Num*, in: VTS 15, 1966, 90-96; A. REICHERT, *Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus*, Diss. Tübingen 1972; o chi si rifà a una redazione deuteronomistica del Pentateuco come W. FUSS, *Die sogenannte Paradieserzählung*, 1968; ID., *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17*, in: BeihZAW 126, 1972).
Dopo la grande catastrofe nazionale del 586 e nel clima di una profonda crisi di identità che coglie Israele in questo frangente, si determinano delle riletture della storia passata che accentuano il pessimismo della caduta e del «peccato» del popolo o recuperano la speranza e la fiducia nell'intervento unilaterale di Jahvé.
Da un lato, l'opera deuteronomistica, rifacendosi alle tradizioni storiche del periodo dei giudici e dei re d'Israele e di Giuda, traccia un quadro pesante della progressiva defezione del popolo dall'alleanza (cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967, pp. 91-100).
Dall'altro lato, P, riprendendo le antiche narrazioni J-E, riconquista il senso di quell'avventura primordiale di Jahvé con Israele attraverso la garanzia della presenza di Dio in mezzo al suo popolo nell'ambito del culto (cfr. K. ELLIGER, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, in: ZTK 49, 1952, 121-143; ThB 32, 1966, 174-198).
La sintesi sacerdotale è l'ultima riflessione organica che Israele compie circa la storia delle sue origini e prevale nella comunità postesilica, in cui la liturgia e la funzione del clero assumono un'importanza primaria.
È pertanto comprensibile, come abbiamo già mostrato (cfr. n. 8), che quando si trattò di fondere J-E con P in un'unica narrazione, l'opera sacerdotale sia servita da paradigma e da schema entro cui sistemare le fonti antiche (cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp. 11-17).
L'ultima fase evolutiva verso l'attuale Pentateuco è data dalla congiunzione tra la redazione sacerdotale, comprendente J-E, e l'opera deuteronomistica, che si dimostra come la naturale prosecuzione della storia dell'esodo e dell'ingresso nella terra (cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967, pp. 211-216).
In questo modo si determinò un complesso narrativo di ampio respiro che partendo dalla creazione del mondo giunge fino alla caduta di Gerusalemme (questa mentalità è documentata nell'impostazione e nell'estensione dell'opera

cronistica, che è da ascriversi allo stesso periodo. Cfr. G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, in: BWANT 54, 1930).
La progressiva importanza che assunse la legge mosaica per la comunità postesilica fece sì che quella parte delle narrazioni storiche in cui è contenuta la legislazione collegata a Mosè e che giunge fino al racconto della sua morte, godesse di un privilegio e di una venerazione particolari e fosse considerata come blocco a parte: la «tōrā» o il Pentateuco.
In questa complessa evoluzione, il testo e il messaggio di J e di E hanno subito numerose modifiche e sono stati sottoposti a molteplici revisioni in concomitanza con l'evoluzione storica della coscienza religiosa di Israele.

II/ PROBLEMI STORICI

12. Nell'indagine dei problemi letterari relativi a J ed E abbiamo più volte fatto riferimento (cfr. nn. 5. 9) allo stadio preletterario delle narrazioni, come al terreno più adatto su cui risolvere numerose incongruenze dei testi.
Ora si tratta di affrontare direttamente questo problema, attraverso un esame delle tradizioni a cui si rifanno i documenti J ed E.
Lo scopo di questa parte della nostra ricerca è, tra l'altro, di determinare quel patrimonio culturale e religioso di Israele a cui hanno attinto J ed E per elaborare la loro storia, nella supposizione, da noi ritenuta valida (cfr. n. 10), che essi si siano riferiti a un complesso di tradizioni antecedenti comuni a tutto Israele.
L'individuazione delle tradizioni anteriori all'opera redazionale di J ed E ci aiuterà a comprendere meglio la specificità del lavoro di questi due autori e quindi a situarli con maggiore attendibilità nell'ambito delle tensioni culturali e religiose del loro tempo.
Se lo studio delle tradizioni non è di secondaria importanza per comprendere, attraverso la storia del suo passato e l'indagine dell'ambiente in cui è sorto, il messaggio di un determinato testo, è per altro verso la via più sicura per identificare il modo di lavorare di un determinato autore e quindi anche l'epoca culturale in cui ha operato.
Per questo l'analisi storica delle tradizioni verrà da noi proseguita con l'esame della possibile datazione storica di J ed E.
In sostanza, verranno toccati i seguenti punti:
1/ il «piccolo credo storico» e l'esperienza di fede di Israele, legata alla lega sacra delle tribù, all'interno della quale si compie un lavoro di sintesi e di interpretazione delle tradizioni del popolo;
2/ le tradizioni dei patriarchi d'Israele e il loro collegamento in alcuni gruppi fondamentali di tradizioni;
3/ l'elaborazione del patrimonio comune di Israele compiuta da J, attraverso una sottolineatura delle tradizioni giudaiche e il riferimento all'ideologia monarchica e nazionale;
4/ l'elaborazione del patrimonio comune d'Israele compiuta da E, con una particolare attenzione alle tradizioni del Nord e il collegamento con le correnti profetiche del Nord.

1/ Il «piccolo credo storico» e le tradizioni del popolo

13. La storia del popolo d'Israele inizia con l'esodo. I racconti delle origini e quelli dei patriarchi non sono altro che delle grandi introduzioni alla storia del popolo.
La storia dei patriarchi (Gn 12 - 50) è premessa alla storia d'Israele per una considerazione storica, dato che gli Ebrei riconoscevano in essi i capostipiti della loro nazione (cfr. Dt 26, 5-9; Gs 24, 2-13).
La storia delle origini (Gn 1 - 11) è posta all'inizio delle grandi narrazioni storiche per una considerazione teologica, quando cioè si percepì che Jahvé non era soltanto il dio salvatore dell'esodo, della costituzione del popolo d'Israele, ma anche il dio creatore, il dio universale di tutti i popoli (cfr. Sal 33; 136).
Si tratta quindi di due introduzioni a diverso livello, con diverso significato e, come tali, presentano una diversa storia tradizionale al loro interno e nei rapporti delle tradizioni del popolo.
La storia del popolo è al centro dell'interesse di Israele, della sua fede religiosa, ed occorre partire da essa per delineare un quadro abbastanza corretto del processo tradizionale che stiamo analizzando.
G. von Rad (cfr. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, in: BWANT 26, 1938: = ThB 8, 1965, 9-86) individua alla base delle tradizioni del popolo uno schema essenziale, contenente le tematiche fondamentali della storia del popolo, come la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto e l'introduzione nella terra promessa. Questo schema viene da lui definito «piccolo credo storico» e costituirebbe il nucleo primario della fede d'Israele, la formula di confessione religiosa non di questa o quella tribù, ma dell'intero raggruppa-

mento delle tribù d'Israele (cfr. M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Darmstadt 1966: BWANT IV, 1, Stuttgart 1930).
«Piccolo credo storico» (cfr. tra l'altro, L. ROST, *Das kleine geschichtliche Credo*, Heidelberg 1965, pp. 11-25) e lega sacra delle tribù d'Israele (cfr. tra l'altro, R. SMEND JR., *Jahwekrieg und Stämmebund*, in: FRLANT 84, 1963) sono due ipotesi storiche che sono state ampiamente sottoposte a revisione e, pur tuttavia, conservano ancora una attendibilità e una capacità interpretativa tali da giustificare il nostro riferimento ad esse.
Partendo dallo schema del «piccolo credo storico», G. von Rad (cfr. G. VON RAD, *o. c.*, pp. 11-20) distingue nelle tradizioni del popolo due blocchi narrativi: da un lato le tradizioni dell'esodo, che sono la base originaria del «piccolo credo storico»; dall'altro lato le tradizioni del Sinai, inserite posteriormente nell'ambito del racconto dell'esodo.
Siamo di fronte a due storie tradizionali distinte e dobbiamo quindi riferirci a due contesti storico-culturali diversi.
Volendo delineare un quadro delle tradizioni del popolo, manterremo la distinzione indicata tra i due filoni tradizionali e spiegheremo il loro processo interno di evoluzione, indicando alla fine le ragioni del loro congiungimento in un unico complesso narrativo.
14. Le tradizioni dell'esodo sono dominate dai temi centrali dell'uscita dall'Egitto e dell'introduzione nella terra (cfr. Dt 26, 5b-9; 6, 20-24; Gs 24, 2b-13; Sal 136, 10-22; Es 15, 4. 5. 8. 9. 10a. 12-16).
Si tratta di due tematiche tra loro strettamente congiunte e funzionali, che convogliano due aspetti essenziali della coscienza religiosa e nazionale d'Israele: la costituzione di Israele come popolo e il suo insediamento nel territorio di Canaan.
L'uscita dall'Egitto è un tema fondamentale, documentato in tutta la Bibbia (cfr. tra l'altro, Os 11, 1; Gs 2, 10; Gdc 6, 13; 2 Sam 7, 23; Sal 114, 1 ss.; 135, 8 s. Cfr. anche la formula: «Jahvé che ha fatto uscire Israele dall'Egitto» in Nm 24, 8 = 23, 22; Es 20, 2 = Dt 5, 6 [= Sal 81, 11]; 1 Re 12, 28 [= Es 32, 4. 8]; Ger 2, 6; 16, 14 = 23, 7), e fa parte della fede originaria di Israele. Pertanto l'interrogativo all'interno di quale tribù le tradizioni relative all'uscita dall'Egitto abbiano preso corpo, è destinato a rimanere senza risposta (cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, p. 52).
Sicuramente il dato centrale dell'esodo, l'epopea del Mar Rosso (cfr. Es 14. 15), non può essere stato l'esperienza di tutte le tribù ma solo di alcune. Tuttavia questo dato con la cornice letteraria del soggiorno in Egitto e della sottomissione ai lavori forzati (cfr. Es 1. 2: cfr. (cfr. S. HERRMANN, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, in: SBS 40, Stuttgart 1970), divenne sin dall'inizio l'elemento di fondo della fede d'Israele nel dio che libera dalla schiavitù.
In sostanza, quando Israele intende riferirsi all'esodo, si richiama al nucleo costituito dall'epopea del Mar Rosso (cfr. Es 15, 21b; Sal 114, 1 ss.), la quale non è solo la conclusione, ma è anche lo scopo e il punto culminante di tutta la narrazione.
Il tema delle piaghe, invece, costituisce una evoluzione secondaria delle tradizioni dell'esodo e prende l'avvio dal racconto dell'uccisione dei primogeniti (cfr. Es 12), all'origine un rito nomadico di valore apotropaico, celebrato dai seminomadi prima dell'estate al momento di incontrarsi con le culture sedentarie, che venne poi congiunto con la festa agricola delle «maṣṣōt» (azzimi) e infine storicizzato attraverso il collegamento con l'uscita dall'Egitto (secondo L. ROST, *Weidewechsel und alttestamentlicher Festkalender*, in: ZDPV 66, 1943, 207 ss. [= *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg 1965, pp. 103 ss.], il rito che veniva compiuto tutti gli anni prima del contatto con l'ambiente sedentario, è diventato il racconto di un fatto unico prima del cammino verso la terra promessa).
Questa divenne la prima piaga allargata poi in termini favolistici con tutta un'altra serie di racconti (cfr. Es 7 - 10), i quali presentano un generico aggancio con alcuni fenomeni naturali dell'Egitto e della Palestina. Il tema delle piaghe comporta una trattativa col Faraone espressa in Es 5, 3. [4]. 5-19 che denota uno stadio anteriore all'inserzione della figura di Mosè come protagonista nelle tradizioni dell'esodo, dato che le trattative vengono condotte dagli anziani d'Israele. Il nucleo originario delle tradizioni dell'uscita dall'Egitto ci dipinge un quadro piuttosto semplice degli avvenimenti, secondo cui alcune tribù di seminomadi ebrei sfuggono alla schiavitù e al controllo di Faraone attraversando con fortuna le zone acquitrinose del mare dei Giunchi, mentre i loro inseguitori vi periscono. Su questa base si elabora la successiva riflessione di Israele.
15. Il tema dell'entrata nella terra, anche se fu ben presto collegato col tema dell'uscita dall'Egitto e divenne patrimonio di tutto Israele

(cfr. Dt 26, 9; Gs 24, 8; Gdc 2, 1; 6, 9; 1 Sam 12, 8; Am 2, 9 s.; Ger 2, 7; 32, 22; Sal 80, 9 ss.; 135, 10 ss.), ha un'origine molto diversa e fa seguito con notevole difficoltà narrativa al racconto dell'esodo, soprattutto se ci si domanda come mai gli Israeliti, appena usciti dall'Egitto e subito giunti a sud di Canaan, ritornano nel deserto ed entrano in Palestina dalla parte del Giordano.

È ormai assodato tra gli studiosi che l'entrata nella terra non potè essere l'esperienza di tutte le tribù allo stesso modo (cfr. A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, München 1959, pp. 89-125; ID., *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, *Ibidem*, pp. 126-175; M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, Göttingen 1967) e che probabilmente le diverse tribù di seminomadi ebrei si insediarono in forme molto diverse nell'attuale Palestina.

L'entrata nella terra non ci è conservata dalle fonti antiche (cfr. n. 8. Nm 32, 1. 16. 39a. 40b. 41. 42 è lo scheletro di una conquista della terra. Così la storia di Sihon in Nm 21, 21-31 costruita come cornice al canto di conquista di Hesbon: cfr. vv. 27-30, è all'origine una tradizione di conquista della terra da parte della tribù di Gad). Se dobbiamo giudicare dalla prima parte di Gs e da Gdc 1, sono le tribù della Palestina centrale che conquistarono la terra attraversando il Giordano.

Queste tradizioni di origine beniaminita diventano il patrimonio comune di Israele.

Il fatto che nella successiva riflessione di fede di tutto Israele vengano privilegiate le tradizioni delle tribù della Palestina centrale, porta come conseguenza che le tradizioni di conquista delle altre tribù siano lasciate cadere, passino in secondo piano o subiscano una revisione complessiva che ne modifica totalmente il senso.

È questo il caso della storia di Kaleb (cfr. Nm 13. 14), che all'origine è una tradizione di conquista della terra, soprattutto di Hebron (cfr. Nm 13, 22a) da parte delle tribù del Sud (il racconto doveva essere un'epopea leggendaria su Kaleb, il quale aveva conquistato dal sud la rigogliosa regione di Hebron, sconfiggendo i figli di Enak: Ahiman, Sesai, Thalmai: cfr. Nm 13, 22a. A contatto con le tradizioni delle altre tribù, quest'epopea venne interpretata nel senso che tra gli Israeliti solo Kaleb ebbe il coraggio di conquistare Hebron: cfr. Nm 13, 30), ma diventa in seguito un racconto di esplorazione e viene quindi inserito nel tema del viaggio nel deserto (il viaggio nel deserto è una tematica secondaria, collegata all'uscita dall'Egitto e all'entrata nella terra, che raccoglie soprattutto le tradizioni delle tribù del Sud, le quali vivevano in stretto contatto con il deserto. Localizzate nel deserto di Šur [cfr. Es 15, 22a*b*. b. 23: Mara; cfr. Gn 16, 7; 20, 1] o presso Qadeš [cfr. Es 17, 1b*b*-7: Meriba; cfr. Gn 16, 14; 20, 1], rifacentisi a fenomeni naturali [cfr. Nm 11: quaglie; Es 16: manna] o a fatti concreti [cfr. Es 17, 8-16 = 1 Sam 15, 1 ss.: lotta con gli Amaleciti; Nm 21, 4b-9 = 2 Re 18, 4: il Nehuštan del tempio], queste tradizioni servirono a riempire lo spazio venutosi a creare nel racconto tra il punto di partenza [Egitto] e il punto di arrivo [Palestina] del viaggio degli Israeliti), quando ormai il tema della conquista della terra è monopolizzato per tutto Israele dalle tradizioni delle tribù di Rachele. La diversità di Kaleb rispetto agli altri Israeliti sta solo nel fatto che egli entrerà nella terra promessa (cfr. Nm 14, 24), mentre gli altri la vedranno tramite i loro discendenti (cfr. Nm 14, 23b).

Un uguale trattamento subisce il racconto di Horma (cfr. Nm 14, 45 con Nm 21, 1-3), che è all'origine una tradizione di conquista delle tribù del Sud e poi diventa una sconfitta del deserto (cfr. Nm 14, 45).

Diverso è il caso dei racconti di Balaam (cfr. Nm 22 - 24) i quali vengono inseriti nel contesto della conquista della terra solo secondariamente (i racconti di Baal-Peor [cfr. Nm 25, 1-5] e di Balaam [cfr. Nm 22 - 24] non presentano nessun legame originario con la conquista della terra. Nm 25, 1-5 [cfr. vv. 3. 5 *smd*] è all'inizio un racconto eziologico riferito a un santuario cananeo, a nord-est del mar Morto, punto d'incontro tra tribù d'Israele [Gad], Madianiti e Moabiti. I racconti di Balaam vanno localizzati in questo ambiente e manifestano una storia tradizionale piuttosto complessa: in una prima fase Balaam, insieme coi Madianiti, viene sconfitto e ucciso [cfr. Nm 31, 1 ss. con Gs 13, 22]; in seguito Balaam è un indovino che è chiamato dai Moabiti a maledire Israele [cfr. Dt 23, 5b. 6; Gs 24, 9b. 10 ab*a*] ma Dio glielo impedisce: la storia dell'asina [cfr. Nm 22] è in questa fase un elemento centrale; alla fine la maledizione di Balaam è trasformata in benedizione per Israele [cfr. Nm 23. 24]), quando cioè sono collegati con la storia di Balaq, che è all'origine una tradizione a parte della conquista della terra (cfr. Gs 24, 9a-10b*b*). Le tradizioni rela-

tive alla presa di possesso della terra, contenute nelle fonti antiche, sono piuttosto frammentarie e soprattutto danno resoconto quasi esclusivo delle azioni militari intraprese. Non documentano il fatto, peraltro importante e significativo, di una infiltrazione pacifica e graduale sul territorio di Canaan (cfr. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, p. 619). Le tradizioni dell'uscita dall'Egitto e quelle della conquista della terra trovarono un loro collegamento quando s'incontrarono sul terreno della fede religiosa e della coscienza nazionale, comune alle diverse tribù, così come ci è attestato dallo schema del «piccolo credo storico» (cfr. n. 13).

Se ci si interroga circa il contesto in cui i temi dell'uscita dall'Egitto e della conquista della terra, insieme con le numerose tradizioni collegate, ricevettero una sintesi panisraelitica, si è portati a pensare a un santuario delle tribù del centro della Palestina, al quale dovettero convergere in determinate occasioni tutte le tribù di Israele (cfr. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, in: ThB 8, München 1965, pp. 48-55; M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Darmstadt 1966, pp. 94-96).

16. Le tradizioni del Sinai, come ha mostrato G. von Rad (cfr. n. 13), formano un complesso a parte rispetto alle tradizioni dell'esodo, che finora abbiamo analizzato (cfr. nn. 14. 15), e solo tardi diventarono patrimonio comune d'Israele e trovarono una loro collocazione organica all'interno della storia del popolo.

Probabilmente esse ebbero una vita indipendente nell'ambito delle tribù del Sud, le quali coltivarono due filoni tradizionali confluiti poi insieme: da un lato la teofania al Sinai (cfr. J. JEREMIAS, *Theophanie*. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen-Vluyn 1965, pp. 100-111. Cfr. anche E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, in: FzB 3, Würzburg 1971), con le relative prescrizioni preparatorie (cfr. Es 19. 20) e l'incontro con Jahvé (cfr. Es 24, 1-2. 9-11), quindi il riferimento a un luogo di culto presso il Sinai in cui si venerava Jahvé (le prescrizioni contenute in Es 19, 10-13. 14b-16a*a* sono chiaramente di tipo cultuale. Anche se non fanno necessariamente riferimento al culto dell'anfizionia delle tribù d'Israele, come è la costante posizione di W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen 1961, pp. 161-163, sono comunque indicazioni relative a una prassi cultuale che poté essere agganciata al Sinai solo perché lì doveva esserci un luogo di culto); dall'altro lato una tradizione di incontro tra le tribù del Sud e i Madianiti presso il «monte di Elohîm» (cfr. Es 18), dove pure doveva esserci un santuario (cfr. Es 3, 5b) (le espressioni *maqōm, terra santa*, la richiesta di togliersi i sandali [cfr. Es 3, 5], il fenomeno del roveto [cfr. Es 3, 2. 3] che solo secondariamente viene collegato col Sinai [*sĕnē*], sono elementi di una eziologia cultuale [cfr. Gn 28, 11. 16. 17]). Quest'ultima tradizione appartenne originariamente al tema del viaggio nel deserto. Quando le tradizioni del Sinai diventarono patrimonio comune d'Israele attraverso la costituzione della lega sacra delle tribù, nel contesto della teofania del Sinai vennero inserite la stipulazione dell'alleanza tra Jahvé e il popolo (cfr. Es 24. 34) e la proclamazione di alcune esigenze fondamentali dell'alleanza (cfr. Es 24, 3) (Es 24, 3 parla di *dᵉbarîm* + *mišpaṭîm*, alludendo con *dᵉbarîm* al decalogo in Es 20, 2-17 e con *mišpaṭîm* alle prescrizioni del libro dell'alleanza in Es 20, 22 - 23, 33 [cfr. Es 21, 1]). A quest'epoca sedentaria occorre far risalire la prima stesura del decalogo (Es 20, 2-17 = Dt 5, 6-18), del calendario delle feste (Es 23, 14-19 = 34, 18-26) e del libro dell'alleanza (Es 20, 22 - 23, 33), i cui elementi, pur avendo la loro origine nella prassi della vita tribale (l'origine dei *mišpaṭîm* e dei *dᵉbarîm* è da collocarsi nell'ambito tribale, i primi come formule di diritto casuistico impiegate nei giudizi «alla porta», i secondi come originarie indicazioni sapienziali per l'educazione. Cfr. A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, vol. I, München 1959, pp. 278-332; E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»*, in: WMANT 20, Neukirchen-Vluyn 1965; W. RICHTER, *Recht und Ethos*. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches, München 1966; G. LIEDKE, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, in: WMANT 39, Neukirchen-Vluyn 1971. Per quanto concerne il diritto apodittico negativo, la cui primaria formazione sembra da collegarsi all'istruzione educativa nell'ambito della tribù, è necessario riconoscere una sua facile trasposizione nell'ambito cultuale. Cfr. H. SCHULZ, *Das Todesrecht im Alten Testament*, in: BeihZAW 114, Berlin 1969.

In questo senso dev'essere valutata la conti-

guità tra diritto apodittico negativo e precetti *mōt yūmat*: cfr. Es 21, 12 con Es 20, 13; Es 21, 15. 17 con Es 20, 12; Es 21, 16 con Es 20, 15; Es 22, 18 e Dt 27, 21), trovarono una loro organizzazione complessiva nell'ambito del culto al momento dell'unione delle tribù d'Israele nella lega sacra (la tradizione di Es 32 è molto recente ed è sicuramente da collegarsi al fatto narrato in 1 Re 12, 28 s. All'origine non doveva comportare una punizione ma solo una minaccia (cfr. v. 34) e doveva riguardare solo i capi o tutt'al più le tribù del Nord. In seguito divenne il «peccato» di tutto Israele. Il racconto ha tutte le caratteristiche di una riflessione critica sulle misure politico-cultuali adottate da Geroboamo).

Le tradizioni del Sinai diventarono pertanto il documento significativo del collegamento religioso e politico delle tribù d'Israele, del loro riferimento di alleanza a Jahvé, delle esigenze che tale alleanza comportava per tutto il popolo di Dio. Questo complesso di fede venne raccolto in un santuario che funzionava da punto di riferimento e di incontro per le diverse tribù di Israele, e probabilmente venne recuperato e ripensato a più riprese, in concomitanza col rinnovamento dell'alleanza tra Jahvé e il suo popolo (cfr. Dt 31, 10. 11) (cfr G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, in: ThB 8, München 1965, pp. 41-48).

17. La congiunzione del complesso tradizionale dell'esodo (cfr. nn. 14. 15) con quello del Sinai (cfr. n. 17) è sicuramente un fenomeno molto recente dell'esperienza religiosa di Israele. Secondo G. von Rad (cfr. G. VON RAD, *o. c.*, pp. 60-62) esso risale all'opera redazionale di J. Secondo M. Noth (cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp. 42-44) è da ritenersi anteriore all'opera di J e quindi già patrimonio della coscienza d'Israele prima del sorgere delle grandi opere storiche.

Personalmente propendo per questa seconda ipotesi, sia per il tipo di rapporto tra J ed E che ho precedentemente delineato (cfr. n. 10) sia perché altrimenti l'opera di J risulterebbe a questo proposito eccessivamente innovatrice e probabilmente inconcepibile, se non venisse suffragata da un appoggio della tradizione.

Nell'esperienza religiosa d'Israele si dovette ben presto percepire una profonda contiguità tra la scoperta dell'azione di Jahvé negli avvenimenti salvifici dell'esodo e la necessità di rispondere a questo Dio dell'alleanza per l'adesione ai suoi comandi manifestati al Sinai.

D'altronde, se ci atteniamo al modello espresso in Gs 24, proprio il rinnovamento dell'alleanza, che risulta essere il contesto cultuale delle tradizioni del Sinai, presenta un preambolo esortativo in forma narrativa delle vicende del popolo (cfr. Gs 24, 2-13), il che significa che il rinnovamento dell'alleanza fece ben presto riferimento a un punto di partenza essenziale costituito dal racconto delle «gesta» di Dio nell'esodo.

È pensabile che il collegamento tra esodo e Sinai, verificatosi sul piano della prassi cultuale, si realizzasse anche a livello di tradizioni.

In questo modo le tradizioni del Sinai vennero storicizzate e al gesto gratuito di Dio, che libera il suo popolo dalla schiavitù e lo introduce nella terra promessa, venne collegata la risposta del popolo che accetta di obbedire ai comandi di Jahvé e alle sue leggi.

2/ Le tradizioni dei patriarchi

18. G. von Rad (cfr. G. VON RAD, *o. c.*, pp. 62-70) ascrive all'opera redazionale di J anche la premessa delle tradizioni dei patriarchi a quelle del popolo.

A mio parere, questa tesi va criticata per le stesse ragioni che sono state esposte a proposito dell'inserzione delle tradizioni del Sinai in quelle dell'esodo (cfr. n. 17).

Un accenno ai patriarchi, come capostipiti del popolo, è già presente nel «piccolo credo storico» (cfr. Dt 26, 5; Gs 24, 2-4) e questo è il segno che le tradizioni dei patriarchi, pur avendo una loro formazione autonoma, incominciarono ben presto ad essere poste in connessione con le tradizioni del popolo. D'altronde, il contesto storico-culturale in cui esse presero vita, è lo stesso in cui si svilupparono quelle tradizioni che diventarono patrimonio del popolo.

Nell'ambito della tribù circolavano racconti circa l'origine e il costituirsi del gruppo, all'interno dei quali assumeva una funzione primaria la figura del capostipite: la storia della tribù si identifica con quella del capostipite; nel ricordo delle imprese dell'antenato si radicano la coscienza di gruppo e l'orgoglio collettivo degli appartenenti alla tribù.

Solo quando nel complesso delle tradizioni tribali incominciarono ad emergere determinate figure di capostipiti, ai quali si rifacevano più tribù, possiamo dire che iniziarono a prendere forma in modo specifico le tradizioni dei patriarchi.

Il fatto che a queste figure significative si richiamassero più tribù insieme, fu la necessaria

premessa perché le tradizioni dei patriarchi entrassero a far parte del patrimonio comune d'Israele.

Il legame delle storie dei patriarchi alla vita tribale è complesso e molteplice: nascita dei figli (cfr. Gn 29, 32. 33. 34. 35; 30, 5. 8. 11. 13. 18. 20. 24; 38, 29. 30; 41, 51. 52; Es 2, 22), questione dei pozzi (cfr. Gn 16, 13. 14; Gn 21, 14. 19; 26, 20. 21. 22. 33; Es 15, 23; Nm 21, 17. 18), rapporto con altre tribù o popoli (cfr. Gn 9, 20. 21. 25; 19, 37. 38; 25, 21-26; 26, 6 ss.; 48, 14. 17. 20), spiegazioni eziologiche di luoghi o eventi (cfr. Gn 19, 22. 23; 21, 31; 31, 47. 48. 49; 32, 3; 33, 17; 35, 8; 50, 11; Es 15, 23; 17, 7; Nm 11, 3; 11, 34; 13, 23. 24; 14, 45; 21, 3), saghe cultuali legate a un santuario (cfr. Gn 12, 7. 8; 13, 3. 4; 12, 18; 18, 1. 8; 21, 33; 22, 14a; 28, 19. 20-22; 32, 25; 33, 20; 35, 7. 14; 46, 3; Es 3, 2. 5; 17, 14), formule dell'educazione familiare (cfr. Es 22, 20. 24. 27. 28; 23, 1. 2. 6. 7. 8. 9) sono tutti elementi che descrivono la vita di una tribù in via di sedentarizzazione (l'indagine puntuale di questi elementi è stata inaugurata da H. Gunkel. A questo proposito cfr. H. GUNKEL, *Genesis*, in: HK I, 1, 1966[7], pp. VII-LXXX). A questi diversi momenti collocabili nell'ambito della vita tribale corrispondono diverse tradizioni che ci sono pervenute organizzate in alcuni gruppi narrativi fondamentali, centrati sui principali antenati di Israele: gruppo narrativo di Abramo (cfr. Gn 12 - 25); gruppo narrativo di Giacobbe-Esaù (cfr. Gn 25 - 36); storia di Giuseppe (cfr. Gn 37 - 50).

L'analisi di questi gruppi, oltre a una comprensione delle tradizioni che sono in essi contenute, ci aiuterà a capire lo specifico disegno narrativo che li contraddistingue (in questa direzione di ricerca va soprattutto C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in der Genesis*, in: ThB 24, München 1964, pp. 9-91: = *Die Verheissungen an die Väter*, in: FRLANT 116, Göttingen 1976, pp. 8-91).

19. Il gruppo narrativo di Abramo (Gn 12 - 25), che comprende anche qualche tradizione su Isacco (cfr. Gn 26, 1-33. Cfr. anche M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp. 112-127), è dominato dal tema delle promesse (cfr. C. WESTERMANN, *o. c.*, pp. 58. 59. 74). Proprio questa tematica, è bene dirlo subito, proviene nella sua complessità dal lavoro redazionale delle fonti antiche, che analizzeremo in seguito. Tuttavia essa ha degli agganci precisi nelle tradizioni relative ad Abramo. In queste tradizioni appare come centrale e originario l'argomento della promessa di un figlio (cfr. Gn 18, 1-15) o di un determinato territorio di soggiorno (cfr. Gn 12, 7; 24, 7). Accanto agli elementi della promessa vi sono altre tradizioni strettamente legate alla vita tribale, che parlano delle difficoltà a cui vanno incontro la madre (cfr. Gn, 12, 10-20; 20, 1-18; 26, 1-17) o il figlio (cfr. Gn 16, 1-16; 21, 8-21) oppure descrivono contrasti tra le tribù a proposito dello spazio vitale (cfr. Gn 13, 5-13; 21, 22-32; 26, 18-33).

In sostanza, queste tradizioni che devono avere la loro origine nelle tribù del Sud (Hebron e dintorni), sono centrate sul motivo della nascita e della morte, sono quindi attraversate dal movimento verticale della genealogia, e hanno un preciso aggancio con l'ambiente di una tribù seminomade, in cui la sopravvivenza della stirpe (quindi la nascita di un figlio e la sorte della madre) e la ricerca di un territorio per il pascolo sono problemi fondamentali.

La promessa di un figlio o di un territorio dovevano avere immediatamente la loro realizzazione nella descrizione della nascita del figlio o della presa di possesso del suolo.

Tuttavia le tradizioni antiche subirono a questo proposito un'evoluzione profonda.

Il tema della promessa cambiò prospettiva in seguito al collegamento con il tema della costituzione del popolo d'Israele e con quello della presa di possesso della terra nell'esodo. La promessa di un figlio fu sviluppata e congiunta alla promessa di aumento complessivo della stirpe (cfr. Gn 16, 1-16; 21; 15, 1-6) e la presa di possesso della terra fu spostata nel tempo (cfr. Gn 15, 7-21).

Inoltre, proprio in vista del popolo d'Israele, aumento del popolo ed occupazione della terra diventarono due promesse congiunte (cfr. Gn 13, 14-17; 28, 13-15).

Su questi elementi si basa la redazione di J che elabora in maniera abbastanza organica il tema della promessa con quello della benedizione (cfr. Gn 12, 1-3), ne fa il punto di partenza di tutta la sua impostazione teologica, attingendo in questo soprattutto alle tradizioni di Giacobbe-Esaù, e conferisce al concetto di benedizione un'ampiezza tale da superare non solo i confini di una tribù ma anche quelli d'Israele.

20. Il gruppo narrativo di Giacobbe-Esaù (Gn 25 - 36) ha un tono del tutto diverso rispetto a quello di Abramo (cfr. C. WESTERMANN, *o. c.*, pp. 74. 75). Qui stanno in primo piano i rapporti tra le tribù e ricevono una

grande importanza i momenti istituzionali sia sul piano cultuale che profano.
Pertanto la narrazione è attraversata da un movimento orizzontale, dove ciò che conta non sono più le catene generazionali, ma i legami tra fratelli e parenti.
Al centro sta il tema della benedizione (cfr. C. WESTERMANN, *o. c.*, p. 89). Le tradizioni sono profondamente strutturate, articolate e danno l'impressione di essere entrate ben presto a far parte di ampi complessi narrativi.
I rapporti tra Giacobbe ed Esaù vengono descritti in due tappe (cfr. Gn 25 - 28 e 32 - 33) con l'intermezzo dei rapporti tra Giacobbe e Labano (cfr. Gn 29 - 31). Il contrasto tra Giacobbe ed Esaù è determinato dalla benedizione che il minore sottrae al maggiore (cfr. Gn 27) (il tema della primogenitura [cfr. Gn 25, 27-34] è un elemento secondario), è già preannunciato dal tipo di nascita dei due fratelli (cfr. Gn 25, 21-26a) e si risolve nell'incontro di riconciliazione tra le due parti in contesa (cfr. Gn 32 - 33).
Il periodo di soggiorno di Giacobbe presso Labano serve a mettere in evidenza l'effettuarsi della benedizione su Giacobbe, attraverso l'abbondanza della prole e la prosperità materiale (cfr. Gn 29 - 31).
All'interno di questi complessi narrativi che sono probabilmente da localizzarsi presso le tribù del centro (cfr. Betel: Gn 28, 19; 35, 1. 7; Sichem: Gn 33, 19. 20; 35, 4), sono inseriti racconti di tipo cultuale quanto all'origine (cfr. Gn 28, 10-22; 32, 2-3; 32, 23-33; 35, 1-7. 14-15), i quali sono però trasformati e collocati redazionalmente in modo da seguire le tappe essenziali della vita di Giacobbe (prima del soggiorno presso Labano: Gn 28, 10-22; prima dell'incontro con Esaù: Gn 32, 2-3. 23-33; al termine della storia di Giacobbe: Gn 35, 1-7. 14-15) e da costituire un elemento di rassicurazione e di sostegno per il protagonista che deve affrontare diversi pericoli.
Ma a questo punto tocchiamo ormai da vicino il lavoro redazionale di J.
Le diverse caratteristiche che contrassegnano il gruppo narrativo di Abramo (cfr. n. 19) e quello di Giacobbe-Esaù, stanno a testimonianza del fatto che i due complessi tradizionali hanno avuto una loro esistenza individuale e indipendente. Queste tradizioni devono avere trovato una loro sintesi quando le tribù di Israele, in particolare quelle del Sud e quelle del centro della Palestina, si unirono nella lega sacra e sentirono l'esigenza di collegare in modo organico le loro origini.
21. Da tutta questa riflessione sulle tradizioni dei patriarchi è rimasta assente la storia di Giuseppe (Gn 37 - 50).
Il particolare modello narrativo che la contraddistingue, che è di tipo novellistico, e la difficoltà ad individuare in essa specifici agganci tradizionali, fanno propendere per una elaborazione molto recente in cui il materiale preesistente è stato complessivamente ripensato nell'arco di una sistemazione autonoma.
La funzione della storia di Giuseppe è di creare un collegamento tra la storia dei patriarchi e quella del popolo che incomincia con la schiavitù in Egitto (Es 1, 8 J).
Serve in pratica a spiegare come mai, all'inizio dell'esodo, le tribù di Israele si trovano in Egitto. Evidentemente l'autore ha di fronte ai propri occhi la realtà della lega sacra delle tribù e nel suo orizzonte narrativo entrano insieme tutti i figli di Giacobbe. Se dunque sono anteriormente esistite delle tradizioni indipendenti che si rifacevano soprattutto alle tribù di Giuseppe, è necessario riconoscere che a questo punto del loro sviluppo, quelle tradizioni hanno subito un forte livellamento ed una poderosa rielaborazione.
Nonostante ciò, sono ancora individuabili degli elementi che possono ricondurci a particolari dati tradizionali.
Il fatto che tra i figli di Giacobbe sia Giuseppe a venire esaltato, fa pensare ad una origine efraimitica del racconto (cfr. le località di Sichem e di Dotan [Gn 37, 14. 17]. Cfr. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, p. 230). L'ipotesi di una precedente autonomia di questo racconto cresce se si pensa che esso è modellato sulla base di uno schema narrativo secondo cui il fratello più piccolo supera gli altri fratelli (cfr. H. GUNKEL, *Genesis*, in: HK I, 1, 1966⁷, pp. 398-400), mentre nell'attuale contesto il minore non è Giuseppe ma Beniamino.
Ma al di là di questi elementi, la storia di Giuseppe presenta una profonda unità letteraria e stilistica. L'impostazione ampia e complessa del racconto, il suo modo di concepire la presenza di Dio, il suo collocamento con il filone sapienziale (cfr. G. VON RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, in: ThB 8, München 1965, pp. 272-280; G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, pp. 257-258), l'accentuato internazionalismo che lo contrassegna, fanno pensare all'epoca di Davide e di Salomone come periodo di composizione dell'intera opera.
Con l'inserzione della storia di Giuseppe nel-

l'ambito del patrimonio comune di Israele, si realizza la sintesi tra la storia dei patriarchi e quella del popolo.
L'indagine compiuta, anche se in termini sommari, del fenomeno tradizionale anteriore all'opera di J e di E, ci offre la possibilità di capire qual è lo specifico lavoro redazionale di J e di E e di precisare meglio la loro riflessione teologica. Presupponendo alcuni elementi di questa riflessione, che analizzeremo più ampiamente in seguito, cerchiamo ora di individuare i filoni culturali in cui si sono inseriti gli autori di J ed E, e quindi l'epoca in cui hanno operato.

3/ J e l'ideologia nazionale-monarchica

22. Vi è tutta una serie di elementi della lettura redazionale di J che fanno collocare l'opera di questo autore all'interno della temperie religiosa, politica e culturale che si verificò con la monarchia di Davide e di Salomone. La caratteristica particolare conferita da J alle antiche tradizioni di Israele è data da una profonda sottolineatura della specificità di Israele all'interno della costellazione politica ed etnica dell'antico Oriente (cfr. n. 23) e da un notevole interesse per la figura del re e la sua funzione in vista del futuro di Israele (cfr n. 24). Partiamo dall'ipotesi, che riteniamo attendibile (cfr. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, in: ThB 8, München 1965, pp. 71-75), secondo cui la storia delle origini (Gn 2 - 11) (cfr. n. 13) è stata premessa alla storia dei patriarchi (cfr. nn. 18-21) e del popolo (cfr. nn. 14-17) da parte di J. Con molta probabilità le tradizioni presenti in Gn 2 - 11 dovevano essere già da tempo patrimonio di Israele (cfr. N. NEGRETTI-C. WESTERMANN-G. VON RAD, *Gli inizi della nostra storia*, Torino 1974, pp. 36-53). Tuttavia esse ricevettero un collegamento organico con la storia del popolo solo attraverso la poderosa interpretazione teologica di J (che una storia delle origini non fosse presente nel «Grundlage» originario [cfr. n. 10] è confermato anche dal fatto che essa manca in E).
Qual è il senso di questo lavoro redazionale di J? Attraverso la rielaborazione della storia delle origini, J vuole sottolineare da un lato come la storia di Israele si inserisce nella storia dell'umanità per mezzo di legami profondi e dall'altro lato come, nonostante ciò, il popolo di Israele sia un popolo particolare, predestinato, con una storia del tutto diversa rispetto a quella degli altri popoli.
Questa ideologia nazionale e internazionalista insieme, che per un verso mette in evidenza il legame di Israele con gli altri popoli e per un altro presenta lo specifico legame che Israele ha con il suo Dio, Jahvé, non può essere formulata se non quando Israele ha raggiunto una propria dignità, una posizione di eminenza nel consesso dei popoli circonvicini, una consistenza religiosa e politica tale da permettergli di confrontarsi con gli altri popoli senza timore di perdere la propria identità.
23. Parliamo ora soprattutto dei legami che in J vengono istituiti tra Israele e gli altri popoli, per affrontare in un secondo momento (cfr. n. 24) l'indagine sulla impostazione monarchica di Israele.
Nei racconti delle origini, la storia dell'umanità è vista sotto il segno della maledizione, a cui fa da contrasto redazionale la benedizione posta in Abramo, capostipite di Israele, per tutti i popoli (cfr. Gn 12, 1-3). Israele è dunque aperto sugli altri popoli e ne costituisce la benedizione nella misura in cui intercede per loro (cfr. Gn 18, 16b-18, 20-33), stringe con loro alleanza (cfr. Gn 26, 26-31), procura loro benessere materiale (cfr. Gn 30, 25-30), ne critica e rintuzza le tentazioni di dominio e strapotere (cfr. Es 12, 32; cfr. anche Gn 11, 1-9).
Se questo tema della benedizione esprime il legame di Israele con gli altri popoli, mette anche in evidenza la particolarità di Israele rispetto ad essi. La benedizione si restringe da tutta l'umanità alla linea di Sem (cfr. Gn 9, 20-27) e nella linea di Sem si concentra su Abramo (cfr. Gn 12, 1-3). Tra Esaù e Giacobbe si dirama nella stirpe di Giacobbe (cfr. Gn 27), quindi in Israele, fino ad assumere particolare rilievo in Giuda (cfr. Gn 49, 8-12).

È una particolarità di supremazia e di potenza:

Gn 27, 29
Ti servano i popoli
e si prostrino innanzi a te le genti.
Sii padrone dei tuoi fratelli
e si prostrino innanzi a te i figli di tua madre.
Sia maledetto chi ti maledice
e sia benedetto chi ti benedice.

Gn 49, 8
Giuda, te loderanno i tuoi fratelli...,
a te si prostreranno i figli di tuo padre.

9	Un giovane leone è Giuda; ... si rannicchia, si accovaccia come un leone e come una leonessa. Chi lo farà levare?
Nm 24, 9	Si è rannicchiato, si è accovacciato come un leone e come una leonessa. Chi lo farà levare? Benedetto chi ti benedice, maledetto chi ti maledice.

Questo suppone una situazione politica in cui Israele vive dei conflitti molto accentuati con i popoli vicini e li sottomette al proprio dominio (cfr. 2 Sam 8, 1-14).
D'altronde, il particolare interesse con cui J mette in evidenza il rapporto dei patriarchi, capostipiti di Israele, con i popoli vicini e la supremazia di Israele rispetto ad essi, ci riconduce in maniera abbastanza chiara al periodo di Davide:

cfr. Isacco-Abimelek Gn 26	/Israele-Filistei = 2 Sam 5, 17-25; 2 Sam 8, 1
Israele-Balaq Gn 19, 37; Nm 22 - 24 (cfr. Nm 24, 17)	/Israele-Moab = 2 Sam 8, 2
Giacobbe-Labano Gn 29 - 31	/Israele-Aram = 2 Sam 8, 3-8; 2 Sam 10, 1 - 11, 1; 12, 26-31
(Ammon Gn 19, 38	= ibidem)
Giacobbe-Esaù Gn 27 - 28. 32-33 (cfr. Nm 24, 18-19)	/Israele-Edom = 2 Sam 8, 13-14; 1 Re 11, 15-17.

I rapporti di Israele con Moab, Aram, Edom, Ammon e i Filistei vengono particolarmente sviluppati da J perché, oltre a trovare aggancio nelle tradizioni di Israele, erano di profonda attualità al momento in cui venne compiuto il lavoro di J, al tempo cioè del regno di Davide e di Salomone.
Sostanzialmente, l'ottica di interpretazione del proprio tempo da parte di J può essere definita come quella di una teologia politica, che partendo dal patrimonio di fede del suo popolo e trattandolo con quella libertà creativa che era concepibile in una società fortemente tradizionalista, offre una chiave di lettura del passato che serva di giustificazione e di spiegazione del presente (cfr. L. RUPPERT, *Der Jahwist - Künder der Heilsgeschichte*, in: J. SCHREINER [ed.], *Wort und Botschaft des Alten Testaments*, Würzburg 1969, pp. 117-120).
24. Accanto all'esaltazione di Israele come popolo (cfr. n. 23), troviamo in J anche la sottolineatura di un personaggio particolare, quello cioè del capo in Israele:

Gn 40, 10	Non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone di comando tra i suoi piedi, finché non verrà colui al quale esso appartiene, al quale andrà l'obbedienza dei popoli.
Nm 24, 7	L'acqua stilla dalle sue secchie, la sua semente è (irrigata da acque abbondanti. Il suo re sarà più elevato di Agag (cfr. 1 Sam 15, 8. 9. 20. 32. 33: cfr. Nm 24, 20), il suo regno sarà esaltato.
Nm 24, 17	Lo vedo ma non ora, lo contemplo ma non vicino: un astro sorge da Giacobbe, uno scettro si leva da Israele. Colpirà le tempia di Moab (cfr. 2 Sam 8, 2), il cranio di tutti gli orgogliosi.

Questi testi elogiativi, che celebrano il territorio di Giuda e il suo re, sono delle presentazioni ideali del re e del suo territorio, secondo lo stile del linguaggio di corte: il territorio è meraviglioso e pieno di prosperità (cfr. Gn 27, 28; 49, 11-12; Nm 24, 5-7a), il re è potente e sottomette a sé i nemici (cfr. Gn 27, 29; 49, 8. 9. 10; Nm 24, 17-19).
Gli agganci con la monarchia davidica che troviamo collocati in alcuni punti significativi della redazione di J (Gn 27, 28. 29 è collocato al momento della scelta tra Giacobbe ed Esaù; Gn 49, 8-12 è posto nel contesto delle profezie di Giacobbe sul futuro delle tribù di Israele, tra le quali assume particolare rilievo quella di Giuda; Nm 24, 5-9. 17-19 compare negli oracoli di Balaam, dove in prossimità dell'ingresso in Canaan si predice a Israele la sua futura supremazia nei confronti dei popoli vicini, soprattutto di Moab: cfr. Nm 24, 17), aprono uno squarcio di prospettiva nella storia di Israele. In Israele che viene scelto tra tutti i popoli (secondo J Israele è un *gōy gadōl*: *gōy* (nazione) come tutti gli altri popoli, *gadōl*

(grande) perché si differenzia da essi, in quanto portatore della benedizione a tutte le genti della terra. Cfr. Gn 12, 2; 18, 18 J; 21, 28; 46, 3 E; 17, 20 P; Es 32, 10; Nm 14, 12; Dt 4, 6. 7. 8; 26, 5. Questa espressione serve certamente a indicare la consistenza interna di Israele, ma viene usata anche per significare la situazione di preminenza di Israele rispetto agli altri popoli. (Cfr. G. J. BOTTERWECK-H. RINGGREN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. I, Stuttgart 1973, pp. 953-955), assume posizione di rilievo la tribù di Giuda (cfr. Gn 49, 8) e questo in vista del re che uscirà da questa tribù. Siamo di fronte a un'indicazione di come l'istituzione regale, importata dall'esterno in Israele, venga messa in contatto con le tradizioni del popolo di Dio (cfr. M. NOTH, *Jerusalem und die israelitische Tradition*, in: ThB 6, München 1966, pp. 172-187).

I testi poetici a cui facciamo riferimento, manifestano dei legami con le idee presenti nei salmi regali (cfr. Sal 2. 20. 21. 45. 72. 89. 110. 132) e in alcuni carmi del Protoisaia (cfr. Is 11, 1-8; 9, 1-6; 7, 10-17). Soprattutto nei salmi regali il fatto passato dell'elezione di Davide viene elaborato nella prospettiva messianica del futuro, nuovo Davide (cfr. G. VON RAD, *Old Testament Theology*, vol. II, London 1965, pp. 174. 175), mediante l'impiego di alcuni motivi culturali, che abbiamo già riscontrato nei testi esaminati e che riflettono elementi dell'ideologia regale, corrente anche presso la corte di Gerusalemme:

dominio su popoli nemici:	Sal 72, 8-11
esercizio della giustizia in favore dei deboli:	Sal 72, 12-15 = Is 11, 1-5
prosperità e pace:	Sal 72, 16 = Is 11, 6-8.

Sono tematiche che troviamo nell'ideologia monarchica di altri popoli (cfr. A. FALKENSTEIN-W. VON SODEN, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, pp. 115-130) e che probabilmente Israele ha mutuato insieme con la monarchia dai popoli circonvicini.

Senza dubbio, la reinterpretazione che J dà delle tradizioni di Israele non è solo contrassegnata dall'incidenza dell'ideologia nazionale e monarchica. Il pensiero di J è molto più vasto e le ampiezze di questo pensiero si vedranno nello studio specifico della redazione di J.

Per ora basti sottolineare il legame che esiste tra J e l'ideologia nazionale e monarchica, per stabilire che «terminus a quo» della datazione di J è l'istituzione della monarchia in Israele (1030 a. C. circa). Dato che non vi sono tracce in J della divisione delle tribù nei due regni particolari di Israele e di Giuda, mentre è fortemente evidenziata l'unità del popolo, si può scegliere come «terminus ad quem» della datazione di J il tragico momento della divisione del regno (931 a. C.) (la posizione di H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist*. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976, che colloca la composizione di J poco prima dell'esilio, in collegamento con la corrente deuteronomistica, non è a mio parere attendibile).

4/ E e le correnti profetiche

25. Nel suo studio su E, K. Jaroš (cfr. K. JAROŠ, *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion*, Freiburg-Schweiz 1974) mette in evidenza il rapporto critico che intercorre tra questo documento e la religione cananea e conclude che tale posizione polemica contro il mondo cananeo suppone già l'avvento al trono d'Israele della dinastia di Jehu (841 a. C.), con la lotta in difesa dello Jahvismo che ha contrassegnato l'abbattimento della precedente dinastia di Omri, fortemente cananeizzata (cfr. 2 Re 9, 1 - 10, 36).

L'ascesa al trono di Jehu significa quindi un radicale ritorno al culto di Jahvé. Questo fenomento storico fu preceduto, sostenuto e accompagnato da tutto un ripensamento culturale e religioso legato ai circoli profetici e levitici d'Israele, i quali per deprezzare il mondo cananeo e rivalutare lo jahvismo, si rifacevano all'antica tradizione dell'esodo. In questo quadro si comprende bene la ripresa che E compie dell'antico patrimonio comune a Israele, ripensandolo in funzione di un puro jahvismo.

L'ipotesi che viene qui abbozzata circa il contesto storico e culturale in cui E ha compiuto la sua opera, verrà precisata e sviluppata attraverso un confronto tra il lavoro redazionale di E, la storia di Elia ed Eliseo (cfr. 1 Re 17, 1 - 2 Re 13, 21) (cfr. O. HANNES STECK, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, in: WMANT 26, Neukirchen-Vluyn 1968; H. C. SCHMITT, *Elisa*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972) e gli oracoli del profeta Osea. Il confronto tra queste tre testimonianze ci offrirà elementi per determinare le caratteristiche

della riforma jahvistica, collegata con il passaggio dalla dinastia di Omri a quella di Jehu, a cui le tre testimonianze si riferiscono, e a chiarire in quale «Sitz - im - Leben» si preparò e venne elaborata la riforma suddetta.
Questo studio, attraverso l'individuazione del contesto religioso e culturale in cui l'autore E è vissuto, ci aiuterà, tra l'altro, a datare il periodo della sua attività.

26. Ciò che prima di tutto appare evidente nelle tre testimonianze che intendiamo esaminare, è il loro costante riferimento alla storia primitiva di Israele. Mentre parlano dell'Israele attuale, lo fanno riferendosi al passato nomadico di Israele. In questo ritorno ideale al nomadismo esse sono imparentate con l'esperienza di Rekabiti (questa tendenza religiosa si avvicina, anche se non si identifica, al movimento dei Rekabiti, i quali rifiutavano la cultura sedentaria e auspicavano un ritorno alla vita nomadica del passato di Israele [cfr. Ger 35, 1-19]. Il movimento dei Rekabiti nasce in questo periodo ed è sicuro il suo collegamento con la dinastia di Jehu [cfr. 2 Re 10, 15-16]).
Se da un lato E presenta Mosè come un profeta, anzi più di un profeta (cfr. Nm 12, 6-8; 11, 29), dall'altro lato la storia di Elia raffigura questo profeta come un nuovo Mosè, con un costante riferimento alle tradizioni antiche (cfr. G. FOHRER, *Elia*, Zürich 1968, pp. 55-58), di cui si possono ravvisare molte corrispondenze analitiche.

Elia è sfamato con pane e carne al mattino e alla sera	1 Re 17, 6	= Es 16 Nm 11
Confronto tra Elia e i profeti di Baal al Carmelo	1 Re 18, 20-40	= Es 7, 8-13. 20-22; 8, 2 s. 13 s.
Horeb	1 Re 19, 8	= Es 3, 1 E
Quaranta giorni e quaranta notti	1 Re 19, 8	= Es 24, 18 E
Elia si trova in una grotta	1 Re 19, 9	= Es 33, 22
Teofania (YHWH 'abar)	1 Re 19, 9-12	= Es 33, 19 ss.; [34, 6aα] [contrasto con teofania di Es 19]
Elia si copre col mantello	1 Re 19, 13	= Es 3, 6 (33, 22 s.)
Jahvé risparmia chi gli è fedele	1 Re 19, 18	= Es 34, 7
Le acque si dividono	2 Re 2, 8. 14	= Es 14
Le acque risanate	2 Re 2, 22	= Es 15, 25a
L'acqua nel deserto	2 Re 3, 17	= Es 17, 6; Nm 20, 1-12
Moltiplicazione dei pani	2 Re 4, 43. 44	= Es 16

Al di là di questi elementi, non bisogna dimenticare l'orientamento di fondo dell'intera storia di Elia: egli lotta per il puro jahvismo (1 Re 18, 20-40) e per questo scopo deve rifarsi all'esperienza centrale di Israele, al Sinai (1 Re 19, 9-12). Dal Sinai poi si dipartono i decreti divini che regolano nelle sue tappe essenziali la storia del regno d'Israele (1 Re 19, 15-18). Anche le profezie di Osea si rifanno all'esperienza fondamentale d'Israele.
Il tema predominante nell'annuncio di Osea è di sicuro il riferimento, in chiave nuziale, all'alleanza e all'epoca del deserto, con un accentuato contrasto nei confronti del baalismo. Ma all'interno di questa prospettiva generale sono reperibili in Osea numerosi riscontri con le tradizioni antiche in uno stadio avanzato di riflessione teologica che, se non suppone già la conoscenza di E, esige comunque un organico collegamento con il comune patrimonio di fede di Israele.

Promessa di una grande discendenza	Os 2, 1	= Gn 22, 17; 32, 13; 13, 16
Superiorità di Giacobbe rispetto a Esaù sin dalla nascita	Os 12, 4a	= Gn 25, 26; 27, 36
Giacobbe incontra Dio a Betel	Os 12, 5	= Gn 28, 10-22
Giacobbe fugge nella zone di Aram	Os 12, 13a	= Gn 27, 43; 28, 10

Giacobbe presta servizio per due mogli	Os 12, 13b	= Gn 29, 18. 27. 30
Giacobbe si arricchisce soprattutto con l'astuzia	Os 12, 8	= Gn 30, 32-43
Giacobbe prevale su Elohîm	Os 12, 4	= Gn 32, 31. 33
Israele, figlio di Jahvé, viene liberato dall'Egitto	Os 11, 1	= Es 4, 22
Israele è liberato dall'Egitto per mezzo del «profeta» Mosè	Os 12, 14	= Dt 18, 15. 18; 34, 10 (Nm 11, 29; 12, 6-8)
Jahvé è il dio che ha liberato dall'Egitto	Os 13, 4; 12, 10	= Es 20, 2. 3 (Dt 5, 6)
Israele conosce Jahvé nel deserto	Os 13, 5; 2, 16	= la tentazione nel deserto
Israele rifiuta Jahvé a Baal Peor	Os 9, 10	= Nm 25, 1-5

Le ragioni di questo ritorno al passato, visto nelle sue tensioni radicali, ma anche idealizzato in modo da costituire un punto di confronto con il presente, sono da ricercarsi nell'atteggiamento di critica e di rifiuto del mondo cananeo, che nelle tre testimonianze indicate accompagna sempre il riferimento alla tradizione antica.

27. La riflessione teologica di E è notevolmente interessata al rapporto tra Israele e la religione cananea, alle categorie religiose della fedeltà a Jahvé e dell'abbandono di Jahvé, con tutte le conseguenze etiche che questo comporta.

Il seppellimento degli dei stranieri presso Sichem (cfr. Gn 35, 2-4) (circa il legame tra Gn 35, 2-4 e Gs 24, 1-28 cfr. A. ALT, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, vol. I, München 1959, pp. 79-88), la rottura dell'alleanza al monte Horeb per il «peccato» del popolo (cfr. Es 32, 1b-4a. 21-24. 30-33. 34aa. 34b), la condanna dei rapporti cultuali di fecondità con Baal (cfr. Nm 25, 3. 5) (circa l'attribuzione di questi testi a E cfr. K. JAROŠ, *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion*, Freiburg-Schweiz 1974, pp. 390-392. In Nm 25, 3. 5 il rapporto con Baal viene espresso con *ṣmd* che nella lingua araba è detto della ragazza che frequenta due innamorati. Cfr. W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin 1962, p. 686. Siamo in questo senso abbastanza vicini alla concezione di Osea) sono momenti importanti attraverso i quali si sviluppa una visione dialettica e radicale dello jahvismo (nella stessa direzione vanno i racconti del confronto al monte Carmelo [cfr. 1 Re 18, 16b-40] e dell'eliminazione dei fedeli di Baal da parte di Jehu [cfr. 2 Re 10, 18-27]).

Ma vi sono elementi più specifici che spingono a ritenere come E si inserisca nello stesso filone culturale e religioso a cui appartengono le tradizioni profetiche su Elia ed Eliseo e gli oracoli di Osea.

Un tema centrale della teologia di E è il «timore di Dio» (cfr. H. H. WOLFF, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch*, in: ThB 22, München 1973, pp. 405-411), che viene perseguito in maniera sistematica all'interno della redazione di E (cfr. Gn 20, 8b. 11; 22, 12; 42, 18; 50, 20; Es 1, 17. [21]; 3, 6b; 18, 21; 19, 16a*b*b. 19; 20, 20) e che approfondiremo ampiamente in seguito. Testo fondamentale a questo proposito è Es 20, 20, dove il «timore di Dio» appare nel contesto teofanico-cultuale (la collocazione del tema del «timore di Dio» nell'ambito cultuale è confermata da Sal 15, 4; 22, 24; 115, 11. 13; 118, 4; 135, 20) del Sinai, dopo l'annuncio della volontà divina per mezzo del decalogo, e ha la funzione di «mettere alla prova» il popolo per impedirgli di «peccare». Questa categoria sembra pertanto esprimere due movimenti: da un lato il riferimento a Jahvé mediante l'accettazione delle sue esigenze e dei suoi gesti salvifici; dall'altro lato un rifiuto del «peccato», che consiste soprattutto nel seguire altre divinità che non siano Jahvé (cfr. Es 32, 21. 30. 31).

Il concetto del «timore di Dio» sembra strettamente collegato a quello che Osea intende esprimere con il tema della «conoscenza di Jahvé» (circa la parentela tra «timore di Dio» e «conoscenza di Jahvé» cfr. Pro 1, 7. 29; 2, 5; 9, 10; 15, 33; anche Is 11, 3. Per un'analisi del tema della «conoscenza di Jahvé» in Osea cfr. H. H. WOLFF, *«Wissen um Gott» bei*

Hosea als Urform von Theologie, in: ThB 22, München 1973, pp. 182-205). Questo motivo, ugualmente collegato al culto (la «conoscenza di Jahvé» è proprio l'ambito del servizio sacerdotale: cfr. Os 4, 6; 6, 6), si muove anch'esso tra l'atteggiamento di adesione alla volontà divina (cfr. gli elementi del diritto apodittico in Os 4, 1-3), intesa come sintesi della storia salvifica (cfr. H. H. WOLFF, *o. c.*, pp. 199-202. Cfr. anche n. 26), e la dimensione della «dimenticanza» che significa infedeltà alla legge e all'alleanza per seguire Baal (cfr. Os 2, 15; 4, 1; 5, 4; 8, 1-3; 13, 4-6. In senso positivo cfr. Os 2, 21-22; 6, 6; 10, 12). La «conoscenza di Jahvé», anche se è un aspetto importante dell'esperienza cultuale e della funzione sacerdotale, viene comunque impiegata da Osea per una forte critica nei confronti del culto e del clero (cfr. Os 4, 6; 6, 6).

Pertanto, se ci si deve interrogare circa il contesto in cui le tematiche del «timore di Dio» e della «conoscenza di Jahvé», pur derivanti dal culto, sono state sviluppate in termini polemici nei riguardi di un culto cananeizzato, occorrerà rifarci a quei circoli religiosi di Israele che pur condividendo la fede antica, erano rimasti al di fuori della riforma scissionistica del culto inaugurata da Geroboamo (cfr. 1 Re 12, 26-32) e deformata in senso cananeo da Akab (cfr. 1 Re 16, 29-34).

28. Circoli di questo tipo dovettero esistere in Israele, costituiti da rappresentanti del mondo levitico, a cui Geroboamo rifiutò le funzioni sacerdotali nei suoi santuari (cfr. 1 Re 12, 31), e da esponenti del profetismo che assunsero normalmente un atteggiamento critico verso gli ambienti ufficiali della corte e del culto. Con questi circoli fu sicuramente in contatto il profeta Osea (cfr. H. H. WOLFF, *Hoseas geistige Heimat*, in: ThB 22, München 1973, pp. 232-250) e al loro interno furono con molta probabilità redatte ed elaborate le tradizioni relative alle grandi figure profetiche di Elia e di Eliseo.

Da tali correnti religiose, contenute in vario modo durante il regno d'Israele e anche dopo la sua caduta, prese avvio e significato la scuola deuteronomica (cfr. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972). Segni distintivi di questo ambiente, in vista di una critica radicale del mondo cananeo, furono la riscoperta e l'approfondimento teologico delle antiche tradizioni del popolo. Di fronte a una cultura che presentava attrattive e seduzioni come quella cananea, Israele non poté che opporre la ruvidezza e la semplicità del proprio passato, polarizzato intorno all'esperienza della schiavitù e del deserto e contrassegnato dall'alleanza con Jahvé, che l'aveva liberato da ogni prova.

È molto probabile che anche l'autore E si sia formato e abbia svolto la sua opera in tale contesto religioso e culturale. Le affinità di questo autore con il mondo profetico del Nord, che abbiamo cercato di delineare (cfr. nn. 26. 27), confermano la legittimità di questa ipotesi.

In una direzione del genere si potrebbe, tra l'altro, dare una spiegazione soddisfacente all'atteggiamento critico di Es 32 nei riguardi delle misure cultuali assunte da Geroboamo (cfr. 1 Re 12, 26-33), atteggiamento da interpretarsi non già come l'espressione di una posizione giudaica, ma come l'eco dell'opposizione di quei circoli profetico-levitici che furono discriminati dalla riforma di Geroboamo (cfr. 1 Re 12, 31).

D'altra parte, nello stesso racconto di Es 32, il sacerdozio ufficiale impersonato dalla figura di Aronne (cfr. vv. 3, 4a. 21) viene posto in cattiva luce, mentre i leviti vengono esaltati per il loro zelo a favore di Jahvé (cfr. vv. 25-29).

Se l'assegnazione dell'opera di E alla corrente profetico-levitica del regno del Nord è esatta, possiamo assumere come «terminus a quo» della datazione di E il periodo che accompagna l'ascesa di Jehu al trono d'Israele (841 a. C.), e come «terminus ad quem» l'epoca dell'attività profetica di Osea (755/50 - 725 a. C.) (cfr. G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969, p. 249), poiché sembra che la riflessione di Osea circa la religiosità jahvistica appartenga a uno stadio più evoluto di E (cfr. K. JAROŠ, *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion*, Freiburg-Schweiz 1974, pp. 67. 68).

III/ PROBLEMI TEOLOGICI

29. Già nell'individuare il contesto storico-culturale entro cui J ed E hanno ripensato il patrimonio comune della fede d'Israele, abbiamo abbozzato alcune linee del loro lavoro redazionale. Ora si tratta di riprendere l'argomento e svilupparlo in tutta la sua ampiezza.

Se da un lato avremo la possibilità di scoprire in J l'impianto di una teologia abbastanza approfondita, la prima teologia sistematica di Israele, dall'altro lato dovremo limitarci per E, data la lacunosità della sua conservazione, all'indicazione di alcune tematiche teologiche

fondamentali. Come momento conclusivo della nostra ricerca, tenteremo di evidenziare alcuni aspetti del messaggio di J e di E che sono stati ripresi dalla successiva riflessione d'Israele, facendo riferimento soprattutto alla rielaborazione teologica di P.
Il criterio che assumiamo per la delineazione della teologia di J e di E è quello della lettura redazionale, vale a dire il particolare modo con cui J ed E hanno rivisto e ripensato le tradizioni antiche.
Se per un verso cercheremo di mettere in evidenza lo schema generale entro cui le singole parti (preistoria, storia dei patriarchi, storia del popolo) sono collegate, il che sarà vero soprattutto per J, per un altro verso bisognerà spiegare la dinamica interna di queste singole parti. In questa indagine prescindiamo dall'analisi diretta di come J ed E hanno rielaborato le singole tradizioni, dato che un lavoro di questo tipo risulterebbe troppo ampio per i limiti che sono imposti alla nostra ricerca. Accenneremo a questi aspetti della redazione solo nella misura in cui verrà richiesto dal discorso che stiamo impostando.

1/ La redazione dello J

30. Anche se si corre il rischio di unilateralizzare il pensiero di un autore quando si cerca di comprenderlo sotto l'ottica di una sola categoria, credo che per riflettere in maniera organica sul lavoro redazionale di J, ci si possa rifare al concetto di «benedizione» e della sua antitesi, la «maledizione» (cfr. H. H. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten*, in: ThB 22, München 1973, pp. 345-373).
Al centro di tutta l'impostazione redazionale di J è il testo di Gn 12, 1-3:

1. Il Signore disse ad Abram:
«Vattene dal tuo paese, dalla tua patria
e dalla casa di tuo padre,
verso il paese che io ti indicherò.

2. Farò di te un grande popolo
e ti benedirò,
renderò grande il tuo nome
e diventerai una benedizione.

3. Benedirò coloro che ti benediranno
e coloro che ti malediranno maledirò
e in te saranno benedette
tutte le famiglie della terra».

Il tema prevalente in questa pericope è quello della benedizione, intesa come forza interna alla stirpe di Abramo sia come modello di rapporto di Israele con tutti i popoli (per un chiarimento sul concetto di benedizione in J cfr. M. HENGEL-N. NEGRETTI, *Violenza e non violenza*, Torino 1977, pp. 7-32). Abramo è l'inizio e il centro della benedizione non solo per Israele, che da lui discende, ma anche per tutti i popoli tramite la mediazione di Israele. Si crea in questo modo, all'interno dell'opera di J, una vasta rete di collegamenti che partono dalla storia delle origini, attraversando i racconti dei patriarchi e giungono fino alle ultime battute della storia del popolo.
La tematica della «benedizione» contrapposta a quella della «maledizione» è il filo conduttore che collega redazionalmente la storia delle origini con la storia dei patriarchi e le pone in un rapporto teologico profondo.

A. Gn 3, 14 (al serpente)
Sii tu *maledetto* tra tutto il bestiame e tra tutti gli animali selvatici.

17 (all'uomo)
maledetta sia la terra per causa tua

4, 11 (a Caino)
ora sii tu *maledetto* lungi dalla terra

5, 29 cfr. 3, 17

8, 21 Io non maledirò più la terra a causa dell'uomo

9, 25 Sia maledetto Canaan

(9, 26 Sia benedetto YHWH, dio di Sem)

B. Gn 12, 2-3 (ad Abramo)
Ti *benedirò*, renderò grande il tuo nome, che diverrà una *benedizione. Benedirò* coloro che ti *benediranno* e maledirò coloro che ti malediranno. In te *si diranno benedette* tutte le tribù della terra.

18, 18 (cfr. 12, 2-3) (Abramo e Sodoma)

26, 3. (4) (cfr. anche v. 24) (ad Isacco)
Ti *benedirò* (e moltiplicherò la tua discendenza come le stelle del cielo...) e *si diranno benedette* nella tua discendenza tutte le genti della terra

26, 29b (Isacco e Abimelek)
28, 14 (a Giacobbe)
La tua discendenza sarà come la polvere della terra... *Si diranno benedette* in te e nella tua discendenza tutte le tribù della terra.
30, 27. (30) (Giacobbe e Labano)
39, 5 (Giuseppe e Potifar)

Siamo di fronte a un dittico i cui pannelli si richiamano per contrasto. Il binomio che articola questo contrasto è appunto quello della maledizione e della benedizione. Mentre nella storia delle origini si diffonde la maledizione (A), nella storia dei patriarchi si diffonde la benedizione (B), di cui Abramo è l'archetipo e la primizia.
L'espressione ricorrente nelle benedizioni ai patriarchi: «In te (nella tua discendenza) si diranno benedette tutte le tribù (genti) della terra» non si può spiegare che come un antidoto alla maledizione diffusa su tutta l'umanità.
Secondo queste categorie, mediante una serie di inserzioni o di modifiche redazionali che presentano una notevole rilevanza teologica, sono ripensate tutte le tradizioni della preistoria e quelle dei patriarchi.
31. Nella preistoria (Gn 2 - 11) i racconti di J (cfr. I: 2, 4b - 3, 24; II: 4, 3-16; III: 6, 1-4; IV: 6, 5-8; 7, 1-5. 7-10. 12. 16b. 17b. 22. 23; 8, 2b. 3a. 6-12. 13b. 20-22; V: 9, 20-27; VI: 11, 1-9), costruiti secondo il binomio costante di «delitto e castigo» (cfr. C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in der Genesis*, in: ThB 24, München 1964, pp. 47-58), risultano raggruppati in due grandi blocchi narrativi nei quali ravvisiamo tensioni e movimenti diversi.
Nel primo blocco formato dai primi quattro racconti (I-IV) il tema fondamentale riguarda la maledizione della terra e il suo superamento. Una grande inclusione congiunge la prima maledizione con la conclusione del diluvio:

Gn 3, 17b Maledetta sia la terra per causa tua.
Gn 8, 21a Non maledirò più la terra a causa dell'uomo.

In questo senso il racconto della creazione (cfr. Gn 2, 4b ss.) viene controbilanciato da quello del diluvio, il quale si presenta come anticreazione e, nella sua radicalità, risolve il contrasto:

Gn 6, 6 E Jahvé si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra.
7 Sterminerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato..., poiché mi pento di averli fatti.
7, 4 Sterminerò dalla faccia della terra ogni essere che ho fatto.
22 Morì ogni essere che ha un alito di spirito di vita nelle sue narici (cfr. Gn 2, 7).

Per questo si comprende come anche i racconti di mezzo facciano riferimento al tema della maledizione della terra e siano relazionati ai due estremi della creazione e del diluvio:

Gn 4, 12 (a Caino)
Quando lavorerai la terra, essa non ti darà più il suo frutto (cfr. Gn 3, 17-19)
6, 3 Il mio spirito non durerà per sempre nell'uomo (cfr. Gn 2, 7 e 7, 22).

Per J, come in genere per il mondo antico, la natura non è regolata da leggi meccaniche e irrevocabili, ma è attraversata dal dramma, si muove tra creazione e diluvio, riposa sulla misericordia di Dio e sul suo necessario intervento (cfr. Gn 8, 21-22).
Indubbiamente il senso dei racconti citati non è riducibile solo a questo messaggio. Dato che J rielabora in essi delle tradizioni antiche, si può dire che ognuno presenta un suo specifico significato (cfr. N. NEGRETTI - C. WESTERMANN - G. VON RAD, *Gli inizi della nostra storia*, Torino 1974, pp. 36-53). Ma non è qui il momento di farne un'indagine analitica. Basta tenere presente che con questo primo blocco narrativo (I-IV) il tema della maledizione della terra raggiunge una sua conclusione e che la stabilità e fecondità della natura non saranno più poste in discussione, ma serviranno da base e supporto a quella benedizione per i patriarchi che si esprime nella prosperità materiale (Gn 19 si ricollega decisamente per la sua struttura ai racconti della preistoria e appunto per questo si discosta dalla prospettiva che viene qui enunciata). Ciò che rimane in discussione è la situazione dei popoli.
Nel secondo blocco narrativo (V-VI) il centro d'interesse è determinato dalla tavola dei popoli in Gn 10. Nell'orbita di questo interesse vengono attratti i due racconti di Gn 9, 20-27 e di Gn 11, 1-9, che si trovano immediatamente prima e dopo la tavola dei popoli. La prospettiva redazionale si prefigge di spiegare

come sorgono le distinzioni, le divisioni e le diversità tra i popoli.
Se all'origine Gn 9, 20-27 è una tentazione che parla dei rapporti tra Israele, Canaan e i Filistei in Palestina, nella redazione di J diventa un racconto sui tre figli di Noè, con il quale si chiarisce che la benedizione è presente nella linea di Sem (il fatto che non Sem, ma Jahvé sia benedetto (cfr. Gn 9, 26a) sta a significare non solo che Jahvé è il dio della linea di Sem, ma pure che la benedizione viene data in vista dell'Israele futuro, di cui appunto Jahvé sarà propriamente il retaggio nel rapporto di alleanza), Jafet vi partecipa e Cam ne rimane escluso. Mentre in un primo stadio Gn 11, 1-9 è specificamente orientato a condannare l'imperialismo di Babilonia, che vuole fare di tanti popoli «una sola lingua» sottoponendoli al suo dominio, a contatto con la tavola dei popoli la tradizione antica serve a spiegare la questione etnico-geografica della dispersione umana (Gn 11, 4b. 8a. 9b sono sicuramente delle inserzioni redazionali che collegano l'antica tradizione con la tavola dei popoli di Gn 10), ampliando il quadro di riflessione da Babilonia a tutti i popoli.
In questa maniera si pone in chiaro che la moltitudine dei popoli non evidenzia soltanto la ricchezza e la complessità del potere creativo divino, come fa l'ampia descrizione di Gn 10, ma esprime anche un giudizio di condanna che Dio ha pronunciato sul mondo delle relazioni internazionali, a causa del disordine imperialistico che le attraversa. La maledizione opera all'interno dei rapporti tra i popoli, acuendo e deteriorando le naturali diversità fino a renderle motivo di contrasto.
La maledizione e la dispersione dei popoli, la possibilità di partecipare alla benedizione nella linea di Sem preparano, per contrasto e per continuità, la benedizione in Abramo che apre in maniera solenne la storia dei patriarchi.
32. Nella storia dei patriarchi il tema della benedizione, oltre a riscattare dalla maledizione primordiale, è una promessa relativa alla costituzione del popolo d'Israele, cioè alla «discendenza». E come tale si ricollega, anche tradizionalmente in modo secondario, all'altra promessa, fondamentale nella storia dei patriarchi, quella cioè della terra. Israele non può affrancare l'umanità dalla maledizione, se non si realizzano in lui le promesse di Dio.

Gn 12, 1. 2 (ad Abramo)
Esci dalla tua terra e dalla tua parentela... verso la terra che ti mostrerò. Io farò di te una grande nazione e ti *benedirò*.

12, 7 (ad Abramo)
Alla tua discendenza darò questa terra.

13, 15-17 (ad Abramo)
Io darò a te e alla tua discendenza per sempre tutto il paese che vedi. Farò la tua discendenza come la polvere della terra.

15, 7. 18 (ad Abramo)
Io sono YHWH che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti questa terra in eredità... In quel giorno YHWH sancì con Abramo un patto dicendo: Alla tua discendenza darò questa terra.

24, 7 cfr. 15, 18

28, 13. 14 (a Giacobbe)
La terra, sulla quale tu giaci, la darò a te e alla tua discendenza. E la tua discendenza sarà come la polvere della terra.

32, 10. 13 (a Giacobbe)
Ritorna alla tua terra e alla tua parentela e ti farò del bene e renderò la tua discendenza come la sabbia del mare...

Es 1, 12a Ma più l'opprimevano e più cresceva e si moltiplicava.

3, 8a Sono disceso a liberarlo dal potere degli Egiziani e a farlo salire da quella terra verso un paese prosperoso e vasto, verso un paese dove scorrono latte e miele.

Il filo conduttore di queste promesse serve a connettere la storia dei patriarchi con la storia del popolo di Israele: ai patriarchi viene promesso quanto si realizzerà per il popolo nell'esperienza dell'esodo (cfr. Es 1, 12a; 3, 8a). Nelle narrazioni dei patriarchi il filo delle promesse entra in rapporto dialettico con vari avvenimenti, i quali mettono in crisi per diversi aspetti il contenuto delle promesse. Ma alla fine prevale il disegno di Dio.

	I	II	III
a.	Gn 11, 30 sterilità di Sara	Gn 25, 21 sterilità di Rebecca	Gn 29, 31b sterilità di Rachele
b.	Gn 12, 9 - 13, 1 pericolo per la madre	Gn 26, 1-11 pericolo per la madre	
c.	Gn 13, 7 ss. litigio (rîb) tra i pastori di Abramo e Lot (per lo spazio vitale)	Gn 26, 20 ss. litigio (rîb) tra i pastori di Abimelek e Isacco	Gn 31, 36a litigio (rîb) tra Labano e Giacobbe
d.	(Gn 15 alleanza tra Jahvé e Abramo: promessa della terra [krt b^{e}rît])	Gn 26, 25 ss. alleanza tra Abimelek e Isacco (krt b^{e}rît)	Gn 31, 44 alleanza tra Labano e Giacobbe (krt b^{e}rît)
e.	Gn 16 rivalità tra Sara e Agar per il figlio (v. 6b brḥ)	Gn 27 rivalità tra Giacobbe ed Esaù per la benedizione (v. 43 brḥ)	
f.	Gn 18 apparizione di Jahvé in Mamre ad Abramo: promessa d'un figlio (cfr. v. 18)	Gn 28 apparizione di Jahvé in Betel a Giacobbe (cfr. v. 14)	Gn 32 lotta di Giacobbe con Dio presso lo Jabboq (cfr. v. 30b)
g.	Gn 24 ritorno alla terra d'origine - moglie per Isacco (Rebecca) (Labano)	Gn 29. 30 ritorno alla terra d'origine - mogli per Giacobbe (Lia e Rachele) - Labano	
h.	(Gn 24, 54b ss. il servo di Abramo ritorna nella terra promessa con Rebecca: cfr. v. 60)		Gn 33 Giacobbe ritorna nella terra promessa e vi si stabilisce.

La disposizione di questi racconti nel quadro della storia dei patriarchi risponde a un disegno redazionale che attribuisce particolare importanza alla dinamica delle promesse. La preoccupazione prevalente è di mostrare la continuità e il moltiplicarsi della «discendenza» nonostante i diversi ostacoli (cfr. a: I.II.III; b: I.II; e: I.II; f. I), di sottolineare il particolare legame dei patriarchi con la terra di Canaan (cfr. c: I.II; d: I.II; h. I.III), di assicurare la presenza di Jahvé nei momenti più importanti a garanzia della validità delle promesse (cfr. d: I; f: II.III).

Nella storia dei patriarchi il tema della benedizione non serve solo da elemento interno alle promesse. Serve anche ad esprimere la diffusione della benedizione che da Israele si riversa sugli altri popoli secondo la linea della Genesi 12, 3.

Per questo in diversi racconti in cui i patriarchi si rapportano agli stranieri compare redazionalmente il tema della benedizione (cfr. M. HENGEL-N. NEGRETTI, *Violenza e non violenza*, Torino 1977, pp. 16-21):

Gn 18, 17. 18 (Abramo e Sodoma)
26, 29 (Isacco e Abimelek)
30, 27. (30) (Giacobbe e Labano)
39, 5 (Giuseppe e Potifar),

che nelle varie situazioni assume caratteristiche particolari: può essere un atteggiamento di intercessione in favore di chi è posto sotto l'ira divina (cfr. Gn 18, 17. 18), o la disponibilità a sancire legami di pace e di alleanza con chi prima era nemico (cfr. Gn 26, 29), oppure l'influenza benefica sul piano della prosperità materiale e del successo economico (cfr. Gn 30, 27. [30]; 39, 5).

Questa linea della benedizione è destinata ad essere ripresa successivamente nella storia dell'esodo.

33. Nella storia dell'esodo, se si prescinde dal racconto del Sinai il cui aggancio con la storia dell'esodo è piuttosto fiacco, le tradizioni sono ripensate dallo J secondo due poli fondamentali: quello dell'uscita dall'Egitto, in cui il popolo raggiunge la sua autonomia, e quello dell'entrata nella terra. Sono quindi rielaborate secondo la categoria delle promesse all'interno delle quali è pure presente il tema della benedizione.

La vicenda dell'uscita dall'Egitto è dominata dal racconto delle piaghe in cui la «benedizione» appare in una posizione redazionalmente efficace.

prima piaga: Es 7, 14-18. 21a. 24-25 (le acque in sangue)
7, 14 È duro (kbd) il cuore di Faraone: rifiuta di lasciar partire il popolo.

seconda piaga:	Es 7, 26-29; 8, 4-11a (le rane) 7, 26 Lascia partire il mio popolo perché mi serva 8, 4 *Pregate il Signore* 8, 11 a E Faraone indurì (kbd) il suo cuore
terza piaga:	Es 8, 16-28 (i mosconi) 8, 16 Lascia partire il mio popolo perché mi serva 8, 24 *Pregate per me* 8, 28 E Faraone indurì (kbd) il suo cuore e non lasciò partire il popolo
quarta piaga:	Es 9, 1-7 (peste del bestiame) 9, 1 Lascia partire il mio popolo perché mi serva 9, 7 Ma s'indurì (kbd) il cuore di Faraone e non lasciò partire il popolo
quinta piaga:	Es 9, 13-21. 24b-34 (la grandine) 9, 13 Lascia partire il mio popolo perché mi serva 9, 28 *Pregate il Signore* 9, 34 Ma (Faraone) indurì (kbd) il suo cuore; e così i suoi ministri
sesta piaga:	Es 10, 1-11. 13*. 14*. 15*. 16-19. 24-26. 28. 29 (le cavallette) 10, 3 Lascia partire il mio popolo perché mi serva 10, 17 *Pregate il Signore, vostro Dio* (10, 20 (E) Ma YHWH indurì (ḥzq) il cuore di Faraone che non lasciò partire gli Israeliti)
settima piaga:	Es 11; 12, 21-27. 29. 39 (uccisione dei primogeniti) (11, 1 Vi lascerà partire di qui... Anzi vi caccerà via di qui) 12, 31 Andate, servite YHWH, come avete detto 12, 32 *BENEDITE ANCHE ME*

In questa costruzione si ravvisa un significativo collegamento della benedizione con la liberazione dalla schiavitù, o meglio con la mortificazione della potenza schiavistica.

Le piaghe dello J sono strutturate secondo lo schema settenario del 6 + 1, dove l'1 esprime l'elemento conclusivo e risolutivo. Alla richiesta di liberare Israele, il Faraone risponde sempre con un rifiuto, che però deve gradualmente arrendersi di fronte alla potenza di Dio. Fasi progressive e significative dell'arrendersi di Faraone sono espresse dallo schema intercessione-benedizione. La richiesta di intercessione si inserisce alla seconda e terza, quinta e sesta piaga, mentre la richiesta di benedizione è il momento ultimo della settima piaga. Giunge all'acme di questo scontro tra Jahvé e Faraone, in cui la prepotenza dell'uomo deve cedere di fronte all'onnipotenza di Dio, l'arbitrio schiavistico di fronte alla volontà di liberazione.

Che la polarità dell'esodo si muova tra l'uscita dall'Egitto e l'entrata nella terra, appare chiaramente in una revisione redazionale dei racconti del viaggio nel deserto, soprattutto nel costante motivo della «mormorazione» (cfr. Es [16, 3]; 17, 3; Nm 11, 4-5; 14, [3]. 4; 16, 13-14; [20, 5]; 21, 5).

Nm 16, 13-14 (Datan e Abiram a Mosè)
«Non ti basta di averci fatto salire da una terra
stillante latte e miele (= Egitto, come terra promessa)
per farci morire nel deserto.
Adesso tu vuoi comandare su di noi?
Tu non ci hai portato in un paese
stillante latte e miele,
per darci un possesso di campi e di vigne.
Vorresti forse accecare gli occhi di questa gente?».

La «mormorazione» capovolge il senso delle promesse di Dio, ravvisa la maledizione là dove è all'opera la benedizione, definisce libertà la schiavitù perché rifugge da una libertà troppo scomoda. La mormorazione costruisce l'antiesodo, perché imposta un progetto totalmente contrario all'intervento di Dio nella storia.

Il tema della benedizione ricompare nel racconto di Balaam e di Balaq (cfr. Nm 22, 3b. 4-8. 13-19.21-38*aa*. 39. 40; 23, 28;

24, 1a*a*. [1a*b*]. b. 2-10ab*a*. [10b*b*]. 11-19. [20-24]. 25) in termini precisi e chiari.
Nel testo è fondamentale il dilemma benedizione-maledizione nei confronti di Israele (cfr. Nm 22, 6; 24, 1a*a*. 9b. 10b*a*), dilemma che ricollega questo episodio relativo all'entrata nella terra con le promesse fatte ad Abramo (cfr. Gn 12, 3a) e con la benedizione pronunciata su Giacobbe (cfr. Gn 27, 29b). Israele, in base alla volontà divina, non può che essere benedetto. Balaam che nonostante la richiesta fatta da Balaq di maledire Israele, benedice il popolo eletto, si comporta da vero profeta di Jahvé (cfr. invece come viene presentato Balaam in Nm 31, 16 e Gs 13, 22). Balaq invece che intende maledire Israele procura su di sé la maledizione (cfr. il secondo oracolo di Balaam [Nm 24, 15b-19] a proposito di Moab). In questo si manifesta la verità della profezia:
Nm 24, 9b Chi ti benedice sia benedetto
e chi ti maledice sia maledetto!
Che Israele sia una benedizione per i popoli, non dipende solo dal fatto che esso porta in sé la benedizione, ma anche dall'atteggiamento che i popoli assumono nei confronti di Israele. I due oracoli di Balaam (Nm 24, 3-9. 15-19) non parlano dell'entrata di Israele nella terra, ma suppongono Israele già installato in Canaan. Pertanto il racconto che incornicia le profezie di Balaam e che suppone Israele ancora in viaggio verso la terra, è da considerarsi collegato secondariamente ai testi poetici a cui fornisce il quadro narrativo.
La logica secondo cui questi testi poetici, in cui si descrive la superiorità di Israele rispetto a Moab (cfr. 2 Sam 8, 2), vengono collegati col viaggio nel deserto e collocati immediatamente prima dell'entrata nella terra, è ancora la medesima secondo cui la benedizione, che è un tema centrale del racconto di Balaam, viene connessa al tema delle promesse ai patriarchi, di cui il possesso della terra è un elemento fondamentale.
La lettura redazionale di J, compiuta secondo la categoria della benedizione, non è certamente onnicomprensiva della problematica teologica di J. E da questo punto di vista, l'unitarietà dell'impianto teologico può risultare in parte forzata e artificiale. Tuttavia, pur limitando la portata di certe affermazioni, non possiamo non ammirare la poderosità della sintesi teologica di J che ha principalmente il merito di collegare secondo alcune coordinate essenziali le varie fasi della storia dell'umanità e della storia della salvezza.

2/ Elementi redazionali in E

34. Come sappiamo, il documento E ci è conservato in maniera molto frammentaria per cui è abbastanza difficile individuare in esso un disegno redazionale unitario di vasta portata come l'abbiamo riscontrato in J. Per questo più che di un quadro redazionale articolato si dovrà parlare di tematiche teologiche ricorrenti e significative.
Nonostante la frammentarietà della sua conservazione, è comunque possibile ravvisare in E i legami di una continuità narrativa e la specifica modalità di reinterpretare le fonti antiche. Questo, oltre che dalle tematiche teologiche che analizzeremo, si può rilevare dai seguenti elementi: da un lato si riscontrano all'interno dell'opera di E numerosi collegamenti a ciò che precede e a ciò che segue, ottenuti per mezzo di discorsi redazionali (cfr. H. H. WOLFF, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch*, in: ThB 22, München 1973, pp. 411-415. Cfr. Gn 21, 33 con Gn 22, 19; Gn 20, 13 con Gn 15, 2; Gn 31, 13 con Gn 28, 18. 20; Gn 40, 14 s. con Gn 37, 28a e Gn 41, 9-13; Gn 42, 21 con Gn 37, 24 e Gn 37, 28 s.; Gn 42, 22 con Gn 37, 22; Nm 21, 32 con Gn 15, 16 ecc.); dall'altro lato, se si confrontano i racconti paralleli in J e in E (cfr. Gn 12, 10-20 J con Gn 20, 1-18 E e Gn 26, 1-17 J; Gn 16, 1b-2. 4-14 J con Gn 21, 8-21 E), si può facilmente delineare il modo particolare con cui E rilegge le tradizioni antiche.
Siccome però questo modo particolare verrà evidenziato in maniera più diretta nell'enucleazione delle tematiche teologiche di E, si rimanda l'analisi di questo aspetto alla trattazione più ampia della teologia di E e qui si ricorda il fenomeno solo a supporto della tesi della continuità e unitarietà di E come documento.
Se volessimo dare una prima indicazione della lettura redazionale di E, dovremmo partire da Gn 15, 1ab*a*. 3-6. 13-14a. (14b-15). 16. In questo testo che abbiamo riconosciuto come l'inizio dell'opera di E (cfr. n. 7), sono presentate le tematiche fondamentali di E.
Nei due discorsi divini che strutturano l'intero racconto, sono espressi i due elementi delle promesse fatte ad Abramo: uno riguarda la discendenza (cfr. vv. 3-6), l'altro concerne il tema dell'esodo (cfr. vv. 13-16) con l'uscita dall'Egitto e l'entrata nella terra.
Tale contenuto delle promesse emerge con frequenza e viene perseguito con regolarità dal lavoro redazionale di E.

Ma ciò che compare in primo piano è il tema della parola di Dio, della sua forza ed efficacia. In questo senso si crea un legame con il finale della storia di E, dove oltre a sottolineare il compimento delle promesse di Dio (cfr. Nm 23, dove si è già al punto dell'entrata nella terra e si celebra la grandezza del popolo d'Israele), si mette in evidenza esplicitamente l'efficacia della parola di Dio:

Gn 15,1a La parola di Dio fu rivolta ad Abramo (questa frase, che inizia il documento E, è sicuramente di provenienza e di stile profetici. Cfr. C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1971⁴, pp. 71-82).

Nm 23, 19 Dio non è un uomo perché si possa smentire,
non è un figlio dell'uomo perché si possa pentire.
Forse egli dice e non fa,
parla e non mantiene?

La parola che impedisce a Balaam di maledire Israele ma lo spinge invece a benedirlo, è la stessa che durante tutta la storia di Israele ha portato a compimento le promesse.

35. I due temi fondamentali della «discendenza» e dell'«esodo» con particolare riferimento al motivo della terra, vengono ripresi e costituiscono l'orientazione di fondo della storia dei patriarchi.

Indubbiamente l'incidenza di questi temi è già predeterminata dalle tradizioni antiche, a cui E si ricollega, e quindi per vari aspetti è da considerarsi un fenomeno tradizionale. Ma sia nella scelta delle tradizioni sia nella loro disposizione e nel loro collegamento, è presente la mano creativa e interpretativa del redattore, che ha voluto ribadire a più riprese gli aspetti per lui essenziali.

Nella storia di Abramo:

Gn 20, 1-17 la *discendenza* entra in pericolo per via del rischio a cui va incontro la madre

Gn 21, 1-21 la *discendenza* viene preservata nei confronti di un contendente: Ismaele

Gn 21, 22-34 col diritto al pozzo di Bersabea Abramo seminomade inizia una presa di possesso della *terra*

Gn 22, 1-19 la *discendenza* viene recuperata dalla prova per la fede di Abramo (cfr. Gn 15, 6)

e nella storia di Giacobbe:

Gn 28, 21a Giacobbe fa voto a Elohîm perché possa ritornare nella *terra*

Gn 30*; 35, 17. 18 la *discendenza* si realizza con i figli di Giacobbe

Gn 31, 13 (cfr. 28, 21a)
Giacobbe riceve l'ordine di ritornare alla *terra*

Gn 33, 19; 35, 1-5. 7-8. 14 Sichem e Betel, città cultuali legate a Giacobbe, concretizzano la presenza dei patriarchi nella *terra*.

il tema delle promesse entra in concreta dialettica con le vicende e traversie dei patriarchi. Ritorna poi in testi chiaramente redazionali della storia di Giuseppe, la quale serve da momento di passaggio dalla storia dei patriarchi a quella del popolo:

Gn 45, 5b Dio mi ha mandato qui prima di voi per fare vivere.

7 Dio mi ha mandato qui prima di voi per assicurarvi una sopravvivenza nel paese e per salvare la vita di molti scampati.

46, 3 (a Giacobbe)
Non temere di scendere in Egitto, poiché ti farò diventare là una grande nazione.

4a Io scenderò con te in Egitto ed io sicuramente te ne farò salire.

50, 19b. 20 (cfr. 45, 5b. 7)

24b Dio certamente vi visiterà e vi farà salire da questo paese al paese che giurò (di dare) ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe.

Gli avvenimenti vengono interpretati in maniera strettamente funzionale alla storia del popolo, all'esperienza dell'esodo che deve iniziare: Giuseppe ha reso possibile la sopravvivenza del popolo e, con la discesa di Israele in Egitto, ha posto le premesse della storia dell'esodo.

Nell'esodo si descrive la realizzazione delle promesse ai patriarchi. Il popolo si moltiplica, viene salvato dalle misure genocide di Faraone (cfr. Es 1, 15-21), si struttura nel deserto (cfr. Nm 11, 16. 17. 24b-30; Es 18). Nelle profezie di Balaam si ribadisce l'individualità, l'immensità e la bellicosità di questo popolo.

Nm 23, 9b Ecco un popolo che abita a parte e tra le genti non si conta.

10a Chi può contare la polvere di Giacobbe?
Chi numerare un quarto d'Israele? (cfr. Gn 15, 5)

24 Ecco, come leonessa si leva, come leone si alza.
Non si corica finché non ha divorato la preda
e bevuto il sangue degli uccisi.

L'esodo si conclude con la descrizione della conquista della terra (cfr. Nm 21, 21-24ab*a*. 31) che si ricollega alla promessa fatta ad Abramo:

Nm 21, 31 Israele si stabilì nel paese degli Amorrei (il paese degli Amorrei corrisponde nel vocabolario di E alla terra di Canaan; cfr. Gn 15, 16; 48, 22).

Gn 15, 16 Nella quarta generazione ritorneranno qui perché l'iniquità degli Amorrei non ha ancora raggiunto il colmo.

In questo modo E porta a compimento la sua narrazione in maniera abbastanza lineare, dimostrando che le promesse fatte ad Abramo si sono completamente realizzate nella costituzione del popolo e nella presa di possesso della terra.

Ma per capire la posizione teologica di E non basta questo quadro lineare, d'altronde sufficientemente garantito e acquisito dalle tradizioni antiche. Con la sua redazione E intende dimostrare anche altre idee, che cerchiamo ora di evidenziare.

36. A mio parere, il tema fondamentale della redazione di E è il «timore di Dio». Si è già parlato di questo concetto e della sua parentela con gli oracoli di Osea, là dove si è cercato di definire il contesto storico e culturale dell'opera di E (cfr. n. 27). Ora si tratta di precisare meglio il senso di questo tema in E, per comprendere tutta la portata.

Il testo da cui conviene partire è ancora Es 20, 18-21, dove il motivo del «timore di Dio» compare dopo la teofania e la proclamazione del decalogo (cfr. Es 19. 20), quindi con molta probabilità in un contesto cultuale. Il timore di cui si parla in Es 20, 20, non è direttamente in rapporto con la teofania (in Es 20, 20 si distingue tra il normale timore che coglie l'uomo di fronte alla manifestazione divina [«Non temete»], e un altro timore che impedisce all'uomo di peccare [«Dio è venuto per mettervi alla prova e perché il timore di lui sia in voi, affinché non pecchiate»]), ma si collega all'annuncio della volontà divina (da un punto di vista letterario, Es 20, 18-21, in cui si descrivono la paura del popolo di fronte alla teofania e la scelta di Mosè come intermediario, doveva far seguito immediato alla teofania [cfr. Es 19, 17. 19], prima dell'inserzione del decalogo [cfr. Es 20, 1-17]). Per questo è posto in connessione con il tema della «prova» e quello del «peccato». Il timore di Dio permette di superare la prova e impedisce di compiere il peccato, il che è comprensibile solo in presenza di una esplicita manifestazione della volontà di Dio. In Es 20, 19 si sottolinea anche la necessità «per non morire» della mediazione di Mosè, la quale nel caso del peccato del popolo diventa una mediazione di intercessione e di espiazione.

La concezione del «timore di Dio» che viene qui espressa si collega direttamente a un altro momento fondamentale del Sinai, all'episodio del vitello d'oro (cfr. Es 32, 1b-4a. 21-24. 30-34a*a*. b). In Es 32 si narra appunto come la disobbedienza ai comandi di Dio e la definizione rispetto all'alleanza portino al peccato (cfr. Es 32, 21. 32. 33) e procurino la morte (cfr. Es 32, 32. 33). Il popolo non ha avuto «timore di Dio»; per questo ha peccato, gli sovrasta la morte e si rende necessaria la mediazione espiatrice di Mosè (cfr. Es 32, 30).

La tematica del «timore di Dio», elaborata in stretta connessione coi concetti di prova, peccato, morte e mediazione, costituisce un quadro di riferimento e un criterio interpretativo importante anche per altri racconti della redazione di E.

In Gn 20, 1-17, al di là degli scagionamenti soggettivi di cui E è preoccupato e che denotano una sua particolare attenzione al problema morale (Abimelek non è colpevole perché non sapeva che Sara fosse moglie di Abramo [cfr. vv. 4.5]. Abramo non ha detto menzogna perché veramente Sara è sua sorella, oltre che sua moglie [cfr. vv. 12, 13]. Cfr. i testi paral-

leli di Gn 12, 10-20; 26, 1-17 J), si descrive qualcosa di oggettivamente drammatico. La ragione di tutto è che a Gerar non vi è «timore di Dio» (cfr. v. 11). Abimelek è straniero, estraneo al popolo eletto, quindi si suppone che la sua condizione sia quella di uno senza timore di Dio. Egli trasgredisce la volontà di Dio (cfr. Es 20, 17), per cui si addossa un grave peccato (cfr. Gn 20, 9) e si deve aspettare la morte (cfr. Gn 20, 3. 7b). In conseguenza di ciò si rende necessaria la intercessione di Abramo (cfr. Gn 20, 7*ab*. 17a) (il tema dell'intercessione di Abramo è forse secondario in questo testo. Abramo è detto «profeta» in quanto intermediario: cfr. Nm 12, 6-8), la quale sottraendo alla morte, dona la vita (cfr. Gn 20, 7*ab*). La teologia che qui soggiace è la stessa che regola il racconto del Sinai.

Gn 22, 1-14a. 19 presenta il tema del timore di Dio congiunto con quello della prova (cfr. Gn 22, 12 con v. 1). La prova sta appunto nel vedere se Abramo ha il timore di Dio o no, se cioè Abramo è più legato al figlio di cui mancava e che Dio gli ha dato (cfr. Gn 15, 4; 21, 6. 12), o è più legato a Dio stesso, alla sua volontà. In questo racconto il timore di Dio non consiste per Abramo nell'obbedienza a un precetto particolare codificato, che anzi il precetto codificato suonerebbe il contrario (cfr. Lv 18, 21; Dt 12, 31) (la tradizione antica, a cui si è rifatto E, doveva esprimere una netta condanna del sacrificio dei bambini praticato in Israele [cfr. 2 Re 3, 27; 17, 31], e inculcare come esso vada sostituito con il sacrificio di un montone [cfr. Gn 22, 13]), ma consiste nell'accettazione della libera volontà di Dio che si esprime in modo così contraddittorio e paradossale (cfr. Gn 22, 2). Vi è in questo testo un approfondimento radicale: il timore di Dio non si determina solo nell'obbedienza alla legge di Dio, ma soprattutto nell'obbedienza a Dio stesso, che è sommamente libero rispetto a ogni legge.

In Es 1, 17. (21), come anche in Gn 42, 18 ed Es 18, 21, il concetto di timore di Dio è inteso nel senso di adesione alla volontà di Dio, alle sue intenzioni collocate nella storia. Forse in Es 1, 17. (21) vi è una sottolineatura particolare dato che il timore di Dio è messo in rapporto con la realizzazione delle promesse di Dio, soprattutto con quella della costituzione di un grande popolo. Le levatrici temono Iddio perché non impediscono lo sviluppo demografico del popolo eletto e non obbediscono alla potenza schiavistica e genocida di Faraone. Anche in Gn 20, 1-17 (preservazione della madre) e 22, 1-14a. 19 (preservazione del figlio) il tema del timore di Dio si connette con quello delle promesse relative al popolo. Tuttavia in Es 1, 17. (21) il collegamento con le promesse è più diretto e l'accettazione delle scelte storiche di Dio viene espressa con particolare incisività mediante il rifiuto delle pretese imperialistiche e antiumane di Faraone.

Con maggiore forza di J, E proclama la diversità di Israele rispetto agli altri popoli (cfr. Nm 23, 9). Per questo distingue due periodi della storia di Israele in cui Dio è chiamato in maniera diversa: nella storia dei patriarchi «Elohîm», in quella del popolo «Jahvé» (cfr. Es 3, 13-15). Per questo evidenzia in maniera significativa il tema dell'alleanza e il rischio per il popolo di una definizione rispetto all'alleanza (cfr. Es 32).

La particolarità di Israele rispetto agli altri popoli non è solo di tipo etnico, ma è soprattutto di tipo religioso: è Jahvé, il dio cui Israele è legato, che separa Israele dagli altri popoli.

3/ Linee teologiche del messaggio di J ed E

37. In queste riflessioni conclusive non si intendono riprendere le varie tematiche teologiche enucleate in J ed E. Si vuole soltanto evidenziare alcune diversità fondamentali tra J ed E e spiegare come esse sono state recuperate dalla successiva elaborazione teologica di Israele.

Se si confrontano tra loro J ed E, ciò che prima di tutto colpisce è che J affonda le radici della storia della salvezza nella storia dell'umanità, mentre E si concentra sulla specificità di Israele e per questo tralascia la storia delle origini. Ambedue intendono parlare della storia d'Israele, solo che per ragioni diverse la descrivono secondo un'ottica particolare.

Questa duplicità di approccio alla storia si dimostra un'acquisizione irrinunciabile della riflessione di Israele: da un lato la visione universalizzante, dall'altro lato la tendenza a sottolineare la specificità di Israele e la sua alleanza con Jahvé.

Queste dimensioni sono recuperate e teorizzate nella posizione dell'universalismo profetico, secondo cui gli stranieri entrano in vari modi a far parte del popolo eletto (cfr. Is 2, 1-5 e H. WILDBERGER, *Die Völkerwallfahrt zum Sion, Jes II, 1-5*, in: VT 7, 1957, 62-81 e ID., *Jesaja*, in: BK X, 1, Neukirchen-Vluyn 1965-66, pp. 75-90), oppure nella tesi delle due alleanze costruita da P.

Nell'impostazione sacerdotale, all'alleanza cosmica sancita con Noè e l'intera creazione (cfr. Gn 9, 1-3. 7-17. 28) fa da riscontro l'alleanza con Abramo che interessa solo Israele (cfr. Gn 17, 1-27). Un'eguale struttura collega le due alleanze:

I.	giustizia di (Noè) Abramo	(Gn 6, 9)	Gn 17, 1b
II.	annuncio dell'alleanza (anī hinnē)	9, 9. 10	17, 2a. 4a
III.	contenuto dell'alleanza		
	— introduzione (wahaqimotī)	9, 11a*a*	17, 7.a
	— contenuto	9, 11ab.*b*. (15b) (non ci sarà più diluvio)	17, 2b. 4b. (5). 6 (costituzione del popolo) 17, 7b. 8b (formula di alleanza) 17, 8a (possesso della terra)
IV.	segno dell'alleanza	9, 12. 13. (17) (arcobaleno)	17, 10-14 (circoncisione)
V.	ricordo dell'alleanza	9, 14-17 (cfr. Gn 8, 1a)	(Es 2, 24b: 6, 5b).

L'alleanza con Noè sembra una proiezione retrospettiva dell'alleanza con Abramo.
È chiaro infatti che l'applicazione alla Storia delle origini di un elemento così tipico della storia di Israele com'è l'alleanza, è frutto di un procedimento teologico mediante il quale, universalizzando la categoria di alleanza, si è voluto legare la storia dell'umanità a quella del popolo eletto.
Tuttavia, proprio la categoria di alleanza, a causa del diverso tipo di rapporto che Dio instaura per mezzo di essa con l'universo e con Israele, è il perno di una distinzione che serve a giustapporre storia delle origini e storia dei patriarchi come due economie di salvezza, diverse e parallele.
L'arcobaleno è un segno cosmico, appartenente ancora all'ambito della creazione, mentre la circoncisione è un gesto di risposta a un comando di Dio, quindi collocabile su un piano storico.
Per J la salvezza dell'umanità è posta in un superamento dell'ordine della creazione e in un legame con Israele (cfr. n. 30). Per P essa rimane un fatto intracosmico.
38. Se confrontiamo i punti di partenza della riflessione di J e di E, scopriamo che J, concentrando tutta la sua attenzione sul tema della benedizione (cfr. n. 30), carica l'interesse su Abramo come centro della benedizione (cfr. Gn 12, 1-3), mentre E, scegliendo come linea teologica fondamentale quella del timore di Dio (cfr. n. 36), dà una particolare importanza al momento del Sinai, alla promulgazione dei comandi divini e all'alleanza (cfr. Es 20, 18-21).
Anche qui notiamo, pur senza forzare oltre il dovuto i contrasti, due poli dell'interesse teologico di Israele, poli che saranno in costante dialettica: da un lato il riferimento ad Abramo come teologia della «grazia», dell'iniziativa gratuita di Dio; dall'altro lato il collegamento col Sinai come teologia delle «opere», dato che all'intervento di Dio deve corrispondere, tramite la legge, l'opera diversa dalla successiva riflessione teologica di Israele.
Nella corrente deuteronomistica si dà particolare importanza al momento del Sinai (cfr. Dt 5; 9, 8-21; 10), quindi alla legge (cfr. Dt 12-26), alla benedizione e maledizione provenienti dall'osservanza o dalla trasgressione della legge (cfr. Dt 28) e, come conseguenza, alla realtà del «peccato» (in Dt 9, 21 il vitello d'oro è detto «peccato» e questo per il Deuteronomista è il peccato originale d'Israele) che si diffonde nella storia dei regni di Israele e di Giuda e ne procura la catastrofe finale (il termine «peccato» percorre tutta l'opera deuteronomistica e ne segna tutte le tappe: Dt 1, 41; 9, 16. 18. 21. 27; 20, 18; Gd 10, 10. 15; 1 Sam 7, 6; 12, 10; 1 Re 8, 33. 34. 35. 36. 47. 50; 12, 30a. 34; 14, 16. 22; 15, 3. 26. 30. 34; 16, 2. 13. 19. 26. 31; 21, 22; 22, 53; 2 Re 3, 3; 10, 29. 31; 13, 2. 6. 11. 24; 15, 9. 18. 28; 17, 7. 21. 22; 21, 11. 16. 17; 23, 15; 24, 3). La teologia del Sinai porta alla condanna perché richiede come elemento indispensabile all'alleanza l'obbedienza umana.
La teologia di P colloca invece l'alleanza in connessione con l'epoca di Abramo (cfr. Gn 17, 1-27), cioè con un momento della storia della salvezza in cui non è ancora promulgata alcuna legge e quindi non si richiede l'adesione

umana per costituire l'alleanza. Essa riposa sulla libera iniziativa di Dio. Al Sinai non vi è, secondo P, l'alleanza ma l'inaugurazione del culto di Israele (cfr. Es 25 - 31; 35 - 40; Lv 9, 1-24) (cfr. W. ZIMMERLI, *Sinaibund und Abrahambund*, in: ThB 19, München 1963, pp. 205-216).

La dialettica tra «grazia» e «opere», tra libera iniziativa di Dio e impegno umano continua nella riflessione di Israele e riemerge con particolare forza nella teologia paolina, dove il contrasto viene risolto attraverso l'affermazione radicale dell'assoluto primato della grazia (cfr. Rm 6 - 8).

39. Se confrontiamo ancora J ed E tra loro, notiamo che J usa normalmente lo stesso nome «Jahvé» per indicare sia il dio della creazione (in Gn 2 - 3 si usa il composto *YHWH ʾelohīm*, forse per un richiamo diretto al contesto cosmologico o perché nella tradizione antica vi era solo il generico nome *ʾelohīm*, a cui si aggiunse *YHWH*), sia il dio dei patriarchi, sia il dio del popolo, mentre E nell'uso del nome di Dio distingue due epoche: una è quella dei patriarchi in cui compare il nome «Elohīm», l'altra è la storia dell'esodo dove Dio incomincia ad essere chiamato «Jahvé» (cfr. Es. 3, 13. [14]. 15).

Riscontriamo in J una pianificazione teologica altamente significativa circa il nome di Dio, che viene a saldarsi alla riconcettualizzazione complessiva della storia mediante la categoria della benedizione (cfr. n. 30): Dio non vuole costruire diverse economie di salvezza nella storia, ma intende perseguirne una sola, la quale si ramifica in vari stadi.

La distinzione tra storia dei patriarchi e storia dell'esodo, sistematizzata da E con un diverso impiego del nome di Dio, ha sicuramente un valore storico (la adorazione del dio «Jahvé» risale al tempo di Mosè? che dio adoravano i patriarchi? Cfr. H. WEIDMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion*, Göttingen 1968), ma ha soprattutto un valore teologico: si indica il passaggio dal dio delle apparizioni al dio della storia.

Es 3, 14, testo secondario inserito nella redazione E, spiega il nome Jahvé come «Io sono colui che sono», in un modo molto vicino alla teologia del Deuteroisaia (cfr. Is 43, 10; 45, 5-6. Cfr. S. MOWINCKEL, *The Name of the God of Moses*, in: HUCA 32, 1961, 121-133) e ciò implica nel tipo di spiegazione che viene fatta, una polemica nei riguardi degli idoli: Dio intervenendo nella storia, contesta tutti gli idoli, perché esige che ci si rapporti a lui mediante la fede, quindi nell'accettazione del rischio e nel rifiuto delle false sicurezze, cioè degli idoli.

La stessa linea teologica viene assunta da P, il quale distingue tra l'epoca dei patriarchi in cui Dio viene chiamato «El Šadday» e l'epoca di Israele in cui viene chiamato «Jahvé» (cfr. Gn 17, 1 con Es 6, 2. 3).

Nell'uso del diverso nome si manifesta una diversa concezione della presenza di Dio: da un lato un dio che appare saltuariamente nel mondo dell'uomo, in determinati luoghi o in determinati momenti, dall'altro lato un dio che lega la sua presenza salvifica alla storia di liberazione di un popolo (si potrebbero sviluppare altri aspetti in tale contesto: ad esempio la dialettica tra creazione e diluvio [= anticreazione: cfr. n. 31] che viene ripresa da P [cfr. Gn 1 e 9] e il confronto tra Abramo, uomo della promessa [cfr. n. 19], e Giacobbe, uomo della benedizione [cfr. n. 20], che pure è stato recuperato da P [cfr. Gn 17, 1-27 con Gn 35, 6a. 9-13. 15]. Per tutto questo rimandiamo a N. NEGRETTI-C. WESTERMANN-G. VON RAD, *Gli inizi della nostra storia*, Torino 1974, pp. 18-24. 53-57).

BIBLIOGRAFIA

1/ *Problemi letterari*

a) *Studi sulle fonti e sulla stratificazione del Pentateuco*

H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, 1853; K. H. GRAF, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*. Zwei historisch-kritische Untersuchungen, 1866; J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 1866; ID., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883²; W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft*. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971.

b) *In particolare per lo strato o fonte P*

K. ELLINGER, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, in: ZThK 49, 1952, 121.122 (= ThB 32, 1966, 174.175); G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, in: BeihZAW 13, Berlin-Stuttgart 1934; W. BEYERLIN, *Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch*, Fs-Weiser Göttingen 1963; S. MOWINCKEL, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch*, in: BeihZAW 90, Berlin 1964; O. EISSFELDT, *Deuteronomium und Hexateuch*, in: MIOF 12, 1966, 25 ss.; M. NOTH, *Ü-*

berlieferungsgeschichtliche Studien, Tübingen 1967³; ID., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, pp. 29-35. 38-39.

c) *Per una trattazione complessiva e per J ed E in particolare*

O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964³, pp. 205-271; J. P. BOUHOT, *Il Pentateuco*, Brescia 1968; P. VOLZ-W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler*. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert, in: BeihZAW 63, Giessen 1933; W. RUDOLPH, *Der «Elohist» von Exodus bis Josua*, in: BeihZAW 68, Berlin 1938; H. H. WOLFF, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch*, in: EvTh 29, 1969, 59-72 (= ThB 22, 1973, 402-417); O. PROCKSCH, *Das Nordhebräische Sagenbuch*. Die Elohimquelle, Leipzig 1906, pp. 7-9; R. SMENDSEN., *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912; W. EICHRODT, *Die Quellen der Genesis von neuen untersucht*, in: BeihZAW 31, 1916; H. HOLZINGER, *Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Josua*, in: HSAT, 1922; J. MEINHOLD, *Die Jahwistischen Berichte in Gen 12-50*, in: ZAW 39, 1921, 42-57; C. BREKELMANS, *Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in Gen-Num*, in: VTS 15, 1966, 90-96; A. REICHERT, *Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus*, Diss. Tübingen 1972.

2/ *Problemi storici*

G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, in: BWANT 26, Stuttgart 1938 (= ThB 8, 1965, 9-86); M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Darmstadt 1966 (BWANT IV, 1, Stuttgart 1930); S. HERRMANN, *Israels Aufenthalt in Ägypten*, in: SBS 40, Stuttgart 1970; L. ROST, *Weidewechsel und alttestamentlicher Festkalender*, in: ZDPV 66, 1943, 207 ss.; (= *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, pp. 103 ss.); A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, München 1959, pp. 89-125; ID., *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, Ibidem, pp. 126-175; M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, Göttingen 1967; R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971, p. 619; J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen-Vluyn 1965, pp. 100-111; E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, in: FzB 3, Würzburg 1971; C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in Genesis*, in: ThB 24, München 1964, pp. 9-91 (= *Die Verheissungen an die Väter*, FRLANT 116, Göttingen 1976, pp. 8-91); G. VON RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, in: ThB 8, München 1965, pp. 272-280; G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, pp. 257.258; trad. it. *la sapienza in Israele*, Torino 1975; K. JAROS, *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion*, Freiburg-Schweiz 1974, pp. 67.68.

3/ *Problemi teologici*

Oltre alle opere citate a proposito de: *Problemi letterari*: M. HENGEL-N. NEGRETTI, *Violenza e non violenza*, Torino 1977, pp. 7-32; N. NEGRETTI-C. WESTERMANN-G. VON RAD, *Gli inizi della nostra storia*, Torino 1974, pp. 36-53, pp. 18-24. 53-57; H. H. WOLFF, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch*, in: ThB 22, München 1973, pp. 411-415; W. ZIMMERLI, *Sinaibund und Abrahambund*, in: ThB 19, München 1963, pp. 205-216; S. MOWINCKEL, *The Name of the God of Moses*, in: HUCA 32, 1961, 121-133.

LAICATO

BRUNO FORTE

Introduzione. - I/ IL LAICATO NELLA STORIA DELL'ESPERIENZA CRISTIANA. - II/ IL LAICATO NELLA PROSPETTIVA DELL'ANTROPOLOGIA CRISTIANA: 1/ Consacrazione: il laico in rapporto a Cristo nella chiesa e nel mondo. 2/ Missione: la missione del laico in rapporto alla missione di Cristo nella chiesa e nel mondo.

Introduzione

Nella «città secolare» la chiesa è destinata a presentarsi sempre più secondo l'immagine evangelica del piccolo gregge, riconoscibile non in forza di strutture di potere umano, ma quale segno di contraddizione, nella libertà contagiosa della testimonianza dei suoi figli. Fra questi, i laici, in quanto particolarmente impegnati nel quotidiano contatto col «secolo», saranno sempre più chiamati a essere trasparenza di tutta la comunità di fede, vangelo vivente nella varietà delle situazioni. Questa «chiamata dal tempo» rende necessario che il laico si riscopra fino in fondo chiesa, pienamente partecipe e responsabile della missione di essa, nella comune ricchezza della condizione battesimale e nella varietà dei ministeri e dei carismi, distribuiti a ciascuno dallo Spirito. Ciò fonda l'esigenza di una percezione ed esperienza della realtà ecclesiale, che riconosca il primato dell'ontologia di grazia, dell'unità sulla distinzione, della novità battesimale sulla diversità funzionale dei servizi all'interno di essa: di un'ecclesiologia, cioè, «di comunione», quale quella che, frutto del rinnovamento biblico, patristico, liturgico ed ecumenico, è stata recepita, anche se non del tutto assunta, dal Vaticano II. Nelle riflessioni che seguono, alla luce dell'esperienza storica della chiesa, tenteremo di approfondire il «mistero» del laicato cristiano in questa prospettiva, che è poi la prospettiva dell'antropologia di grazia.

I/ IL LAICATO NELLA STORIA DELL'ESPERIENZA CRISTIANA

1/ Il termine

Etimologicamente il termine *laikòs* deriva dal sostantivo *laòs*, popolo. Il suffisso *-ikòs* conferisce all'aggettivo un significato specializzato, designante una categoria opposta ad un'altra all'interno del popolo. L'aggettivo non si trova mai nella letteratura classica: lo si riscontra in antichi papiri e iscrizioni, dove indica la massa degli abitanti, la popolazione, in quanto distinta da coloro che amministrano. Fra le versioni greche della Bibbia, l'aggettivo, assente in quella dei Settanta, si riscontra in quelle di Aquila, Simmaco e Teodozione (secolo II d. C.), che lo usano pochissime volte, per designare delle realtà non consacrate a Dio, esistenti in seno al suo popolo. Nel NT il termine *laikòs* non compare mai: gli appartenenti alla comunità cristiana sono chiamati «santi», «eletti», «discepoli», e soprattutto «fratelli» (cfr. J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, Roma 1960, pp. 35-63). Nei testi greci cristiani più

antichi l'uso del termine è rarissimo: si trova nella *Lettera* di CLEMENTE ROMANO ai Corinzi (40, 6), in CLEMENTE DI ALESSANDRIA (*Stromata* 3, 12, 90, 1; 5, 6, 33, 3; *Pedagogo* 3, 10, 83, 2 nell'ed. GCS) e in ORIGENE (*In Jeremiam, Homilia* 11, 3), nonché nell'epistola di CLEMENTE a Giacomo nelle *Pseudo-Clementine* 5, 5. L'espressione è usata per indicare il popolo in quanto distinto dai sacerdoti officianti del culto. In ambiente latino abbastanza presto accanto a *plebeius,* che continuerà a designare il laico fino al Medioevo, si introdusse il termine importato *laicus,* il cui significato, definitivamente fissato da Tertulliano, è quello di un cristiano che non appartenga al clero.

Alla luce di questi elementi, non sembra esatto collegare *laikòs* a *laòs* inteso nel senso di popolo consacrato a Dio, per cui originariamente il termine avrebbe avuto una certa equivalenza con «sacro». Il significato primitivo designa semplicemente una specificazione, una categoria nell'ambito del popolo, senza includere la nozione di «sacro». L'originaria accezione, neutra da un punto di vista religioso, spiega pure meglio come il termine abbia poi potuto essere usato anche nel senso di «a-, antireligioso» (cfr. su tutto questo I. DE LA POTTERIE, *Origine e significato primitivo del termine «laico»,* in: I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano,* Roma 1967, pp. 15-34; cfr. pure M. JOURJON, *Les premiers emplois du mot «laïc» dans la littérature patristique,* in: LumVie 65, nov.-dic. 1963, 37-42).

La storia del termine evidenzia dunque una duplice connotazione di esso: a) da una parte l'appartenenza ad un popolo; b) dall'altra l'appartenenza ad una categoria opposta ad un'altra all'interno di questo popolo. Designamo queste due connotazioni rispettivamente con le espressioni «polo comunitario» e «polo ministeriale o gerarchico». La storia del laicato cristiano, come prassi e fatto riflesso, si iscrive tutta nella varia articolazione di questi due poli. Possiamo distinguere quattro fasi: il NT; l'epoca precostantiniana; l'epoca di «cristianità»; l'età moderna e contemporanea.

2/ L'esperienza e la riflessione fontale del NT

Se il termine *laikòs* è assente nel NT, la duplice realtà che esso connota vi è chiaramente enunciata.

Già nell'AT, in forza dell'elezione divina (cfr. Dt 7, 6 s.; Is 48, 12 ecc.) e dell'alleanza (cfr. Es 24, 1-11), Israele si pone come il popolo di Dio (cfr. Dt 29, 12; Lv 26, 12; Ger 7, 23 ecc.), popolo santo, a Lui consacrato, separato per Lui (Dt 7, 6; 14, 2; Es 19, 6), sua proprietà (Es 19, 5), suo gregge (Sal 80, 2; 95, 7), sua vigna (Is 5, 1-7; Sal 80, 9), suo figlio (Es 4, 22), sua sposa (Os 2, 4; Ger 2, 2), «regno di sacerdoti» (Es 19, 6), popolo mediatore e testimone per gli altri popoli (cfr. Is 44, 8; 45, 14 s. 23 s.; Gn 12, 3; Ger 4, 2; ecc.). Israele è il popolo (ebraico *'am,* greco *laòs*) gli altri sono le nazioni straniere, i pagani (ebr. *gojim,* gr. *éthne*). Nel corso della sua storia, tuttavia, Israele vive l'attesa di una alleanza nuova (Ger 31, 31 ss.; Ez 37, 26 ss.), da cui nascerà un popolo nuovo, il resto d'Israele (Is 10, 20 s.; Sof 3, 13; Gl 3, 5), popolo santo (Is 62, 12), aperto a tutte le genti (Is 2, 2; Ger 4, 2 ecc.), su cui il Signore effonderà il suo Spirito (Ez 36, 27; Gl 3, 1; Zc 12, 20).

La nuova alleanza, promessa ed attesa, è posta nel sangue di Cristo (cfr. 1 Cor 11, 25): i credenti in Lui, rigenerati dal seme incorruttibile della parola di Dio viva ed eterna (1 Pt 1, 23), non dalla carne, ma dall'acqua e dallo Spirito Santo (cfr. Gv 3, 5-6), costituiscono «la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di Lui...», essi, «che un tempo erano "non-popolo", ora invece sono il "popolo di Dio"» (1 Pt 2, 9-10; cfr. *Lumen Gentium,* 9). La novità di questo popolo è di essere convocato dal Padre per Cristo nell'effusione dello Spirito: Gesù *riceve* lo Spirito, inaugurando così la nuova creazione. È concepito per opera dello Spirito Santo (Mt 1, 20; Lc 1, 35); su di Lui scende lo Spirito nel battesimo del Giordano (Mc 1, 10); è pieno di Spirito Santo, che lo ha unto per annunziare la buona novella ai poveri (Lc 4, 1 e 18; cfr. At 10, 38). La testimonianza profetica del Battista ne caratterizza l'opera essenziale indicandolo come colui che riceve e dà lo Spirito: «L'uomo sul quale scenderà e rimarrà lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo» (Gv 1, 33). Gesù *invia* lo Spirito: glorificato dal Padre per l'effusione dello Spirito (Rm 1, 4; 8, 11; Ef 1, 18-20 ecc.), effonde a sua volta questa pienezza su ogni carne (Gv 7, 37-39; 14, 16; 19, 34; 20, 22; Lc 24, 49; At 2, 17; Rm 5, 5 ecc.). Lo Spirito, effuso dal Padre per il Cristo, fa degli uomini che lo accolgono dei cristiani: «Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene» (Rm 8, 9; cfr. Gv 3, 5 e At 19, 1-

7). «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio» (Rm 8, 14; cfr. 1 Cor 3, 16 e 6, 19). È lo Spirito che suscita la confessione che «Gesù è Signore» (1 Cor 12, 3) e che incorpora col battesimo alla chiesa, corpo di Cristo: «Noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo» (1 Cor 12, 13). Come Gesù è unto dallo Spirito per la sua missione, così il credente in Cristo riceve l'unzione dello Spirito, che lo fa chiesa, e lo consacra in vista della sua missione nel mondo: qui sta la profonda analogia fra il mistero di Cristo e della chiesa (cfr. *Lumen Gentium,* 8). L'idea di fondo nel NT è dunque che i cristiani nella comunità cristiana formano il nuovo popolo di Dio, a Lui consacrato nello Spirito Santo, che li incorpora a Cristo: questa è la novità cristiana, avvertita come condizione comune dei battezzati, propria ad essi solo e caratterizzante il loro rapporto dialettico col mondo.

La forte accentuazione della novità cristiana non esclude però nel NT la testimonianza di una ricca e varia articolazione, operata dallo stesso Spirito nell'ambito del Corpo di Cristo, che è la chiesa. Già nell'AT è attestata l'esistenza in seno al popolo di Dio di ministeri religiosi: i sacerdoti (cfr. Es 28, 41; Lv 8, 1 ss.), i profeti (cfr. Gn 20, 7; Nm 12, 6 s.; Dt 18, 18; 1 Sam 10, 5 ecc.), i re (cfr. 1 Sam 8, 1 ss.; 10, 1 ss.; 16, 1 ss.; 2 Sam 7, 5-16 ecc). L'istituzione si mescola in queste forme alla imprevista iniziativa divina. Il NT ci attesta l'esistenza di una varietà di ministeri e carismi, suscitati dall'unico Spirito nell'ambito del popolo di Dio: «Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune» (1 Cor 12, 4-7). L'unità dello Spirito suscitatore assicura l'armonica articolazione ed esclude ogni confusione amorfa: c'è un'autoregolazione dei carismi nell'amore (cfr. 1 Cor 12, 31; Rm 5, 5 ecc.); c'è la direzione apostolico-ministeriale, parimenti condotta dallo Spirito (cfr. l'esperienza di Paolo); c'è un ordine, in cui i carismi orientati all'edificazione della comunità hanno il primo posto: «Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte. Alcuni perciò Dio li ha posti nella chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi vengono i miracoli, poi i doni di far guarigioni, i doni di assistenza, di governare, delle lingue» (1 Cor 12, 27-28; cfr. altre enumerazioni in Rm 12, 6-8; 1 Cor 14, 1-6. 26-30; 12, 8-10; 13, 1-3. 8 ss.; Ef 4, 11; 1 Ts 5, 19-22: cfr. su tutto questo H. SCHÜRMANN, *I doni carismatici dello Spirito,* in: *La Chiesa del Vaticano II,* a cura di G. BARAÚNA, Firenze 1965, pp. 561-588; cfr. pure le voci *Carismi, Gerarchia, Ministeri*).

Possiamo allora concludere che il NT ci presenta il nuovo popolo di Dio come popolo consacrato dall'unzione dello Spirito Santo, che, incorporando ciascun credente al Cristo col battesimo e l'eucaristia, edifica il Corpo di Cristo, la chiesa. Nell'ambito di questo popolo tutto consacrato, sacerdotale, lo Spirito suscita una varietà di ministeri e di carismi: ogni cristiano è un carismatico, riceve cioè una consacrazione in vista di una propria e varia missione nella chiesa e nel mondo. Fra questi doni c'è un'unità profonda, un ordine nell'amore suscitato dall'unico Spirito, nella regolazione apostolico-ministeriale, nel servizio della chiesa. Ciò che è posto soprattutto in risalto non è tanto la distinzione precisa fra questi carismi e ministeri, quanto la tensione fra il popolo tutto consacrato, unto dallo Spirito, e il mondo (cfr. R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel Nuovo Testamento,* Brescia 1968², specie pp. 18-20, 25-40, 134 ss.).

3/ La chiesa dei martiri: prevalenza del polo comunitario nell'età precostantiniana

La maggior accentuazione dell'unità, rispetto alla distinzione nel popolo di Dio, sotto la spinta del rapporto dialettico col mondo, si conserva nei primi secoli cristiani. La chiesa si affaccia alla storia ponendosi come lievito e come alternativa: la civiltà greco-romana vive nei suoi confronti una crisi di rigetto. D'altra parte, i cristiani avvertono fortemente la novità della loro esperienza e la tensione verso il compimento pieno di essa: il senso dell'escatologia è tenuto vivo dal sangue dei martiri, e, a sua volta, alimenta il coraggio del martirio. Si comprende perciò come la preoccupazione sia più quella di sottolineare la novità cristiana, che quella di distinguere o contrapporre all'interno di essa. Il polo comunitario, di conseguenza, è quello più avvertito.

Ciò non significa, tuttavia, che la chiesa dei martiri ignori un'articolazione al suo interno: questa è l'epoca nella quale, mentre l'organizzazione gerarchica si precisa, resta viva una varietà di ministeri e di carismi. L'insieme dei battezzati non partecipi di un ministero gerar-

chico è colto nella sua distinzione dalla struttura gerarchica della comunità: già CLEMENTE ROMANO nella *Lettera ai Corinzi,* dopo aver enumerato le diverse classi della gerarchia dell'AT, aggiunge: «Il laico è retto dalle regole fissate per i laici» (40, 6). E ne trae questa conclusione: «Fratelli, che ciascuno di voi, al posto suo, renda grazie (riferimento alla celebrazione eucaristica?) a Dio, con una buona coscienza, senza trasgredire le regole imposte dal suo ufficio con serietà» (41, 1). IGNAZIO DI ANTIOCHIA nelle sue *Lettere* mostra mirabilmente l'articolazione della comunità intorno al Vescovo (cfr. ad es. *Ad Philadelphios* 4; *Ad Smyrnaeos* 8 ecc.); GIUSTINO, nella *I Apologia* 67, dice che il popolo risponde al presidente dell'assemblea durante la celebrazione eucaristica; CIPRIANO attesta l'opposizione fra clero e *plebs* (*Epist.* 45, 2), e testimonia dell'apostasia di uno che «da vescovo che era non è restato neppure laico» (*Epist.* 52,1; cfr. pure *Epist.* 67, 6). La seconda parte della *Traditio apostolica* di IPPOLITO ROMANO legifera particolarmente per i laici; la *Didascalia siriaca degli Apostoli* 12, descrivendo le assemblee liturgiche e i luoghi di culto, parla di posti per il vescovo e per i sacerdoti e di posti per i laici. CLEMENTE ALESSANDRINO, nei testi già citati, usa *laico* per indicare il popolo in quanto distinto, anzi separato, dai sacerdoti, caricando il termine di una sfumatura peggiorativa (questa concezione esoterica ed aristocratica gli deriva anche dall'educazione greca). Parimenti la distinzione fra laico e sacerdote è presente in ORIGENE (cfr. *In Jeremiam, Homilia* 11, 3). TERTULLIANO, infine, nel *De Baptismo* 17, 2, attesta che anche i laici possono amministrare il battesimo, poiché «ciò che tutti ricevono allo stesso grado, tutti possono dare allo stesso grado». Nel *De praescriptione haereticorum* 41, 8, poi, afferma che presso gli eretici montanisti «gli uffici sacerdotali vengono imposti anche ai laici». Divenuto montanista, scrive nel *De exhortatione ad castitatem* 7, 2, 3: «Forse non siamo sacerdoti anche noi laici?» (cfr. pure *De fuga in persecutione* 11, 1 e *De monogamia* 11, 4).

Nei primi secoli, però, non c'è solo la percezione negativa della realtà dei laici (come non partecipi del ministero gerarchico): positivamente si attesta che essi posseggono ministeri e carismi. Giustino, filosofo e martire, è un laico, predicatore del Vangelo; laici furono Tertulliano (?), Panteno, Clemente, Origene (poi ordinato prete), Lattanzio ecc. EUSEBIO DI CESAREA nella sua *Historia Ecclesiastica* testimonia dell'esistenza, oltre al clero, di didascali, martiri, confessori, asceti ecc. Tutti costoro manifestano un dono dello Spirito in vista dell'utilità comune: ogni cristiano ha un suo carisma. «L'asceta o il confessore della fede in particolare, ma anche il didascalo, sono tipi della luminosa manifestazione dei carismi, donati in modo estremamente più modesto a un'infinità di altri laici, di cui la storia non ha conservato il ricordo» (E. LANNE, *Le laïcat dans l'Eglise ancienne,* in: AA. VV., *Ministères et laïcat,* Taizé 1964, pp. 105-126: 121). Unitamente alla distinzione dalla gerarchia, dunque, l'antichità cristiana ci testimonia la varietà carismatica e ministeriale del laicato cristiano.

Questa articolata varietà è colta sempre dalla chiesa dei martiri nell'unità della comunità: essa, nel suo insieme, si pone in rapporto dialettico col mondo. La tensione è all'esterno, nella relazione al pagano e al persecutore da evangelizzare, più che all'interno, nella distinzione gerarchia-laicato. La chiesa nella sua totalità è la Madre che genera figli per Dio dal mondo: l'immagine di questa mediazione ecclesiale è quella della Donna che accoglie il seme divino e genera, nutre e alleva i suoi figli; la forma è quella di un coinvolgimento di tutti i credenti, perché tutti i figli della chiesa diventano a loro volta Chiesa Madre verso coloro che devono nascere alla salvezza. Il ministero, agendo strumentalmente al posto di Cristo, si pone come espressione della paternità del Padre, «l'elemento paterno che rende possibile la maternità di tutti i credenti», nella linea del servizio e dell'amore. Questa prospettiva di unità e di totalità, quest'idea della Chiesa-Madre, che coinvolge tutti i battezzati nel ruolo di generatori nella grazia, «nella concezione protopatristica è il concetto centrale di tutto l'anelito cristiano» (K. DELAHAYE, *Per un rinnovamento della pastorale.* La Comunità, Madre dei credenti, Cassano M. / Bari 1974, pp. 218 e 110).

4/ La chiesa in situazione di cristianità: prevalenza del polo gerarchico nell'età costantiniana

La pace costantiniana determina una situazione nuova per la chiesa: il rapporto dialettico col mondo scompare, per cedere il posto a una «simbiosi con la società temporale» (Congar). Dapprima, l'assimilazione della Chiesa nell'impero determina una situazione di assestamento e di sicurezza, che farà fortemente diminuire il senso dell'escatologia; poi, l'entrata in massa dei popoli barbari nella compagine ecclesiale

porta a uno scadimento del fervore. Si viene così ponendo un nuovo rapporto dialettico, questa volta all'interno della chiesa: quello fra i monaci, il clero, gli *spirituales* da un lato, e gli altri, i laici, i *carnales* dall'altro. I primi concepiti come realizzatori del modello evangelico; i secondi compromessi con la realtà mondana. La distanza fra queste due categorie si andrà accrescendo per una convergenza di fattori: monaci e chierici si avvicineranno sempre di più, come depositari di potere e di cultura: se in Oriente i rapporti fra Chiesa e Stato si svilupperanno nel senso della «sinfonia» fra di essi (si pensi all'*Epanagogé* di Fozio dell'885), in Occidente l'ordine temporale sarà concepito come sottomesso o subordinato a quello spirituale, con le conseguenti tensioni fra Chiesa e Impero. In entrambe le soluzioni, il ruolo ecclesiale sarà rappresentato quasi esclusivamente dai chierici e dai monaci. Sul piano della cultura, poi, le invasioni barbariche provocheranno in Occidente una monopolizzazione clericale, espressa dal significativo uso linguistico di *litteratus* come equivalente a *clericus*, e *illitteratus, idiotes* come equivalente a laico. In Oriente, invece, i laici contribuiranno sempre alla cultura, anche teologica. La vicinanza tra il clero e i monaci si esprimerà nell'accettazione da parte dei primi delle forme di vita dei secondi: celibato, abito, tonsura ecc. La distanza fra essi e i laici si visibilizzerà nella liturgia, dove la partecipazione dei laici sarà sempre più ridotta al ruolo di semplici spettatori (preghiere del celebrante alla prima persona singolare; sostituzione del *Pro quibus tibi offerimus* al *Qui tibi offerunt*; anafora recitata sottovoce ecc.). Il processo di progressiva assimilazione fra chierici e monaci, e di crescente separazione di essi dai laici, è testimoniato dalla famosa distinzione dei *duo genera christianorum*. Essa è recepita da GRAZIANO (verso il 1140), in un canone di cui egli attribuisce la paternità a S. Girolamo: «Due sono i generi dei cristiani. L'uno che, legato al servizio divino e dedito alla contemplazione e all'orazione, si astiene da ogni chiasso di realtà temporali, è costituito dai chierici... L'altro è il genere di cristiani a cui appartengono i laici. *Laòs* infatti significa popolo. Ad essi è consentito possedere beni temporali, ma solo per i loro bisogni. Niente infatti è più miserabile che disprezzare Dio per il denaro. Ad essi è concesso sposarsi, coltivare la terra, far da arbitri in giudizio, difendere le proprie cause, depositare offerte sugli altari, pagare le decime: così potranno salvarsi, se eviteranno tuttavia i vizi, facendo il bene» (C. 7. C. XII, q. 1: Friedberg I, Leipzig 1879, pp. 678). Si noti come in questo testo la condizione laica sia presentata come una concessione e sia esclusa da ogni partecipazione attiva all'ordine delle cose sacre (altre testimonianze in Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967², pp. 30-34). Alla prevalenza del polo gerarchico, dunque, corrisponde un impoverimento della realtà positiva del laicato: i carismi e i ministeri che abbiamo visto manifestarsi nei laici della chiesa dei martiri, sono ora assorbiti e istituzionalizzati dal monachesimo, nato come fenomeno laicale; se è vero che all'imperatore e ai nobili si riconosce un certo carisma di intervento negli affari ecclesiastici, esso è visto in una prospettiva clericalizzante, che misconosce l'autonomia e il valore delle realtà terrestri.

Tuttavia, è in questo contesto che si pongono le radici remote del riconoscimento di una funzione propria dei laici: il loro rapporto specifico con le realtà mondane. La loro vocazione sarà cercare il regno di Dio attraverso di esse: in questo senso si collocano ad esempio le confraternite di arti e mestieri, e, a partire dal secolo X (Cluny), gli *ordines* (*laborantes, defensores, orantes* o *conjugati, milites, pastores*), che però estendono ai laici la spiritualità dei monaci. In seguito, in sintonia col generale rinnovamento della vita, che si ha nel passaggio dall'economia feudale all'economia borghese, l'autonomia del mondano inizia a delinearsi, ed anche il laicato comincia ad assumere una nuova coscienza, che si esprime nei fermenti evangelici, la cui caratteristica laicale è particolarmente interessante. Il movimento francescano e quello domenicano assumono questa riscoperta dei carismi laicali in seno alla chiesa fortemente istituzionalizzata del loro tempo.

Nel suo insieme, comunque, la chiesa medioevale offre di sé l'immagine di un organismo compatto e gerarchizzato, posto di fronte all'Impero, di cui peraltro si rivendica la subordinazione all'autorità ecclesiale: in questa ecclesiologia «gerarcologica» (Congar) il ruolo del laicato, nonostante i fermenti accennati, resta quasi del tutto passivo. La «societas christiana» medioevale è insieme sacrale e verticalmente ordinata: ciò le conferisce quel carattere di omogeneità, quasi monolitica, che sarà dissolto dall'evo moderno (cfr. la raccolta di studi *I laici nella «Societas christiana» nei secoli* XI e XII, Milano 1968, ed anche G. DE LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico*, 2 voll. Brescia 1963-65: nascita dello spirito laico nel declino del Medioevo).

5/ L'età moderna e contemporanea: progressivo recupero del polo comunitario

«L'evo moderno è riconoscibile nella sua peculiare natura anzitutto per la sua diversità dall'età precedente, il medioevo, e cioè per le sue tendenze dissolvitrici: soggettivismo e individualismo, nazionalismo, laicismo e secolarizzazione. Il suo decorso è contraddistinto dall'effettuazione delle potenzialità contenute in questi fattori» (J. LORTZ, *Storia della chiesa nello sviluppo delle sue idee*, vol. II, Alba 1967, p. 12). Alla dissoluzione della sintesi religiosa e politica, con la Riforma e la nascita degli Stati nazionali, fa riscontro l'affermazione di nuove autonomie nei confronti della sfera religiosa: l'autonomia del politico, l'autonomia del pensiero filosofico-scientifico (con l'Umanesimo e il Rinascimento, le scoperte scientifiche, la critica storica ecc.), persino l'autonomia della morale (etica razionalistica ecc.). Il mondo umano si viene affermando autonomamente dalla chiesa, rivelando virtualità positive e valori propri. Di fronte a questa situazione nuova, si pone la reazione poderosa, iniziata dalla riforma tridentina. Essa costituisce una autentica mobilitazione generale della comunità ecclesiale, tendente a rendere coscienti della propria fede le masse dei fedeli, per difenderle dagli errori e formarle alle ricchezze del mistero cristiano. In questa linea si colloca, ad esempio, il *Catechismo* del Concilio.

Tutto ciò provoca un risveglio del laicato: alle Confraternite e ai Terz'Ordini medioevali, cui si erano già affiancati gli Oratori o Compagnie del Divino Amore (1497), i Monti di Pietà (secolo XIV), le *Fraternitates* della *Devotio Moderna* (nei Paesi Bassi), si aggiungono ora le Compagnie o Scuole della Dottrina cristiana (Milano 1536), le Congregazioni Mariane (S. Ignazio di Loyola), gli Oratori (S. Filippo Neri) ecc. Contemporaneamente si comincia a promuovere la presenza attiva della donna, grazie alle Congregazioni femminili orientate verso opere sociali. Successivamente, per opporsi ad analoghi movimenti avversari, sorgeranno associazioni laicali segrete (ad es. in Francia nel secolo XVIII quelle dell'Amicizia cristiana), molte delle quali perderanno poi il carattere di segretezza (come in Italia le Associazioni di Amicizia Cattolica fondate dall'abate Brunone Lanteri di Cuneo). L'800 vedrà una fioritura di organizzazioni laicali, di carattere caritatevole (come ad es. le Conferenze di S. Vincenzo de' Paoli fondate da F. Ozanam) o politico (si pensi all'unionismo belga o al liberalismo cattolico francese), o più specificamente apostolico (come l'Associazione dell'Apostolato cattolico di S. Vincenzo Pallotti o la Società della Gioventù Cattolica Italiana del 1867, prima espressione dell'Azione Cattolica, destinata a svolgere un ruolo decisivo nella formazione e nell'impegno dei laici).

Insieme a questi movimenti organizzati, l'età moderna offre numerose personalità di laici, veri plasmatori del pensiero cristiano: l'elenco è amplissimo, da Pascal allo stesso Cartesio, dal Lamartine al De Maistre, allo Chateaubriand, al Montalembert, al Manzoni, al D'Azeglio, al Balbo, al Cantù ecc. Bisogna riconoscere in questa fioritura di organizzazioni e di personalità una autentica effusione carismatica: i carismi laicali hanno un risveglio meraviglioso. Si deve però contemporaneamente rilevare che il tipo di rapporto della chiesa col mondo dell'età moderna è più di alternativa, che di dialogo: si tende cioè a costituire delle strutture che rimpiazzino quelle della *societas christiana*: organizzazioni cattoliche, cultura cattolica ecc. Si vorrebbe edificare un vero e proprio «mondo cattolico», espressione della chiesa intesa come società perfetta, contrapposto al mondo «non cattolico».

È in quest'ultimo secolo che una nuova soluzione si viene maturando al problema del rapporto chiesa-mondo, in connessione con una rinnovata percezione ed esperienza della chiesa stessa: il ritorno alle fonti, iniziato nel secolo XIX, i movimenti biblico, patristico, liturgico ed ecumenico, la crescita del laicato, i travagli delle guerre mondiali, i rapidi cambiamenti e l'emergere della «città secolare», provocano una presa di coscienza nuova da parte della comunità ecclesiale. Si recuperano aspetti dell'ecclesiologia, trascurati dal visibilismo e dal giuridismo, spesso predominanti per il passato; si riscopre la chiesa nel suo rapporto con la Trinità, nella sua profondità cristologica, pneumatologica e sacramentale; si ripensa la relazione della chiesa col mondo, non più proponendo alternative concorrenziali alle strutture mondane, ma ponendosi come lievito e fermento al servizio della famiglia umana. In questo contesto, anche la riflessione e la prassi relative al laicato conoscono un profondo rinnovamento, nel progressivo recupero del polo comunitario della realtà ecclesiale: mentre le varie organizzazioni laicali continuano la loro opera di coscientizzazione, l'insegnamento magisteriale sulla *consecratio mundi* rilancia la missione dei laici nell'ambito della missione generale della chiesa; c'è un rinnovato sentire, che si esprime

ad esempio nei primi due Congressi mondiali dell'Apostolato dei laici (1951 e 1957), e, in campo cristiano non cattolico, nella costituzione da parte del Consiglio Ecumenico delle chiese di un Segretariato per il lavoro dei laici (1949), con le conferenze di Bad Boll (1951) e di Buffalo (1952). Tutti questi elementi convergono nell'opera del Vaticano II, il primo concilio che tratti con tanta ampiezza la realtà dei laici, nella prospettiva di un'ecclesiologia totale. Il concilio assume, non senza resistenze, il cammino del rinnovamento precedente, ed insieme dà un nuovo impulso alla promozione e alla riscoperta dei carismi laicali nell'ambito della comunità tutta intera ministeriale. Il III Congresso mondiale dell'Apostolato dei laici (1967) : la costituzione del *Consilium de laicis* («motu proprio» *Catholicam Christi Ecclesiam*, 1967), con lo scopo di lavorare al servizio e per la promozione dell'apostolato laicale, sono alcuni segni della nuova coscienza ecclesiale che investe la realtà e la concezione del laicato ai nostri giorni (cfr. per tutto questo schizzo storico Y. CONGAR, *Laico*, in: «Dizionario Teologico» vol. II, Brescia 1967, pp. 122-130 e B.-D. DUPUY, *Laïc*, in: Cath VI, 1967, cc. 1627-1628, 1633-1637).

II/ IL LAICATO NELLA PROSPETTIVA DELL'ANTROPOLOGIA CRISTIANA

A partire dalla fine della seconda guerra mondiale, numerosi tentativi furono fatti da illustri studiosi per dare una definizione teologica del laico (si pensi a Y. Congar, E. Schillebeeckx, H. Urs von Balthasar, G. Philips, K. Rahner: cfr. la bibliografia). Alla definizione negativa del Codice di Diritto Canonico (cann. 107; 948) «laico=non chierico», si intendeva aggiungere l'elemento positivo, individuato da alcuni nella ricchezza della condizione battesimale, da altri nel rapporto al secolare, da altri ancora in entrambi i caratteri. Il concilio, pur assumendo questi tentativi, ha preferito non dare una «definizione ontologica» del laicato: ha scelto piuttosto una «descrizione tipologica» (cfr. *Relatio super cap. IV Schematis de Ecclesia*, di Mons. J. WRIGHT: *Acta Synodalia*, vol. III, t. III, p. 62). La troviamo al n. 31 della *Lumen Gentium:* «Col nome di laici si intendono qui tutti i fedeli a esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso riconosciuto dalla chiesa, i fedeli cioè, che, in quanto incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio, e nella loro misura resi partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, per la loro parte compiono nella chiesa e nel mondo la missione propria di tutto il popolo cristiano». Il laico viene descritto in un concreto tessuto di relazioni: è rapportato a Cristo, nella chiesa e nel mondo, nel suo essere (consacrazione) e nel suo agire (missione).

1/ Consacrazione: il laico in rapporto a Cristo nella chiesa e nel mondo

a)

La relazione fontale, costitutiva dell'essere e dell'agire del laico, è la relazione al Cristo: mediante il battesimo egli è stato incorporato a Cristo, unto dallo Spirito Santo, e perciò costituito popolo di Dio. Tutte le ricchezze della sua condizione si radicano nel fatto, che egli è l' homo christianus: l'aggettivo dice qui un duplice rapporto, all'unzione (*chrìo*=ungo), e a Colui per il quale l'unzione è data, Cristo (*christòs*=unto), allo Spirito e a Cristo, allo Spirito per Cristo. In altre parole, in forza del battesimo si diventa unti per Cristo, con Cristo ed in Cristo dallo Spirito Santo, e nello Spirito si è configurati a Cristo. Questi doni vengono «storicizzati», cioè situati nelle varie tappe e secondo le diverse esigenze del cammino della vita, attraverso l'economia sacramentale, che ha il suo culmine e la sua fonte nell'eucaristia, il sacramento in cui lo Spirito con sempre nuova giovinezza fonda la chiesa e la manifesta nella sua pienezza. Battesimo ed eucaristia si richiamano profondamente, nell'unico disegno del dono dello Spirito incorporante: fra di essi si collocano tutti gli altri sacramenti, in vista della riconciliazione (penitenza-unzione) e del servizio (confermazione-ordine-matrimonio). In questa ricca partecipazione allo Spirito è la ragione della novità cristiana, cioè della diversità dell'essere cristiano dal farsi puramente naturale della storia, ed insieme è la fonte di ogni dono e servizio particolare. Certamente questa condizione è comune anche ai ministri ordinati e ai religiosi: è l'ontologia di grazia, l'antropologia cristiana. Tuttavia per il passato l'accentuazione delle prerogative gerarchiche e la concezione puramente negativa del laico come «non chierico» avevano spesso oscurato la ricchezza comune a tutti i battezzati. Da questo punto di vista è giusto dire che l'anteporre il capitolo *De populo Dei* a quelli sulla gerarchia e sul laicato nel corso dei lavori conciliari ha costituito una vera «rivoluzione

copernicana». È stato restituito il giusto primato all'ontologia di grazia: la chiesa è stata vista anzitutto nella sua totalità, secondo quel che è comune a tutti i fedeli. Il tema del laicato è stato così opportunamente collocato nell'ambito dell'ecclesiologia totale, dove l'unità, procedente dal Padre per Cristo nello Spirito, viene prima della distinzione, senza per questo annullarla, anzi vivificandola nella dialettica della comunione e del servizio. Tutti i battezzati sono chiesa, partecipi delle ricchezze e delle responsabilità che la consacrazione battesimale comporta, sia pure nella varietà dei carismi e dei ministeri.

b)

Nell'ambito della comunione ecclesiale, però, il laico si distingue dal chierico e dal religioso, il cui stato sia riconosciuto dalla chiesa. Questa duplice distinzione aveva determinato nel passato l'uso del trinomio chierici-religiosi-laici, recepito ad esempio dal Codice di Diritto Canonico. Il Vaticano II ha superato questo trinomio: cogliendo la distinzione tra struttura *della* chiesa (gerarchia-laicato) e strutture *nella* chiesa (vita religiosa) (cfr. l'intervento di Mons. A. CHARUE, Vescovo di Namur, alla 56ª Congr. Gen., il 25 ottobre '63: *Acta Synodalia*, vol. II, t. III, pp. 382-384), il concilio pone il capitolo sulla santità subito prima di quello sui religiosi e subito dopo quelli sulla gerarchia e sul laicato, col duplice effetto di mostrare la vocazione alla santità come comune a tutti e di presentare lo stato religioso come una forma di vita per il più diretto conseguimento della santità stessa, aperto a laici e chierici. Si hanno così due binomi: gerarchia e laicato, da una parte, religiosi e non-religiosi, dall'altra.

Il primo binomio si fonda sulla differenza essenziale, e non solo di grado, fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico, ed insieme sulla reciproca ordinazione di essi (cfr. *Lumen Gentium*, 10). La differenza fra sacerdoti e laici non sta nella mancata partecipazione dei secondi al sacerdozio — o alla profezia o alla regalità — di Cristo, ma nel diverso modo di partecipazione alla triplice funzione: il laico è, come il ministro ordinato, re, sacerdote e profeta. Il ministro ordinato, però, lo è in persona di Cristo Capo (cfr. *Presbyterorum Ordinis*, 2): il laico, potremmo dire, in quanto Corpo di Cristo. Non c'è superiorità dell'uno sull'altro (differenza di grado), ma diversa forma di partecipazione al sacerdozio, alla regalità e alla profezia di Cristo (differenza di essenza): la comune realtà, diversamente partecipata, fonda l'ordinazione reciproca fra laicato e gerarchia, i rapporti funzionali fra di essi. Osserviamo come l'unità preceda e fondi la distinzione: il rapporto a Cristo è a fondamento dell'essere cristiano, nella diversa forma di partecipazione alla triplice funzione da parte del laico e del ministro ordinato. In questa prospettiva l'uso del binomio gerarchia-laicato sembra insufficiente: esso non evidenzia abbastanza l'unità e la ricchezza della comune condizione cristiana, distingue senza unire quanto dovrebbe. È per questo che pare più espressivo un altro binomio: quello comunità-ministeri. Esso presenta anzitutto l'unità, e poi, in essa, la diversità funzionale dei servizi; in tal modo, mostra più chiaramente come il rapporto fra i ministeri, ordinati o no, gerarchici o laicali, non sia un rapporto di superiorità, ma di complementarietà nella diversità, di reciproco servizio nella irriducibile differenza. Il ministero ordinato è per il popolo tutto, così come i ministeri laicali, arricchiti da esso, lo arricchiscono a loro volta col proprio contributo originale. La chiesa appare così tutta intera ministeriale, tutta «al servizio», mentre si pone la necessità di riscoprire il valore di ministeri diversi da quello ordinato, fondati non in una speciale consacrazione (ordinazione), ma nell'unzione battesimale. Vedremo fra breve alcune forme di questi ministeri.

L'altro binomio che il Vaticano II assume è quello fra i religiosi (laici o chierici) da una parte, e i non-religiosi (laici o chierici) dall'altra: la distinzione non è fondata su una differente relazione ontologica al Cristo, ma su una diversa forma di vita per il conseguimento del fine comune della santità. Il religioso si impegna a praticare i consigli evangelici in uno stato riconosciuto dalla chiesa, ponendosi così in modo speciale come segno della città futura, anticipazione del secolo avvenire: egli trova il fondamento della sua condizione nella consacrazione battesimale, analogamente a quanto avviene per il non-religioso. Anche qui l'unità precede e la distinzione si pone come funzionale, nell'armonica varietà suscitata dallo Spirito per l'attuazione della *repraesentatio Christi*. È per questo che pure il binomio religiosi-non religiosi sembra carente: anch'esso distingue, più che unisca, lì dove l'unità è più forte. Perciò anche in questo caso sembra preferibile il binomio comunità-ministeri e carismi, che sottolinea la comune condizione cristiana e la libera e varia iniziativa dello Spirito in essa. Lo stato religioso risalta in tutta la sua ricchezza cari-

smatica: ogni vita consacrata appare come un prodigio nato dalla meravigliosa creatività dello Spirito, una grazia fatta per l'utilità comune. In tal modo anche la dimensione ecclesiale dello stato religioso è meglio illuminata.

Per collocare il laico nella chiesa siamo così giunti al superamento sia del trinomio chierici - religiosi - laici, così comune nell'uso per il passato, sia della coppia di binomi gerarchia - laicato e religiosi - non religiosi, a favore del binomio comunità - ministeri e carismi. Non si tratta di un semplice spostamento di termini, di un gioco di parole: si tratta di un radicale rinnovamento della visione e dell'esperienza della chiesa. Da una concezione ecclesiologica piramidale, «gerarcologica», Cristo→gerarchia→popolo, siamo pervenuti ad una visione comunionale, Spirito→comunità→ministeri e carismi→comunità, in cui la chiesa non appare posta una volta per tutte, sufficiente a se stessa fino alla fine del tempo, ma continuamente suscitata dallo Spirito, nella sua unità e nelle sue articolazioni, in una continuità di «incarnazione» con il passato:



(cfr. Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, pp. 19 e 37). Questa concezione trova la sua massima verifica nell'eucaristia, evento dello Spirito in cui la comunità che celebra è fondata ed espressa nella sua unità articolata, oltre che nella comunione con le altre chiese intorno alla chiesa che presiede nell'amore (cfr. B. FORTE, *La chiesa nell'eucaristia*, Napoli 1975). Quest'ecclesiologia di comunione, eucaristica e pneumatologica, è presente nel Vaticano II, mescolata però e talora contrastante con una diversa visione della chiesa, più giuridica e visibilista (cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie.* Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium», Bologna 1975). Ciò spiega come la continuità col Vaticano II implichi necessariamente in ecclesiologia il superamento di esso, nello sviluppo degli elementi comunionali non pienamente recepiti in concilio. Nella prospettiva di questa ecclesiologia di comunione vediamo così, paradossalmente, che la stessa nozione di laicato risulta superata: non si tratta tanto di contrapporre il laico al chierico o al religioso, quanto di distinguere nella comunità i carismi e i ministeri, ordinati o no. Nell'ambito di questo binomio comunità-ministeri e carismi la dimensione ecclesiale di ogni condizione cristiana risulta fortemente evidenziata, nella complementarietà dei servizi e delle funzioni. È il primato del polo comunitario, che abbiamo visto presente nell'esperienza fontale del NT e in quella della chiesa dei martiri: primato che non significa confusione amorfa, ma diversità funzionale, articolata nell'unità, nella comune ricchezza battesimale e nella comune responsabilità verso gli uomini.

c)

Il terzo rapporto nel quale il concilio situa il laico è quello col mondo: «Il carattere secolare è proprio e particolare dei laici. Infatti i membri dell'ordine sacro, sebbene talora possano attendere ad affari secolari, anche esercitando una professione secolare, tuttavia per la loro speciale vocazione sono ordinati principalmente e *ex professo* al sacro ministero, mentre i religiosi col loro stato testimoniano in modo splendido e singolare che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini. Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (*Lumen Gentium*, 31). Il concilio recepisce in questo testo le istanze di quei teologi (specialmente Schillebeeckx e Rahner, ma anche Congar) che si erano sforzati di precisare l'elemento positivo della nozione di laico nel suo rapporto con la secolarità. È indubbio che il laico vive «nel secolo», in ogni genere di impegno mondano, nella varietà delle condizioni di vita familiare e sociale: è in questo tessuto di rapporti che egli deve animare cristianamente l'ordine temporale, nella luce dello spirito evangelico, principalmente con la testimonianza della vita. Tuttavia, la specificità «laicale» del rapporto al *saeculum*, se è accennata nell'uso di designare cose profane col termine *laikòs*, come in alcune delle antiche versioni greche della Bibbia (cfr. *supra*), è evidenziata soprattutto a partire dalla tarda epoca costantiniana, quando ai chierici e ai monaci dediti alle realtà spirituali, si contrappongono i laici, compromessi nel secolo. Lo spirito laico, nato in questa tensione, si affermerà con piena autonomia nell'età moderna: «laico» assumerà allora quel senso di indipendente dalla sfera religiosa, o addirittura contrario ad essa, che ancora conserva largamente nell'uso comune. Nei primi secoli cristiani, però, non era così: *laikòs* designava una realtà interna al popolo di Dio, positivamente caratterizzata dalle ricchezze della condizione battesimale. Perciò ci sembra che il recupero della prospettiva comunionale, col bi-

nomio comunità - ministeri e carismi, spinga a vedere la secolarità piuttosto come un carattere comune ad alcuni carismi e ministeri, non solo laicali: così ad esempio l'esperienza dei preti operai è quella di un ministero ordinato, profondamente inserito nel secolo, mentre al contrario la situazione di alcuni laici dediti pienamente ad iniziative o movimenti apostolici è quella di cristiani il cui carisma è molto meno specificato dalla secolarità. Il rapporto col mondo, in altri termini, caratterizza tutti i battezzati, in una varietà di toni e di forme, che ci pare più collegata a carismi personali, che a rigide contrapposizioni fra laicato, gerarchia e stato religioso. È tutta la comunità credente che è interpellata dal *saeculum*, anche se alcuni, per un libero dono dello Spirito, hanno con esso un rapporto più proprio.

In conclusione l'essere del laico si illumina nella ricchezza della consacrazione battesimale e della libera e varia iniziativa dello Spirito, più che nella contrapposizione negativa al chierico e al religioso. Laici, chierici, religiosi sono cristiani: è questo il dato nuovo, che li rende sale della terra e luce del mondo, nella diversità dei carismi e dei ministeri suscitati dall'unico Spirito. Ed è da questo dato — l'unzione battesimale, l'ontologia di grazia — che sgorga anche il dover essere del cristiano, la sua missione nella chiesa e nel mondo.

2/ Missione: la missione del laico in rapporto alla missione di Cristo nella chiesa e nel mondo

Come Cristo riceve e dà lo Spirito, così il cristiano incorporato a Cristo mediante l'economia sacramentale, è unto di Spirito Santo, e ne diviene comunicatore nella partecipazione alla funzione profetica, sacerdotale e regale di Cristo. La missione si fonda sulla consacrazione, il dare lo Spirito sull'averlo ricevuto e sul riceverlo ogni istante. In altre parole, la vocazione all'apostolato, come vocazione all'insieme delle attività ordinate a rendere partecipi tutti gli uomini della redenzione operata da Cristo, si identifica con la vocazione cristiana (*Apostolicam actuositatem*, 2 e 3).

Il cristiano comunica lo Spirito anzitutto attraverso la Parola vissuta e parlata (profezia come testimonianza ed evangelizzazione: cfr. *Lumen Gentium*, 35): egli possiede la Parola, o meglio è posseduto dalla Parola («possesso» della Parola come genitivo soggettivo), grazie all'unzione dello Spirito: «Voi avete l'unzione ricevuta dal Santo e tutti avete la scienza» (1 Gv 2, 20; cfr. Gv 16, 13; 1 Cor 2, 10-15 ecc.). Questo «possesso» della Parola è a fondamento del ruolo attivo che il *sensus fidelium* esercita per il discernimento della vera fede e l'approfondimento del mistero rivelato (cfr. *Lumen Gentium*, 12). C'è una *conspiratio* di tutti i fedeli nell'incessante crescita verso la pienezza della verità divina (cfr. *Dei Verbum*, 8). In questa luce, la contrapposizione chiesa discente e chiesa docente appare inadeguata, perché oppone più che unisca, lì dove l'unità è più forte, e la diversità è complementarietà (cfr. G. THILS, *L'infallibilité pontificale. Source, conditions, limites*, Gembloux 1969). Salvo restando il carisma magisteriale dei pastori, i laici hanno pieno diritto di parola nella chiesa, e contribuiscono efficacemente alla custodia del *depositum fidei* e allo scandagliamento di esso. Si comprende così anche la necessità di riscoprire l'apporto laicale alla teologia, in una chiesa, come quella latina, dove i teologi laici sono ancora così rari! Sul «possesso» della Parola per l'unzione dello Spirito si fondano ancora la ricchezza profetica della testimonianza della vita, che il laico può dare nei più svariati ambienti, la possibilità che il laico assuma precisi compiti di evangelizzazione e di catechesi, e l'animazione cristiana dell'ordine temporale compiuta attraverso la denuncia delle ingiustizie e l'annuncio della verità liberante. In tutte queste forme di profezia il laico vive la missione evangelizzatrice della chiesa, che è chiamata a porsi nel mondo come coscienza critica del presente e testimone della potenza dell'amore e della speranza.

Il cristiano, ancora, comunica lo Spirito attraverso l'esercizio della sua funzione sacerdotale: in forza dell'incorporazione a Cristo, unico, sommo ed eterno sacerdote della nuova alleanza, egli può offrire la sua vita a Dio, e in essa quella del mondo intero, preparando così le vie dello Spirito. Questa offerta trova il suo culmine e la sua fonte nella celebrazione eucaristica, dove si manifesta l'unità articolata del popolo di Dio: in essa i laici in unione col ministro ordinato consacrano il mondo a Dio, senza che per questo il mondo esca dal suo ordine temporale: «Tutte le loro opere, le preghiere e le iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiuti nello Spirito, e persino le molestie della vita se sono sopportate con pazienza, diventano spirituali sacrifici graditi a Dio per Gesù Cristo (cfr. 1 Pt 2, 5), e nella celebrazione dell'eucaristia sono piissimamente offerti al Padre insie-

me all'oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici, operando santamente dappertutto come adoratori, consacrano a Dio il mondo stesso» (*Lumen Gentium,* 34; cfr. pure *Apostolicam actuositatem,* 3). I fedeli, dunque, «concorrono all'oblazione dell'eucaristia» (*Lumen Gentium,* 10), «offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa» (*Lumen Gentium,* 11), mentre il ministro ordinato «compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo» (*Lumen Gentium,* 10), unendo «i voti dei fedeli al sacrificio del loro Capo» (*Lumen Gentium,* 28): la celebrazione eucaristica, nella partecipazione piena ed attiva del popolo di Dio, si presenta così come la manifestazione più concreta della chiesa tutta ministeriale, una nello Spirito e articolata «secondo la diversità degli stati, degli uffici e dell'attuale partecipazione» (*Sacrosanctum Concilium,* 26).

Infine, il cristiano comunica lo Spirito in quanto partecipa alla vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte: la funzione regale si esercita esattamente nel processo di liberazione, personale, comunitaria e cosmica, che la risurrezione del Signore Gesù ha inaugurato e cui il cristiano può contribuire grazie all'unzione che ha ricevuto. Egli vive questa liberazione anzitutto vincendo in se stesso il regno del peccato con l'abnegazione e il dono di sé (cfr. Rm 6, 12), e dilatando così il regno di giustizia, di amore e di pace, nel quale la creazione stessa sarà liberata (cfr. Rm 8, 21). In forza poi della profonda unità fra creazione e redenzione, per cui la prima è orientata alla seconda (valore cristico della creazione: «tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui»: Col 1, 16), e la seconda assume la prima (valore cosmico dell'Incarnazione: «ciò che non è assunto non è salvato»), la liberazione dal peccato e dalla morte passa attraverso la liberazione integrale dell'uomo dalla schiavitù dell'ignoranza, del bisogno, dell'ingiustizia, delle manipolazioni tecnologiche e ideologiche. Cristificare è umanizzare: in questa luce, mentre si riconosce il valore autonomo e insieme l'ordinazione alla lode di Dio di tutte le realtà terrestri, risplende il valore cristiano del lavoro, di ogni ordinario lavoro umano (cfr. *Gaudium et spes,* 34), della cultura, dell'impegno politico, in quanto contribuiscono all'edificazione di un mondo più umano, e perciò più vicino al Regno promesso, in cui l'uomo cioè sia fine e non mezzo, e sia insieme aperto al Trascendente che fonda la sua dignità al di là di ogni limite. Ciò è particolarmente importante per i laici, che normalmente vivono impegnati nelle più diverse forme di lavoro, di cultura, di società: in tutto essi possono essere contagiatori dello Spirito, non in forza di strutture temporali, ma grazie all'unzione regale, che li rende capaci di essere liberi e liberanti nell'universo (cfr. *Lumen Gentium,* 36).

La missione del cristiano, dunque, si esercita come comunicazione dello Spirito secondo questi tre aspetti o funzioni: la profezia, il sacerdozio, la regalità, fondati nella partecipazione al mistero di Cristo, profeta, sacerdote e re, operata dall'unzione battesimale. Queste tre dimensioni si ritrovano nella varietà dei servizi che il cristiano può compiere nella chiesa e nel mondo. La varietà dei servizi si fonda sempre su una vocazione dello Spirito, su una grazia particolare data a ciascuno in vista dell'utilità comune: a queste grazie si dà il nome di carismi. Ogni qualità personale in vista di un compito più che di un altro, ogni disposizione e aiuto a una specifica attività di servizio, è un carisma: sappiamo come la chiesa dei primi secoli avesse in onore questo elemento carismatico (cfr. *supra, excursus* storico), progressivamente messo in ombra, anche perché istituzionalizzato nel monachesimo. La teologia tradizionale sottolineava la straordinarietà dei carismi. Il Vaticano II, pur fra resistenze e incertezze, ritorna alla visione biblica più ampia: «Lo Spirito Santo non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1 Cor 12, 11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere o uffici utili al rinnovamento della Chiesa e allo sviluppo della sua costruzione...» (*Lumen Gentium,* 12). Il carattere ecclesiale del carisma si esprime nella sua ordinazione al servizio, e nella necessità che esso venga esercitato nella comunione con tutti i fratelli, soprattutto con coloro che hanno il «carisma del discernimento dei carismi», i pastori: «Dall'aver ricevuto questi carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e per l'edificazione della chiesa nella chiesa e nel mondo, con la libertà dello Spirito santo, il quale "spira dove vuole" (Gv 3, 8), e al tempo stesso nella comunione con i fratelli in Cristo, soprattutto con i propri pastori, che hanno il compito di giudicare sulla loro genuina natura e sul loro uso ordinato, non certo per estinguere lo Spirito, ma per esaminare tutto e ritenere ciò che è

buono (cfr. 1 Ts 5, 12. 19. 21)» (*Apostolicam actuositatem*, 3).

In quanto frutto della meravigliosa creatività dello Spirito, i carismi sono numerosissimi e diversi: ogni tentativo di classificazione risulta parziale (cfr. la diversità degli elenchi forniti da Paolo: *supra, excursus* storico). Alcuni hanno un carattere di straordinarietà (ad esempio i doni particolari concessi ad alcuni santi); altri sono più comuni e caratterizzano le diverse condizioni di vita cristiana (ad es. la vocazione religiosa; il dono fatto ai coniugi cristiani in vista della realizzazione della *traditio fidei* nel seno della loro comunità familiare ecc.). Tutti sono fonte di ricchezza per la chiesa, di cui aiutano la crescita e il rinnovamento, anche attraverso la feconda tensione fra i carismatici e coloro che hanno il carisma del discernimento: sotto questo profilo i carismi si offrono come l'elemento dinamico nella vita della chiesa, e in quanto tali come principio fondamentale per l'ordinamento di essa (cfr. K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i. Br. 1958 e G. HASENHÜTTL, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg i. Br. 1969; cfr. pure la voce *Carisma*). È necessario perciò che i laici prendano coscienza della ricchezza carismatica di cui lo Spirito fa loro dono, riscoprendo ogni loro stato di vita e ogni loro attività in questa luce, nella comunione con coloro che verificano e ordinano i carismi all'utilità comune. Parimenti è necessario che i pastori non abbiano paura di riconoscere e valorizzare questa ricchezza carismatica, nel difficile compito di esaminare tutto, senza estinguere lo Spirito.

Quando le attività suscitate dallo Spirito con l'effusione dei carismi assumono il carattere di un servizio preciso, di importanza vitale, che comporti una vera responsabilità, sia riconosciuto dalla chiesa ed abbia una certa durata, prendono il nome di ministeri. Questo termine sta a dire il passaggio ad un nuovo equilibrio ecclesiale, a un ruolo definito in rapporto alla comunità dei credenti. In altre parole il ministero è un carisma legato a un incarico, a una missione (cfr. ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'EPISCOPAT FRANÇAIS, Lourdes 1973, *Tous responsables dans l'Eglise?* Le ministère presbytéral dans l'Eglise tout entière «ministérielle», Paris 1973; cfr. pure *I ministeri nella chiesa.* Documento pastorale dell'episcopato italiano, 15 settembre 1973; cfr. infine la voce *Ministeri*). Possiamo distinguere tre generi di ministeri: il primo è quello dei servizi occasionali, temporanei e spontanei. Essi sono suscitati dallo Spirito ed avranno sempre più spazio in una chiesa in situazione di diaspora: una mamma che catechizza un gruppo di fanciulli, una coppia che prepara dei fidanzati al matrimonio, un responsabile di un gruppo parrocchiale, un lavoratore che anima una liturgia ecc. Tutti costoro esercitano, con proprie responsabilità, un reale servizio per la comunità, che dà il suo riconoscimento ad esso. Essi contribuiscono così all'edificazione della chiesa. Il secondo genere di ministeri ha un carattere di maggiore stabilità, perché è in più diretta connessione con le necessità abituali della chiesa: è costituito dai ministeri istituiti mediante un atto liturgico. Col «motu proprio» *Ministeria quaedam* ne sono stati stabiliti due per tutta la chiesa latina (lettorato e accolitato), ma è stata data facoltà alle Conferenze Episcopali di stabilirne altri, secondo le esigenze delle comunità locali (es. catechisti permanenti, cantori salmisti, sacristi, segretari parrocchiali, addetti alle opere di carità ecc.). In questo campo sarebbe auspicabile un più largo spazio per la donna nella chiesa. Infine, vi sono i ministeri ordinati (diaconato, presbiterato, episcopato): essi vengono conferiti col sacramento dell'ordine, e comportano una ontologica partecipazione alle funzioni di Cristo Capo, col conseguente compito di presiedere la comunità, come coordinatori della diaconia dei fedeli. In questa luce, il carisma del ministero ordinato si pone in modo particolare come quello del discernimento e dell'organizzazione dei carismi di ognuno. L'ampiezza di possibilità compresa in questi tre generi di ministeri, ci fa comprendere come si possa parlare di una chiesa tutta intera ministeriale, tutta al servizio: nessuno nella chiesa deve essere passivo. L'unzione battesimale e i doni che lo Spirito elargisce senza posa, esigono che ognuno si impegni per l'edificazione della chiesa e la salvezza del mondo. In forma individuale o in forma associata tutti i battezzati partecipano alla missione della chiesa, secondo la varietà dei carismi e dei ministeri loro donati dal Santo.

Tutto ciò postula un costante dialogo all'interno della comunità, che consenta di valorizzare ciascuno secondo il dono che ha ricevuto, nella certezza che il carisma autentico proviene dall'unico Spirito e deve perciò essere fecondo di unità. Nessuno nella chiesa possiede tutte le ricchezze del Paraclito: ognuno ne partecipa secondo la diversità dei ministeri e dei carismi e deve perciò riconoscere umilmente la necessità degli altri: il carisma di sapersi parte è indispensabile perché ciascuno, secondo il pro-

prio dono, cooperi alla crescita del Corpo di Cristo. In questa prospettiva vanno pensate e vissute le strutture di dialogo nella chiesa (per es. i consigli pastorali). È la comunità che deve realizzare nel tempo l'opera di Cristo: gerarchia e laicato non sono che componenti funzionali di quest'unica realtà in stato di missione, ministeri e carismi diversi, radicati nell'unità e chiamati a un profondo interscambio nella diversità, perché suscitati dall'unico Spirito in vista dell'utilità comune.

BIBLIOGRAFIA

1/

Bibliografie: L'apostolato dei laici: Bibliografia sistematica, Milano 1957; *Laici in Ecclesia. Bibliographie oecuménique sur le rôle des laïcs dans la vie de l'Eglise*, Genève 1961, pp. 108; D. TETTAMANZI (a cura di), *I laici nella Chiesa. Guida bibliografica tra due Congressi (1957-1967)*, in: «Presenza Pastorale» 1, 1967, pp. 184; dal 1968 esce «Laïcs aujourd'hui» bollettino quadrimestrale del «Consilium de Laicis» (dal 1971 a carattere monografico), con buone bibliografie.

2/

Per la presentazione e la valutazione dell'insegnamento del Vaticano II sui laici cfr. i vari commenti alla *Lumen Gentium* (ad es. quello a cura di G. BARAÚNA, Firenze 1965) e all'*Apostolicam actuositatem* (ad es. Torino-Leumann 1966; Paris 1970, a cura di Y. CONGAR; ecc.).

3/

Opere di particolare interesse: P. BRUGNOLI, *La Spiritualità dei laici*, Brescia 1964; ID., *La missione dei laici nel mondo di oggi*. Dimensioni teologiche e urgenze pastorali del messaggio conciliare, Brescia 1966; Y. M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967²; ID., *Sacerdozio e laicato davanti ai loro compiti di evangelizzazione e di civiltà*, Brescia 1970²; ID., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973; A.-M. CARRÈ, *Sacerdozio e laicato*, Torino 1963; G. DE LAGARDE, *Alle origini dello spirito laico*, 2 voll., Brescia 1963-1965; K. DELAHAYE, *La Comunità, Madre dei credenti*, Cassano M. (Bari) 1974; I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito*, Roma 1971; A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1969; B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia*. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II, Napoli 1975; I. GIORDANI, *Laicato e sacerdozio*, Roma 1964; G. M. GIORDANO, *La teologia spirituale del laicato nel Vaticano II*, Roma 1970; J. GUITTON, *I laici nella Chiesa da Newman al Concilio Vaticano II*, Milano 1964: P. JOUGUELET, *Laïcité, liberté, vérité*, Tournai 1970; *(Il) laicato. Sue posizioni e suoi ordinamenti*, Roma 1958 (raccolta di testi pontifici e indici); *(I) laici e la missione della Chiesa*, pref. di J. DANIÉLOU, Milano 1964; *(I) laici e la teologia*, Roma 1967; *(I) laici nella Chiesa del Vaticano II*, Reggio Emilia 1966; *(I) laici nella Chiesa dopo il Concilio*, Atti della III Assemblea Generale dell'Episcopato Italiano, Milano 1968; *(I) laici nella «Societas christiana» nei secoli XI e XII*, Milano 1968; *(I) laici sulle vie del Concilio*, Assisi 1966; *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, sous la direction de G. THILS et K. V. TRUHLAR, Rome 1963; G. LAZZATI, *Maturità del laico*, Brescia 1962; *Ministères et laïcat*, Taizé 1964; G. B. PAPALI, *De apostolatu Laicorum*, Roma 1962; V. PERI, *Laicato ministero apostolico*, Roma 1966; J. PERRIN, *L'ora dei laici*, Roma 1957; *(Le) Peuple de Dieu dans l'itinéraire des hommes*, Actes du 3ème Congrès mondial pour l'Apostolat des Laïcs, 3 voll., Rome 1968 (parziale trad. it. Roma 1970); G. PHILIPS, *I laici nella Chiesa*, Milano 1956; ID., *L'état actuel de la pensée théologique au sujet de l'Apostolat des laïcs*, Louvain 1960; ID., *Laicato adulto*, Roma 1964; ID., *Il cristiano autentico domani*, Assisi 1973; V. PORTIER, *Anthropologie et apostolat des laïcs*, Paris 1965; ID., *Laïcs et laïcat dans le peuple de Dieu*, Paris 1967; K. RAHNER, *L'apostolato dei laici*, in: *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966, pp. 213-265; ID., *Consacrazione del laico per la pastorale*, *Ibidem*, pp. 267-291; ID., *Il fondamento sacramentale dello stato laicale nella Chiesa*, in: *Nuovi Saggi II, Saggi di spiritualità*, Roma 1968, pp. 417-443; J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, Roma 1962; L. RASTOUIL, *L'apostolato dei laici*, Torino-Leumann 1966; E. SCHILLEBEECKX, *La missione della Chiesa*, Roma 1971 (c. II: *Popolo di Dio e ministero ecclesiastico*, pp. 125-291); R. SPIAZZI, *La missione dei laici*, Roma 1951; ID., *I valori spirituali nella vita del laico*, Brescia 1957; S. TROMP, *L'apostolato dei laici*, Roma 1961; H. URS VON BALTHASAR, *Il laico e la Chiesa*, in: «Sponsa Verbi» 1972, 311-326.

4/

Diverse riviste hanno dedicato numeri unici al tema del laicato: cfr. ad es. LumVie, 63 e 65, 1963; «Iniziativa» quaderno speciale 2, 1963; RasT 2, 1966; «Testimonianze» 1966; Hum (n. s.) 8-9, 1967; «Presenza Pastorale» 3, 1975; ecc.

5/

Cfr. infine alle voci *laico(i)*, *laicato* ecc. gli articoli di L. BOGLIOLO, in: «Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II» Roma 1969, cc. 1255-1263; Y. CONGAR, in: «Dizionario Teologico» II, Brescia 1967, pp. 122-144; B.-D. DUPUY, in: Cath VI, 1967, cc. 1627-1639; E. NIERMANN, in: *Sacramentum Mundi*, vol. III, Freiburg-Basel-Wien 1969, cc. 127-137; D. TETTAMANZI, in: DETM, Roma 1973, pp. 444-460; ecc. Una sobria presentazione divulgativa del pensiero conciliare è data da D. TETTAMANZI, *I laici e il Concilio*, Milano 1967.

LAVORO

GIUSEPPE MATTAI

I/ DATI FENOMENOLOGICI. - II/ PROSPETTIVE TEOLOGICHE: 1/ Apporto della tradizione. 2/ La teologia del lavoro negli anni '50. 3/ La teologia del lavoro nel Vaticano II. 4/ La teologia del lavoro nelle teologie postconciliari. 5/ Verso una nuova etica del lavoro. 6/ Problemi aperti della deontologia professionale. 7/ Etica delle rivendicazioni operaie. 8/ Etica della partecipazione operaia.

Nel suo significato più ampio il lavoro, inteso come dispiegamento dell'attività umana, appare, nell'orizzonte culturale contemporaneo, come leva della storia e fattore rilevantissimo della cultura in tutti gli elementi che la compongono. Correntemente, però, il termine viene usato in accezione più ristretta, in quanto serve a qualificare il lavoro manuale e produttivo, l'attività cioè, sempre più a torto, detta esecutiva, rivolta alla trasformazione della materia per renderla idonea al soddisfacimento dei bisogni umani, molteplici e crescenti.

Ad evitare fraintendimenti sembra opportuno non chiudere l'apertura semantica della voce lavoro nell'ambito di questa seconda accezione, ma estenderla a qualsiasi attività umana — sia che operi direttamente sulla materia o, come sempre più frequentemente oggi si riscontra, sui «simboli» o nel campo dei «servizi» — purché rivolta alla realizzazione di un fine «serio» e necessario.

Ancorché i problemi posti dal lavoro manuale abbiano attratto in forma prevalente l'attenzione di sociologi e moralisti, non va dimenticato che il rapporto tra lavoro manuale e «intellettivo» risulta dialettico, in quanto il lavoro manuale è reso possibile dalla cultura (dal lavoro sui «simboli») e la stessa espansione della cultura è profondamente determinata dalle possibilità di lavoro e dal livello tecnologico raggiunto (Gevaert).

La svalutazione del lavoro, che a lungo ne ha contrassegnato la storia a livello pratico e ideologico, si accompagna a concezioni dualistiche della persona. L'interpretazione, invece, unitaria dell'uomo come spirito incarnato, in quanto mette l'accento sul fatto che l'esistenza umana è un compito, consente un'adeguata valorizzazione dell'attività umana, intesa come dimensione essenziale della presenza umana nel mondo — anche se tutta l'umanità dell'uomo non si esaurisce nel lavoro — rivolta alla trasformazione e umanizzazione del mondo. L'influenza della rivelazione cristiana in ordine al valore irrepetibile della persona umana sull'attuale clima culturale, così disponibile alla comprensione della dignità del lavoro, sembra innegabile. Ciò vale anche in riferimento alla cultura marxista che considera il lavoro come sorgente totale di ogni civiltà e umanità (autocreazione dell'uomo da parte dell'uomo) e ravvisa nello sfruttamento capitalistico l'origine della degradazione del lavoro umano a livello di merce «alienata». Ai fini della riflessione cristiana sul lavoro e di un confronto stimolante con la cultura contemporanea assumono particolare rilievo gli orientamenti conciliari della *Gaudium et spes* relativi alla dignità, valore, fini e limiti dell'attività dell'uomo.

I/ DATI FENOMENOLOGICI

1/ Il lavoro dipendente oggi

La voce lavoro — dopo significative e vistose assenze — compare nei dizionari teologici. Tuttavia le trattazioni sul significato teologico della attività umana e le panoramiche sui problemi etici del lavoro, di cui oggi disponiamo, in genere difettano di notazioni pertinenti in ordine alle situazioni del lavoro dipendente e, soprattutto, alle mutazioni profonde verificatesi a livello di strutture produttive e di classi sociali. Poiché la riflessione teologico-morale deve essere condotta anche *sub luce humanae experientiae*, premettiamo alcuni rilievi concernenti l'azienda contemporanea e i caratteri, problemi e alienazioni inerenti al lavoro che ne emergono.

2/ Struttura organizzativa dell'azienda

La società contemporanea — tecnologica o postindustriale — continua ad essere caratterizzata da strutture produttive a grosse dimensioni, alcune delle quali, oltrepassando i confini nazionali, si ramificano in molti paesi, influenzando, con il loro enorme giro di affari, economie e politiche di molti stati. La logica dell'organizzazione industriale, che ruota attorno ai valori dell'efficienza e della produttività, è stata imperniata su due principi: divisione del lavoro e ordinamento gerarchico dell'impresa. Tali principi, con tutte le implicazioni sociologiche che ne derivano, sono tuttora operanti

nell'impresa contemporanea, ad onta delle spinte al mutamento che emergono — anche ad opera del movimento operaio — dall'accresciuta coscienza dell'istanza partecipativa e democratica.
La divisione del lavoro in elementi parcellari per aumentare la quantità e migliorare la qualità del prodotto, inserita nel contesto della logica capitalistica ha portato a conseguenze sociologiche, oggetto di diverse interpretazioni.
Marx nella divisione del lavoro ha identificato la causa della stratificazione sociale dicotomica che scinde il lavoro manuale ed esecutivo da quello intellettivo e direttivo. Altri (Durkheim, Friedmann), pur riconoscendo che la solidarietà operaia è nata dalla divisione del lavoro, riscontrano nella società contemporanea un tipo anormale di divisione (anomico cioè e coercitivo), originato dall'eccessiva parcellarizzazione del lavoro e dall'impossibilità in cui versano i soggetti per quanto riguarda libertà di scelta ed esercizio dell'occupazione. Studiosi contemporanei (Anfossi, De Marchi) ritengono che la divisione rigida del lavoro in «manuale» ed «intellettuale», con la subordinazione di quello a questo, corrisponda alla tradizionale logica della società in cui le aziende sono sorte. Sarebbe cioè il contesto sociale, con la sua logica di stratificazione classista, dove pochi sono ai vertici a prendere le decisioni che riguardano i più, ad influenzare la logica aziendale. La grande struttura produttiva, a sua volta, crea masse omogenee con una coscienza emergente, organizzata dal movimento operaio, che rivendica parte del «potere» economico, tradizionalmente avocato a sé dal vertice; incrementa il potere d'acquisto degli strati meno favoriti; diffonde — tramite i *mass media*, introdotti dallo sviluppo tecnologico — informazioni. Conseguentemente, la società, così modificata, torna ad influire sull'azienda, trasformandola nei suoi modelli ed aprendola ad una logica diversa da quella che prima le aveva suggerito.

3/ Nuove stratificazioni sociali

In ogni società il passaggio ad uno stadio più complesso e tecnologicamente più avanzato è segnato da una revisione dei compiti sociali: antichi compiti scompaiono (manovalanza); radicalmente nuovi emergono (es. programmatori dei calcolatori); altri già esistenti si specializzano (professione medica). Le principali stratificazioni sociali emergenti nella società altoindustriale — assumendo come parametro la professione che sembra riassumere anche altri criteri — sono riducibili alle seguenti:
— i «managers», dirigenti di alto rango o «tecnocrati» (che costituiscono il ceto altoborghese);
— i «colletti bianchi» (ceto medio) che comprendono lavoratori autonomi, professionisti, dirigenti di medio e basso rango, operatori dei servizi, burocrati, insegnanti e clero;
— la classe operaia, comprendente tutti i lavoratori dipendenti;
— il lavoro non professionale (casalinghe, studenti);
— il sottoproletariato urbano e rurale, caratterizzato dalla sottoccupazione (lavoro avventizio, stagionale, marginale o «nero») e dalla disoccupazione.
Recenti analisi sociologiche (Alberoni, Sylos-Labini, Gorrieri) tendono a suffragare l'ipotesi secondo cui nelle società industrializzate, a seguito del processo di automazione, vengono scomparendo i lavori puramente esecutivi degli operai e, di conseguenza, si indebolisce la stessa categoria operaia, intesa come classe a sé stante. La distinzione tradizionale tra operai addetti ai lavori manuali e impiegati (addetti ai lavori intellettuali) tende — anche sul piano contrattuale — ad essere cancellata. Però nel contempo, mentre ha sempre meno senso parlare di ceti medi «elitari», si nota una crescente proletarizzazione dei ceti medi (come la media e piccola borghesia impiegatizia), non tanto sotto il profilo dello sfruttamento economico, quanto per ragioni sociali e psicologiche. Al tema del profitto, infine, inteso — in termini psicologici — come successo di pochi contrapposto alla sconfitta di molti, viene progressivamente sostituendosi, in seguito alle interazioni tra società ed impresa, cui si è accennato, una nuova forma culturale più vicina alla cultura operaia che si esprime in termini di solidarietà organica (Anfossi).

4/ Nuove alienazioni

Secondo K. Marx l'operaio è «alienato» in quanto risulta estraniato non solo dal frutto del suo lavoro, ma anche dalla sua stessa essenza; egli, infatti, nel contesto sociale che lo sfrutta attraverso l'accumulazione capitalistica derivante dal «plusvalore», viene degradato al rango di oggetto e di merce. A questa alienazione di fondo che, ad onta di tutti gli sforzi organizzati del movimento operaio, continua in tanti paesi e in larghi strati del mondo del

lavoro, si congiungono oggi nuove forme di alienazione. Esse derivano:
— dall'accresciuta *mobilità orizzontale e geografica* del lavoro; si pensi alle migrazioni interne che hanno contrassegnato nel nostro paese il rapido e traumatizzante passaggio dalla fase agropastorale, ancora prevalente negli anni '50, a quello industriale; al pendolarismo; agli schiavi moderni che vanno all'estero a compiere quel tipo di lavoro che i locali rifiutano; ai trasferimenti di impianti inquinanti in Paesi dove ancora si riscontra disponibilità di mano d'opera per questo genere di servizi (Visalberghi);
— *dall'incremento patologico dei ceti medi* impiegatizi a carattere parassitario (Sylos-Labini);
— dal perdurante *strato di «lavoro nero»*, precario, mal retribuito, senza previdenze sociali che costituisce il mondo della sottoccupazione (apprendistato, lavoro a domicilio, appalto, lavoro di minori, lavoro in piccole o piccolissime industrie che sfuggono a controlli e dove il sindacalismo è pressoché assente...) (Grosso);
— dalle difficoltà provenienti dall'*urbanesimo gigante*, dalla carenza e carattere disumano e disumanizzante delle *abitazioni operaie*, dal disordine dei *trasporti urbani*, dall'*inflazione* ora «strisciante» ora «galoppante» che vanifica gli incrementi salariali;
— dalla perdurante *conflittualità industriale* le cui radici sono molteplici, ma che, prevalentemente, sembra derivare dal divario valutativo del lavoro esistente a livello imprenditoriale e operaio: mentre, cioè, per i gestori dell'impresa il lavoro rappresenta *uno* dei fattori della produzione, per il lavoratore la propria prestazione d'opera costituisce qualcosa di essenzialmente legato al valore transeconomico della sua persona (Pizzuti);
— dal lavoro «in catena», atomizzato « in briciole» (Friedmann) e da un processo di automazione che riduce il lavoratore a mero «controllore» della macchina (Acquaviva, Ferrarotti).

5/ Reazioni alle nuove «alienazioni» del lavoro e alla civiltà «tecnologica»

Le risposte che, nelle società organizzate e complesse industriali e postindustriali, vengono date ai nuovi problemi emergenti nel mondo del lavoro, si coagulano attorno al movimento operaio che, nella varietà delle sue ideologie e delle forme sindacali, attraverso momenti forti e fasi involutive, coscientizza i lavoratori, stimola l'opinione pubblica, promuove gli sforzi dei partiti che rappresentano larghe aliquote del mondo operaio, preme come gruppo di pressione non solo sulla controparte per quanto riguarda le contrattazioni collettive, ma anche sul parlamento e sull'esecutivo, cui compete la mediazione politica delle diverse istanze avanzate dalla società civile (Mira, Gambasin, Riva, Sanseverino).
I sindacati che rappresentano l'espressione più efficace del movimento operaio, non hanno ovunque la stessa strategia. A prescindere dalla particolare configurazione che il sindacato assume nei paesi dell'Est e in altri a regime assolutistico, anche nell'area occidentale o «libera» si registrano notevoli discrepanze nei confronti delle proposte avanzate per la soluzione delle alienazioni presenti nel mondo del lavoro. Mentre alcuni sindacati si mostrano propensi ad avvallare interventi legislativi (ad es. a favore della cogestione, di «statuti operai», di regolamentazioni dello sciopero...), altri fanno affidamento a forme competitive (scioperi, contrattazioni collettive...). Sotto tale varietà di forme, strategiche e tattiche, il movimento operaio rappresenta tuttavia, all'interno delle società capitalistiche, il fattore polarizzante della domanda di partecipazione, di cambiamento e di «deproletarizzazione» che in tali società viene sempre più prendendo forma e sostanza. Questo dato di analisi viene giudicato fondamentale, per una corretta e adeguata «precomprensione» dei problemi del lavoro contemporaneo, ancorché tale dato non sempre sia recepito da vari strati sociali, sia civili che ecclesiali (Rosati).
Vivaci reazioni critiche alle nuove «alienazioni», particolarmente a quelle emergenti dal lavoro in catena e dall'automazione crescente, si sollevano anche da altri settori di pensiero e di cultura. Il lavoro ripetitivo e disumanizzante, la manipolazione della persona che deriva dall'apparato tecnologico (e dalla logica capitalistica che lo pervade), dopo i primi facili e comprensibili entusiasmi, sono stati posti sul banco degli imputati, prima dagli spiriti più acuti e preveggenti (M. Scheler, Bernanos) e poi a tutti i livelli: cattolici e marxisti, sociologi e filosofi, uomini politici e teologici, movimento operaio e studentesco si trovano uniti nel denunciare un sistema, in cui l'impiego dell'uomo si riduce a mero controllo della macchina, ed un modello di sviluppo che, se pur aumenta a dismisura prodotti e profitti, non risolve i problemi umani, non dilata le capacità di libere scelte personali, ma incrementa manipolazioni, società anonime e disumane, disastri ecologici,

contraddizioni sempre crescenti tra aree del benessere e zone sottosviluppate, funzionali al sistema.

II/ PROSPETTIVE TEOLOGICHE

1/ Apporto della tradizione

Proprio le «voci che salgono dal basso» sospingono a rimeditare concetti teologici sul lavoro, così come risultano dalla Scrittura, dai Padri e da una lunga tradizione che, più o meno, arriva agli anni '50. Tali concezioni appaiono riassumibili nella prospettiva dell'ambivalenza del lavoro che viene presentato ora come servizio reso a Dio, autopromozione della persona, almeno per la sua valenza ascetica, e come servizio ai fratelli, soprattutto in quanto mette in grado di soccorrere gli indigenti; ora come sabbia mobile in cui l'uomo sprofonda.
La teologia tradizionale del lavoro trova il suo humus nella rappresentazione biblica di Dio che lavora — sia nell'opera creativa che nella redenzione — e dell'uomo cui, nel piano originale di Dio, viene affidato l'esaltante compito di portare a compimento la creazione. Particolare rilievo viene dato alla «penosità» del lavoro conseguente all'evento negativo del peccato che, simultaneamente al rapporto uomo-Dio, compromette i rapporti uomo-uomo e uomo-natura.
A seconda del mutare dei vari contesti culturali, si verificano spostamenti di accento: talora vengono rimarcati gli aspetti positivi del lavoro (come nel monachesimo in ispecie benedettino); più frequentemente — dietro le perduranti influenze dei dualismi di ispirazione platonica o cartesiana — si sottolineano i profili negativi del lavoro che si possono evidenziare anche nell'etimologia delle parole con cui le lingue moderne contrassegnano il lavoro (Chenu).
E' notevole il fatto che, anche nelle concezioni teologiche tradizionali più equilibrate come quella di S. Tommaso, il lavoro manuale viene sempre ritenuto inferiore a quello intellettuale e la contemplazione superiore alla vita attiva. Questo forse spiega la scarsa influenza del pensiero scolastico sull'organizzazione del lavoro del tempo (V. Noto). Soprattutto alla fine del Medioevo, con il progredire della tecnica, tali concezioni non riescono ad adeguarsi alle nuove situazioni. Spinte più decise alla valorizzazione del lavoro sono state riscontrate in Lutero e particolarmente in Calvino (Bieler, Tilgher). Per Lutero il lavoro, pur essendo visto come *remedium peccati*, è nel contempo esaltato come mezzo di formazione e quale missione vocazionale. Mentre Lutero rimane complessivamente entro l'ottica tradizionale, Calvino se ne discosta, in quanto nei positivi esiti dell'attività umana egli ravvisa un segno della predeterminazione alla salvezza. Pur restando fermo che le opere non salvano, esse sono per il credente il segno dell'avvenuta elezione. Sono noti i collegamenti tentati tra teologia calvinista della società e del lavoro col nascente capitalismo (M. Weber) e delle dispute seguite, si può dire fino al presente (Sombart, Tawney, Fanfani, Mumford, Bieler...), per ridimensionare tale prospettiva, senza dubbio suggestiva ma unilaterale e, quindi, insufficiente a spiegare le origini e la natura di un fenomeno così complesso come quello capitalistico.
Nel mondo cattolico invece, il persistere di atteggiamenti forse validi per un'economia statica e curtense, ma inetti ad inquadrare le nuove fenomenologie sociali e l'insorgere di altri fattori culturali — imborghesimento del clero, privatizzazione della teologia... — hanno impedito l'adeguata comprensione della rivoluzione industriale e posto gravi remore alla reazione critica (dottrinale e pratica) alla logica interna del capitalismo, di cui, abbastanza tardivamente e con troppo carente cornice teologico-morale, si cominciarono a denunciare i macroscopici «abusi».

2/ La teologia del lavoro negli anni '50

Le premesse di un più rigoroso, ricco ed aperto discorso teologico sul lavoro sono da rintracciare — oltre che in talune correnti teologiche ottocentesche, che cercavano di comprendere e influire sull'evolversi della realtà sociale, come il rosminianesimo — nella vigorosa ripresa della teologia biblica e negli stimoli provenienti dal magistero sociale dei papi.
Tuttavia l'interesse teologico per il lavoro, inteso come fattore essenziale nella formazione della nostra civiltà e componente fondamentale della cultura, è abbastanza recente, in quanto matura attorno agli anni '50 e trova una buona affermazione, anche a livello conciliare, nel decennio seguente.
Tali prospettive (Chenu, Aubert, Theilard de Chardin) affondano le loro radici in una nuova visione antropologica, cristologica e cosmica. Suppongono, infatti, in primo luogo, una

nuova percezione dei rapporti *uomo-natura*: relazione, cioè, non statica ma dinamica, per cui attraverso il lavoro (che si suppone libero e non coatto) da una parte l'uomo si autoperfeziona, dall'altra la natura viene umanizzata e razionalizzata, giungendo così al proprio compimento. L'uomo che lavora si configura come il demiurgo del ritorno a Dio del cosmo inanimato. La nuova teologia del lavoro (e delle «realtà terrestri» in cui essa si iscrive) postula anche una nuova relazione tra *uomo e uomo*, entro la quale il lavoro, che è l'anima del processo di socializzazione, rivela alla umanità la sua unità e solidarietà. In tale nuovo rapporto avviene l'esaltazione della giustizia e dell'amore «politico». Infine, questa teologia ha come base una nuova visione cristologica, per cui Cristo, eletto dal piano divino ad essere «il ricapitolatore di tutte le cose», viene visto come salvatore non delle «anime», platonicamente separate, ma di tutto l'uomo, della storia e, in particolare, dell'umana attività, anche la più umile, come quella che egli ha voluto condividere.

Gli aspetti del lavoro, su cui la nuova teologia ama soffermarsi e che paiono più significativi agli effetti di un superamento dell'etica individualistica e intimistica che l'ha preceduta, sono i seguenti:

— il lavoro prolunga la creazione e rappresenta l'attiva collaborazione del credente all'opera redentrice di Cristo;

— il lavoro valorizza la persona, rende gli uomini tra di loro solidali e, per questa via, contribuisce alla costruzione del Regno di Dio sulla terra;

— il lavoro nondimeno è ambivalente, in quanto, in situazioni di sfruttamento e di tecnocrazia, aliena l'uomo anziché collaborare alla sua promozione e salvezza (J. M. Aubert).

La stretta connessione tra creazione e lavoro, riconfermata su solide basi esegetiche dalla teologia biblica, ha trovato in Theilard de Chardin un vigoroso e suggestivo appoggio, la cui eco è avvertibile nei paragrafi della *Gaudium et spes* concernenti l'attività umana e il lavoro (parte Ia, c. III; parte II c. III, sez. II, 67 e ss.).

3/ La teologia del lavoro nel Vaticano II

Il quadro teologico-sociale entro cui si era mantenuto l'insegnamento del magistero preconciliare relativo al lavoro, risulta all'analisi critica abbastanza ristretto e ancora troppo legato a suggestioni corporativistiche, ad un'etica in larga misura individualistica, ad una considerazione che accoglie l'assetto sociale come un «dato» anziché come un «problema» (Campanini, Lorenzetti). La cornice dei problemi del lavoro si viene progressivamente ampliando negli insegnamenti di papa Giovanni e Paolo VI e trova una sua organica sistemazione nel Vaticano II, alle cui suggestioni l'attuale sforzo di riflessione etica continua ad alimentarsi.

La riflessione conciliare sul lavoro s'inserisce in una nuova visione dei rapporti chiesa e mondo che, ad una spiritualità «di fuga», interpretante il lavoro in chiave esclusivamente ascetica, sostituisce una spiritualità fondata sull'impegno nel mondo; ad un'etica individualistica succede così un'etica che mette in primo piano gli impegni sociali (*Gaudium et spes,* 30) riconosce il valore positivo dell'attività umana (*Gaudium et spes,* 67) e collega, in una suggestiva prospettiva cosmica, il lavoro alla creazione e alla redenzione.

Benché, a livello normativo, le indicazioni del documento possano sembrare poco originali e limitate (Orfei), incontestabile risulta la novità del contesto entro cui esse vengono collocate, e cioè la piena reintegrazione dell'attività umana nel grande orizzonte della salvezza personale e cosmica che costituisce la grande intuizione di fondo del concilio.

4/ La teologia del lavoro nelle teologie postconciliari

Le molteplici teologie in cui, dietro queste profonde suggestioni, si è venuta articolando la teologia delle realtà terrestri — cioè teologia della speranza, della prassi (teologia del progresso, teologia politica, della rivoluzione, della liberazione) e teologia della croce (Mondin) — pur non presentando per la verità molti contributi specifici sul tema del lavoro, lo collocano in prospettive sempre più positive, ma anche più critiche nei confronti del capitalismo e neocapitalismo che ne determina alienazioni e asservimento (Gutierrez, Asmann) e della tecnica manipolatoria a carattere tecnocratico che, mentre disumanizza la persona del lavoratore, mette in gravissimo pericolo l'equilibrio ecologico a tutti i livelli.

Tali teologie, con diverse angolazioni (e non senza limiti e unilateralismi, più o meno gravi) offrono indicazioni per il superamento sia della dipendenza capitalistica (soprattutto per quanto concerne le situazioni del lavoratore nei paesi del cosiddetto Terzo Mondo), sia del

profondo iato che si è scavato tra chiesa e mondo del lavoro. A questo punto però la dimensione morale, esplicitamente posta al centro di tutto questo nuovo ragionare teologico, e le preoccupazioni pastorali emergenti ci sospingono ad enucleare in maniera più articolata gli essenziali punti di riferimento e i principali problemi che l'etica del lavoro nella sua dinamica di rinnovamento viene faticosamente elaborando. Per completezza e serietà di ricerca meritano particolare rilievo gli studi in proposito di Carlo Campanini: ci sia lecito quindi trarre da essi alcuni spunti per ulteriori riflessioni.

5/ Verso una nuova etica del lavoro

L'etica tradizionale del lavoro puntava sulla doverosità del lavoro, visto in prospettiva piuttosto angusta, senza quegli ampi sviluppi teologici che l'ottica conciliare ha, come si è visto, percepito e assimilato in maniera che, a taluni, è apparsa perfino eccessivamente ottimistica. I problemi che l'etica sociale tradizionale si poneva riguardavano essenzialmente il *dovere di lavorare*, di seguire gli *imperativi della giustizia contrattuale* nella determinazione del salario e della *giustizia sociale* per quanto attiene il salario familiare, di *non contrastare le organizzazioni sindacali* e di *promuovere una legislazione sociale* a favore dei lavoratori.

Oggi si rileva che a tali prospettive etiche fa difetto un'adeguato approfondimento del rapporto persona-società e lavoro-promozione umana, nonché un'etica politica del lavoro. Non si può tentare un'etica del lavoro, infatti, avulsa dal contesto di un'etica sociale e dal giudizio che questa è chiamata a pronunciare sulla logica del sistema dominante. Tale giudizio però suppone l'analisi storico-fenomenologica del capitalismo e neocapitalismo, entro il cui perimetro si colloca l'alienazione operaia e, quindi, oltre il ricorso alle scienze dell'uomo, suppone altresì l'ascolto delle istanze, che emergono a livello di esperienza e coscienza proletaria, e una rilettura di tali istanze alla luce della Parola rivelata e riattualizzata nella vita e nell'insegnamento della chiesa.

Si viene così delineando una nuova etica del lavoro di ampie prospettive che, senza presumere di essere definitiva, in quanto ogni riflessione morale su fatti contingenti e mutevoli presenta sempre un margine di relatività, riesce tuttavia a formulare alcuni grandi orientamenti che, in un certo senso, rappresentano i punti essenziali di riferimento di un'etica cristiana del lavoro nell'attuale contesto storico.

a)

Diritto-dovere di concorrere all'umanizzazione del lavoro: esigenza, cioè, di fare del lavoro una realtà personale e personalizzante, il che comporta un netto superamento dell'etica statica che concentra l'attenzione sull'opera prodotta e non sulla persona del lavoratore. Il lavoro non può diventare fattore di umanizzazione, liberazione e promozione del singolo e della società, se non si realizzano profondi mutamenti strutturali a livello di struttura produttiva e di società globale. Il rapporto tra etica sociale del lavoro ed etica politica si rivela pertanto imprescindibile.

b)

Diritto-dovere di orientare a livello umano le strutture dell'apparato produttivo. Ad onta dei vari tentativi fatti per attenuare la conflittualità dell'azienda, essa permane: la coscienza operaia manifesta sempre maggiore intolleranza al fatto che il lavoratore, entro le attuali strutture produttive, sia ridotto al rango di «semplice, silenzioso esecutore» senza alcuna possibilità di far valere la propria esperienza, interamente passivo nei riguardi di decisioni che dirigono la sua attività (cfr. *Mater et magistra*, 78). Anzi oggi il movimento operaio assume consapevolezza che i problemi stessi dell'azienda non sono risolvibili senza uscirne fuori e divenire interlocutore delle forze politiche, per sollecitarle ad una risposta in merito ad altre riforme sociali che condizionano la vita in fabbrica. Cosa può dire in ordine a tali problemi l'etica sociale del lavoro, cristianamente ispirata? Come è noto, proprio a questi livelli (come anche per l'etica sessuale) da non pochi sono state sollevate ampie riserve circa la possibilità stessa di un'etica sociale cristiana. Nella crescente consapevolezza della gravità dei problemi suscitati da tali complessi interrogativi, limitatamente al problema della riforma dell'impresa da comunità di capitali a comunità umana, pare che dalla parola di Dio, riletta alla luce dell'insegnamento magisteriale e della esperienza umana, si possano ricavare alcune indicazioni, veramente liberatrici, benché il problema resti aperto per quanto riguarda le sue soluzioni tecniche:

1) primato del lavoro sul capitale;

2) il lavoro umano è tale se resta intelligente e libero;

3) nell'impresa si uniscono delle persone, cioè

uomini liberi ed autonomi, creati ad immagine di Dio (Mattai);

c)

Diritto-dovere di lavorare e di consentire a ciascuno la realizzazione del lavoro come «vocazione». Inteso nel suo senso più ampio e visto nelle sue complesse finalità, alla luce delle più recenti acquisizioni teologiche e della coscienza sociale contemporanea, il lavoro rappresenta un dovere fondamentale dell'uomo e, in particolare, del cristiano consapevole dell'impegno di partecipare con la sua attività al compimento della creazione e al servizio dei fratelli. Tale dovere trova configurazione giuridica, come diritto fondamentale della persona, in molte costituzioni moderne, benché spesso si tratti di un riconoscimento formale, in quanto non s'accompagna ad adeguato sforzo sociale per far sì che tutti possano trovare lavoro (libertà dalla disoccupazione) e realizzarlo, non solo in forza della dura necessità di vivere, ma nell'ambito di una libera scelta professionale. Nella preoccupazione di creare le condizioni sociali più idonee al superamento della disoccupazione, sottoccupazione e «lavoro nero» e di consentire a tutti, attraverso la cultura e l'orientamento professionale, una libera scelta di attività conforme alla propria vocazione, l'etica sociale e l'impegno politico del cristiano trovano un banco di prova fondamentale;

d)

Diritto-dovere di contemperare il momento del lavoro col momento del riposo. In reazione a certe tendenze privilegianti in forma esasperata l'attivismo e il consumismo che ne consegue, di fronte alle alienazioni antiche e nuove che tuttora s'accompagnano all'attività lavorativa dipendente, per effetto anche di nuove situazioni tecnologiche che consentono la restrizione quantitativa della popolazione attiva e la riduzione delle ore di lavoro, trova forza l'idea che nella dimensione del tempo libero il lavoratore possa trovare la realizzazione di una «grande speranza» (Fourastié) e l'occasione ineguagliabile per una crescita culturale liberatrice. Sembra anzi a taluni che, per questa via, sia data al lavoro dipendente l'opportunità di superare, nella fantasia libera e creatrice, quelle alienazioni che derivano dalla struttura gerarchica dell'impresa e dalla ripetitività del lavoro, diviso e automatizzato. Tuttavia una considerazione realistica del tempo cosiddetto «libero», mentre costringe a ridimensionare tali prospettive esaltanti, pone l'etica sociale davanti al grave impegno di criticare i pesanti condizionamenti, che assimilano il tempo «libero» ai ritmi asserventi dell'attività lavorativa, e di prospettare le vie idonee a fare di esso una dimensione diversa al servizio della cultura, della fantasia creatrice, della distensione, del turismo, del rapporto interpersonale, del culto e della preghiera. In particolare una riflessione etica attenta alle indicazioni della psicologia, non può non rilevare che, se il lavoratore non ha modo di esercitare libertà e iniziativa nell'ambito del suo lavoro quotidiano, ben difficilmente riuscirà, dopo tali ore frustranti, ad improvvisare funzioni libere e liberanti nella dimensione del tempo libero. Anche a tale proposito cambiamenti strutturali e culturali necessariamente s'impongono.

6/ Problemi aperti della deontologia professionale

Dopo l'atteggiamento di abbandono e di fuga nei confronti di certe professioni, espressioni di un ordinamento sociale criticato e diffidato, assunto dal cristianesimo precostantiniano, l'etica professionale tradizionale aveva puntato sull'accettazione delle professioni e della loro gerarchia, puntando sulla spiritualità dell'intenzione. In tale prospettiva l'elemento decisivo non era tanto l'*opus* compiuto, quanto il *finis*, l'intenzione cioè di servire Dio e il prossimo, in atteggiamento di fede e di amore. Nell'ambito della «teologia delle realtà terrestri» tale spiritualità dell'intenzione è stata vivacemente criticata. Con la riscoperta dell'impegno cristiano di umanizzazione del mondo, si è colto altresì il carattere oggettivo della professione, intesa non tanto come prova per l'ingresso nell'al di là, ma come strumento di questo processo di umanizzazione, strumento fornito di una sua autonomia e dignità. L'etica professionale si è perciò configurata come etica d'impegno, di serietà, di competenza. In questi ultimi anni, decantato l'ottimismo theilardiano e una certa «mistica del lavoro» che accompagnava le riflessioni accennate, il realismo critico e profetico caratteristico delle nuove teologie «socializzate», determina un superamento anche dell'etica dell'impegno, avviando così l'etica professionale verso una più chiara consapevolezza critica del carattere disumano dell'assetto socioeconomico, ispirato ai modelli della ideologia capitalistica; della funzionalità che determinate professioni, in sé e per sé, indipendentemente da ogni buona intenzione soggettiva, svolgono alle centrali del potere, che di tali

professioni costituiscono i reali utenti; della conseguente difficoltà che i compiti professionali possano rappresentare un servizio ai fratelli e un contributo alla promozione della persona umana (G. Gatti).

A queste considerazioni di ordine generale, inserite entro il quadro di una etica di liberazione, si congiungono prospettive le quali, mentre riconoscono che determinate professioni oggettivamente sono incompatibili con l'essere cristiano, sottolineano l'imperativo fondamentale di ogni etica della professione: non uscire cioè da questa, ma viverla sino in fondo per quello che essa è, sviluppandone al massimo sino in fondo le sue potenzialità. La nuova etica professionale è chiamata in primo luogo a non procedere astrattamente, univocizzando il complesso e articolato mondo delle professioni contemporanee e riproponendo come normativo un quadro culturale ormai anacronistico. Come abbiamo già rimarcato, anche nello stesso ambito del lavoro dipendente, sono in atto mutazioni importanti che allargano i confini della «proletarietà» fino al livello dei tecnici intermedi. Le figure professionali dell'imprenditore, del ricercatore sociale, del medico «socializzato» del libero professionista, alla luce dell'evoluzione storica e della loro collocazione nei confronti degli strumenti di produzione, di gestione del potere e di controllo del sistema simbolico, debbono essere attentamente considerate sotto il profilo sociologico, affinché l'indicazione normativa non risulti sfasata (L. Grosso). A questo proposito da più parti si fa notare che l'etica professionale, proprio per queste ragioni, se non deve rinunciare ad un giudizio etico sulle professioni, per risultare etica visibile e vissuta, non potrà insistere molto sui contenuti, ma sulla forma, proponendo alcuni grandi valori di fondo e sollecitando la persona che lavora a compiere quelle scelte etiche che meglio corrispondano alla fondamentale vocazione dell'uomo, alla propria santificazione nel servizio agli altri e al mondo. Più che «codici» di morali professionali, riferiti peraltro a professioni tradizionali e oblianti tante nuove professioni emergenti, è necessario far forza su indicazioni di fondo che recuperino la dimensione sociale e politica delle professioni, approfondiscano le implicazioni tra le scelte operate nell'ambito della propria professione e il bene generale della comunità, siano attente a misurarsi con diverse scale di valori (confronti tra etica professionale ed etica familiare, aspirazione al guadagno e impegno di vivere con gli altri e per gli altri entro l'ottica della croce). L'etica professionale, quindi, ancorché impossibilitata a fornire risposte esaurienti e stabili quadri normativi di una realtà in perenne movimento, avrà assolto il suo compito se «avrà aiutato il cristiano, e soprattutto il laico, chiamato ad operare nel mondo e a realizzare lì per sé e per gli altri, la salvezza, a formarsi una coscienza critica nei confronti della propria professione, per misurarla concretamente con la parola di Dio da un lato e con i problemi del mondo e dei fratelli nell'altro» (G. CAMPANINI, *Prospettive di etica professionale*, in: «Note di pastorale giovanile» 1975, 1, 26).

7/ Etica delle rivendicazioni operaie

Per esemplificare l'attualità e correttezza delle prospettive di etica professionale surriferite, si potrebbe far riferimento a molte nuove professioni (dirigente di azienda, agente pubblicitario, ricercatore scientifico, sperimentatore) ma, anche restando nell'ambito del lavoro dipendente, cui la presente voce in prevalenza è stata dedicata, è possibile compiere tale verifica. A proposito di rivendicazioni operaie la normativa, tradizionalmente elaborata dai moralisti e recepita anche dall'insegnamento magisteriale, riconosceva nello sciopero, se non l'unico, un mezzo efficace di pressione e, talora, indispensabile per ottenere giustizia nelle contrattazioni. Accanto a tale riconoscimento, però, allineava molteplici condizioni di legittimità, provenienti da un presupposto di fondo: l'assimilazione dello sciopero alla violenza. I moralisti, infatti, per dichiarare moralmente «legittimo» lo sciopero esigevano il verificarsi di tutte le condizioni previste per la liceità dell'autodifesa individuale e sociale, e di quelle situazioni per le quali si appellava al principio del «doppio effetto». Ora un'etica professionale, più attenta all'evolversi delle situazioni, dei contesti giuridici e della coscienza operaia, viene prendendo atto dell'angustia e dell'astrattezza di tale normativa: in primo luogo, appare scorretta la configurazione dello sciopero come violenza, intesa questa sempre in senso negativo, in quanto oggi esso si presenta come espressione efficace della lotta per una situazione economico-sociale più giusta e più umana, rivestendo così una dignità etica che non è possibile disattendere; egualmente inadeguata, perché eccessivamente riduttiva, risulta la concezione dello sciopero che lo riduce a semplice «mezzo» rivendicativo; in quanto, almeno incoativamente, contiene la giustizia

del fine che esso si propone di raggiungere; lo sciopero, infatti, più che «mezzo» rappresenta un «fine» intermedio. Anche in forza di altre considerazioni, la dottrina del «doppio effetto» non sembra più un valido appello per la legittimazione etica dello sciopero. Infine la clausola della «extrema ratio», cui si faceva sempre riferimento, potrebbe e dovrebbe intendersi come pressione, non ultima in ordine cronologico, ma suprema nell'ordine dell'efficacia, valutata come la migliore, da persone corresponsabili, in un certo momento (Mattai, Mongillo, Sorge).

L'accenno alla responsabilità di chi ha le «mani in pasta» e giudica non astrattamente, ma nell'ambito della partecipazione sofferta alla lotta per la giustizia, sposta il discorso anche in direzione di una deontologia sindacale che, soprattutto in assenza di precise norme giuridiche, ritenute eccessivamente pericolose per la dinamica sindacale, impone alle organizzazioni sindacali forti capacità di autolimitazione che le rendono idonee a vagliare criticamente le spinte della base e scartare con risolutezza le richieste a carattere corporativo o in contrasto con superiori esigenze dell'interesse della collettività (sciopero dei servizi pubblici e di settori estremamente importanti e vitali per il Paese, come trasporti, ospedali, nettezza urbana, ecc.).

8/ Etica della partecipazione operaia

L'obiettivo della deproletarizzazione e promozione del lavoratore nell'attuale contesto sociale non si ottiene pacificamente o per generazione spontanea: una questione teologico-morale, particolarmente avvertita dalla coscienza morale contemporanea, concerne la legittimità della «lotta di classe» e la possibilità o meno d'inquadrarla nel contesto dell'amore universale cristiano e della vocazione ecclesiale. Le dispute a questo riguardo sono assai vivaci, soprattutto per l'interpretazione marxista della lotta di classe, l'equivocità della terminologia, le tentazioni integriste sottese alle posizioni troppo radicalizzate in senso anticlassista o interclassista (G. Girardi, L. Rossi).

Al fine di superare, in forma non ambigua i conflitti, soprattutto a livello aziendale, da più parti, in sintonia con una tendenza largamente diffusa nel mondo a tutti i livelli, si sottolinea la rilevanza della partecipazione operaia. Essa, quando si verifichino talune condizioni che ne garantiscano l'autenticità, viene ritenuta, anche a livello sociologico (P. Blumberg), la chiave di volta per superare il carattere alienante del lavoro contemporaneo ed una strada, assai più efficace e sicura di tutte le altre finora tentate, per attenuare la conflittualità aziendale. L'etica sociale cristiana, sotto lo stimolo di autorevoli indicazioni magisteriali (*Octogesima adveniens*, 47), ha cominciato a prendere in attenta considerazione tale istanza partecipativa (Quadri), delineando i principi di fondo che debbono informarla affinché risulti genuina e non mistificatoria.

a) *Partecipazione positiva* che non occulta le sottili manipolazioni delle minoranze al potere, le quali avanzano proposte di partecipazione tendenti a catturare il consenso delle maggioranze silenziose, o a creare feudi privilegiati che impediscono la formazione di una coscienza di classe unitaria ed una strategia di reale e profonda innovazione sociale (si pensi alla proposta di partecipazione agli utili dell'impresa che non infrequentemente gli imprenditori hanno avanzato, mentre la base operaia e i sindacati più avveduti la respingevano come manipolatrice);

b) *partecipazione critica* cioè non integrata, nemmeno in forma larvata, alla logica disumana sottesa ai vari regimi neocapitalistici o alle degenerazioni storiche dell'ideale «socialista»;

c) *partecipazione liberatrice*, cioè non finalizzata esclusivamente o principalmente alla produttività e all'efficienza, ma diretta soprattutto alla liberazione e promozione della persona. Alla verifica dei fatti le varie forme di partecipazione devono rivelarsi strumenti sempre più idonei a superare le alienazioni e frustrazioni crescenti delle persone nell'attuale contesto sociale, nonché a rompere — senza necessità di rivoluzioni violente — quei monopoli di potere egemonico che incessantemente si formano a tutti i livelli:

d) *partecipazione fedele ad un progetto di uomo e ad una scelta di civiltà* radicalmente diversi da quelli sottesi e ipotizzati dalla società a carattere neocapitalistico, o da modelli socialisti, in cui l'autodeterminazione, la condecisione e l'innovazione risultano compromessi e inattuabili (cfr. G. MATTAI, *Per una società partecipata*, in: RTM 21, 1974, 105 ss.). Sorretta da questa ispirazione fondamentale, l'istanza partecipativa ai vari livelli, ma specie a livello di strutture produttive, ad onta delle delusioni suscitate nel mondo operaio da varie forme mistificatorie esperite anche in tempi recenti, si prospetta come via, non solo efficace, ma eticamente ricca e positiva per coinvolgere i lavoratori nelle decisioni direttive e tecniche che li

riguardano, al fine di superare le risultanze negative della divisione del lavoro (direttivo-esecutivo) e la distanza tra vertice e base nelle organizzazioni sindacali.

BIBLIOGRAFIA

Data la vastità della letteratura esistente sul lavoro, ci limitiamo a segnalare le fonti bibliografiche più facilmente accessibili in lingua italiana e le opere degli autori cui si è fatto riferimento espresso nel corso della «voce».

1/ Fonti bibliografiche

AA.VV., *Il lavoro. Enciclopedia*, a cura di L. CIVARDI-P. PAVAN, Roma 1963. Particolarmente ampia la bibliografia curata da M. MONACO sugli aspetti storici del lavoro (pp. 152-162); AA.VV., *150 anni di movimento operaio cattolico nell'Europa centro-occidentale*, Padova 1962. Bibliografia relativa a S. Sede, Austria, Belgio, Francia, Germania, Inghilterra, Olanda, Portogallo, Spagna, Svizzera (pp. 719-733). Per un aggiornamento della bibliografia concernente il movimento operaio cfr. *Annuario del Centro CISL*, Firenze (dal 1960 in avanti) che cura l'elenco, pressoché completo, degli scritti attinenti all'argomento operaio e sindacale, apparsi in Italia. Indicazioni ragionate sullo stesso tema vengono fornite dalla rivista «Cultura» *Rassegna di stampa periodica e segnalazione libraria* (Firenze, Mantova); cfr. in particolare 1974, ottobre; AA.VV., *Messaggio cristiano ed economia*, Bologna 1974. Si veda la bibliografia curata da G. CAMPANINI (pp. 463-467), che presenta carattere interdisciplinare in quanto segnala le principali opere relative a lavoro e tecnica, teologia ed etica cristiana del lavoro, nonché agli aspetti storici, filosofici, economici e sociologici del lavoro; G. CAMPANINI, *Lavoro* in: DETM 1974, pp. 501-519 (la trattazione, fino al presente, è la più ampia che i dizionari teologici abbiano dedicato al tema del lavoro. Molto informata e ben ragionata la bibliografia); F. FERRAROTTI, *Sociologia del lavoro*, in: AA.VV., *Questioni di sociologia*, Brescia 1966, vol. I, pp. 463-466; ID., *Idee per una nuova società*, Firenze 1974: si veda una bibliografia ragionata di alcune opere, concernenti la condizione operaia, apparse intorno agli anni '60 (pp. 180-211); G. B. GUZZETTI, *Chiesa ed economia*. Disegno storico, Torino 1972, con vasta bibliografia sulla concezione del lavoro nelle diverse epoche (pp. 265-273); B. MONDIN, *L'uomo chi è?* Elementi di antropologia filosofica, Milano 1975: bibliografia su aspetti filosofici del lavoro (pp. 231-232); V. NOTO, *Creazione e lavoro*, Roma 1972: bibliografia relativa agli aspetti teologici del lavoro (pp. 129-131); R. SALVI, *Per una sociologia della professione*, in: «Animazione Sociale» 11, 1973, 64-75: bibliografia sui ruoli sociali professionali; K. V. TRUHLAR, *Il lavoro cristiano*. Per una teologia del lavoro, Roma 1966: con l'indicazione di numerosi articoli e voci di enciclopedie in tema di teologia del lavoro; E. WELTY, *Catechismo sociale*, vol. III, *L'ordinamento della vita economica*, Roma 1967: vedi indice bibl. pp. 485-517 (bibliografia italiana curata da A. Fontana).

2/ Opere di AA. cui si fa riferimento nel corso della voce

S. ACQUAVIVA, *Automazione e nuova classe*, Bologna 1958; F. ALBERONI, *Classi e generazioni*, Bologna 1970; A. ANFOSSI, *Prospettive sociologiche dell'organizzazione industriale*, Roma 1971; H. ASSMANN, *Teologia dalla prassi di liberazione*, Assisi 1974; J. M. AUBERT, *Morale sociale*, Assisi 1972; ID., *Per una teologia dell'epoca industriale*, Assisi 1973; G. BERNANOS, *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine*, Milano 1972; A. BIELER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Ginevra 1961; P. BLUMBERG, *Sociologia della partecipazione operaia*, Milano 1972; C. CAMPANINI, voce *Lavoro*, in: DETM, pp. 501-519; ID., *Etica cristiana del lavoro*, in AA. VV., *Messaggio cristiano ed economia*, Bologna 1974, pp. 371-469; M.D. CHENU, *Per una teologia del lavoro*, Torino 1964; F. DEMARCHI, *Religione demitizzata per una società industriale*, in: F. DEMARCHI-A. ELLENA, *Industria e religione*, Brescia 1969, pp. 35-72; E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, Milano 1971; A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano 1934; F. FERRAROTTI, *Sociologia del lavoro*, in: AA. VV., *Questioni di sociologia*, Brescia 1966, vol. I, pp. 379-466; J. FOURASTIÉ, *Le grande espoir du XX^e siècle*, Paris 1952; G. FRIEDMANN, *Il lavoro in frantumi*. Specializzazione e tempo libero, Milano 1960; A. GAMBASIN, *Italia*, in: AA. VV., *150 anni di movimento operaio cattolico nell'Europa centro-occidentale*, Padova 1962, pp. 371-459; G. GATTI, *La morale professionale nella maturazione della sensibilità ecclesiale*, in: «Note di pastorale giovanile» 1, 1975, 8-17; J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*. Introduzione all'antropologia filosofica, Torino 1973, pp. 192-199; G. GIRARDI, *Cristianesimo, liberazione umana e lotta di classe*, Assisi 1972; E. GORRIERI, *La giungla retributiva*, Bologna 1972; L. GROSSO, *Schede per una sociologia della professione*, in «Animazione Sociale» 11, 1974, 44-63; G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1972; L. LORENZETTI, *Insegnamento sociale della Chiesa e sistemi economici*, in: AA. VV., *Messaggio cristiano ed economia*, Bologna 1974, pp. 171-253; G. MATTAI, *Descrizione e interpretazione dei sistemi economici*, *o.c.*, pp. 145-169; ID., *Aspetti condizioni problemi del lavoro oggi*, *o.c.*, pp. 321-370; G. MIRA, *Storia del movimento operaio*, Roma 1949; ID., *Storia del lavoro*, Roma 1970; B. MONDIN, *Le teologie del nostro tempo*, Roma 1975; L. MUMFORD, *Tecnica e cultura*, Milano 1964; V. NOTO, *Creazione e lavoro*, Roma 1972; R. ORFEI, *I tabù della dottrina sociale cristiana*, Roma 1974; D. PIZZUTI, *La conflittualità permanente*, in: «Studi Sociali» 4-5, 1970, 358 ss.; S. QUADRI, *La partecipazione...*, in «Studi Sociali» 6, 1974,

527-560; L. RIVA SANSEVERINO, *Il movimento sindacale cristiano dal 1850 al 1937*, Bologna 1950; D. ROSATI, *Relazione-dibattito su «evangelizzazione e promozione umana»*, in: «Studi Sociali» 7/8, 1975, 615-658; L. ROSSI, voce *Sciopero* in: DETM 1974, 946-956; M. SCHELER, *Crisi dei valori*, Milano 1937; P. SYLOS-LABINI, *Saggio sulle classi sociali in Italia*, Bari 1974; W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, Torino 1967; P. THEILARD DE CHARDIN, *Oeuvres*, Paris 1955 ss.; per un inquadramento del suo insegnamento circa il lavoro cfr. G. GUALERNI, *Il lavoro: considerazioni tratte dall'opera di Theilard de Chardin*, in: RTM 12, 1971, 501-513; A. TILGHER, *Homo faber*. Storia del concetto di lavoro della civiltà occidentale, Roma 1929, 1944²; A. VISALBERGHI, *Educazione e divisione del lavoro*. Prospettive della formazione tecnica e professionale nelle società tecnologicamente avanzate, Firenze 1973; M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1970.

LEGGE MORALE

DANTE LAFRANCONI

Premessa. - I/ LA LEGGE È UN FATTO INTERIORE. - II/ LA LEGGE DELL'UOMO. - III/ LA LEGGE DELL'UOMO È PERSONALE. - IV/ LA LEGGE SCRITTA. - V/ LA LEGGE CRISTIANA.

Premessa

Varie e molteplici sono le leggi che interessano la vita del cristiano e che formano oggetto di considerazione dei trattati morali. Come ogni essere, il cristiano trova le prime indicazioni dell'agire nella sua natura (legge naturale); come credente si ispira al Vangelo (legge evangelica) e alle norme della comunità cristiana (legge ecclesiastica); come cittadino si trova inserito in un complesso di diritti e doveri determinati dalla società e dalle autorità dello Stato (legge civile).

La legge morale, di cui si parla nelle pagine seguenti, non si identifica con nessuna di queste leggi, ma è presente in tutte, come una dimensione particolare di ciascuna. La legge morale, infatti, è una dimensione propria di tutte le leggi, in quanto considerate nella loro capacità di obbligare l'uomo in coscienza, cioè davanti a se stesso e a Dio, in modo assoluto.

Parlare di legge «morale» significa far riferimento ai *valori* che ispirano il comportamento della persona. Ora ogni legge, in quanto normativa del comportamento, non può prescindere dal valore, e pertanto non può esimersi dal rapporto con l'ordine morale (*Dignitatis humanae*, 14; *Apostolicam actuositatem*, 14). Ecco perché ogni legge ha una dimensione morale.

Quindi la legge morale è l'insieme delle norme indicative del comportamento umano, in quanto queste norme esprimono i valori a cui l'uomo intende ispirare le proprie scelte.

Nell'individuare i valori, che stanno alla base delle norme, influisce direttamente la concezione che si ha dell'uomo, della sua vita, del suo fine (antropologia).

Ora, nel nostro caso, la visione dell'uomo a cui ci rifacciamo è quella derivante dalla rivelazione cristiana. E di conseguenza la legge morale di cui parliamo è la legge morale cristiana, la quale si fonda sui valori che vengono riconosciuti sulla base del Vangelo e vengono definiti nell'ambito della fede.

I/ LA LEGGE È UN FATTO INTERIORE

Quando si dice «legge», l'idea corre immediatamente al complesso di norme che regolano il comportamento dell'uomo nei vari tipi di convivenza in cui è inserito. L'idea di una realtà, infatti, si forma, normalmente, partendo dall'esperienza. E la prima esperienza che l'uomo ha della legge è costituita proprio da quel complesso di prescrizioni o divieti che l'uomo incontra nel suo ambiente sociale (familiare, civico, religioso). Questi ordinamenti, che in un primo tempo impegnano l'uomo solo dal punto di vista esecutivo, in un secondo momento trovano l'uomo in un atteggiamento critico e responsabile: egli non vuole solo eseguire, vuole capire. Inizia così, nell'uomo, quel lavoro di ricerca delle radici o motivazioni di una determinata legge. E questo lavoro conduce alla comprensione che quanto è richiesto dalla legge corrisponda al proprio bene, corrisponda, cioè, alle esigenze del proprio essere. Così dal-

l'idea di legge come indicazione determinata dall'esterno, si passa all'idea di legge come espressione delle proprie esigenze interiori.
Questa evoluzione corrisponde al compito educativo e rappresenta il tragitto verso la maturità dell'uomo. Così al bambino che fa quello che gli altri gli dicono per il suo bene, viene gradualmente sostituendosi l'adolescente, il giovane, l'adulto che si rende conto del proprio bene e liberamente decide, in conformità ad esso, quei comportamenti che prima gli erano indicati dagli altri. È un processo di interiorizzazione della norma esterna, che non rappresenta se non un ritorno cosciente alla radice della norma stessa, cioè alle esigenze del proprio essere uomo.
Possiamo dire allora che il termine «legge» indica sempre un'esigenza interiore (a volte, magari, non avvertita dalla singola persona) che si traduce in una norma esteriore. Fermarsi alla norma esteriore non solo è una concezione riduttiva della legge, ma è anche una concezione erronea in quanto si disattendono il fondamento e il significato proprio della legge stessa.
La legge dunque è interiore perché procede dalla natura dell'essere e ne esprime le esigenze operative in vista del fine proprio a quell'essere stesso. In questo senso la legge è interiore. E per questa ragione la «interiorità» è una caratteristica di tutte le leggi, non solo di quelle umane, ma anche di quelle del mondo fisico e animale.
Ma la natura delle realtà contingenti è determinata da ciò che sono e da ciò che divengono. Il divenire è costitutivo della realtà contingente allo stesso modo che la sua essenza. Sicché per definire un essere contingente occorre tener presente tanto ciò che è, quanto ciò che diviene. Il divenire è sempre in rapporto ad un obiettivo: il fine. Esiste allora un rapporto tra ciò che una realtà è e il fine. E tale rapporto consta di due dimensioni: anzitutto il fine è implicito nella condizione contingente di una realtà, come vi è implicito il divenire; dire che è implicito significa che corrisponde alla natura dell'essere contingente avere un fine. In secondo luogo il fine è proporzionato a ciò che la realtà è: non si dà cioè una finalità che non sia adeguata alle capacità native di una realtà. Sarebbe un assurdo.
La legge formula appunto il rapporto tra l'essere e il divenire, tra la natura e il fine di una realtà contingente. Di conseguenza la legge è sempre l'espressione di una necessità; e precisamente di quella necessità che intercorre tra l'essere con le sue esigenze operative e il fine di queste esigenze operative che sono proporzionate all'essere stesso.
La legge pertanto, in quanto elemento connettivo tra ciò che un essere è e ciò che deve divenire, si addice solo agli esseri contingenti. Dio, che è l'assoluto, non ha legge. Semmai si può dire che è la legge. Come si può dire che Dio è il fine, ma non che ha un fine, perché avere un fine suppone il divenire e il divenire suppone un essere imperfetto.
Concludendo queste brevi osservazioni sulla «interiorità» della legge possiamo riassumere così: ogni legge è interiore perché esprime le esigenze della natura. La natura di una realtà contingente si definisce in base a ciò che questa realtà è e a ciò che deve divenire. Per cui la legge esprime il rapporto tra l'essere di una realtà e il suo divenire.

II/ LA LEGGE DELL'UOMO

Sulla base della caratteristica «interiorità» che conviene ad ogni legge, si possono comprendere altri connotati che sono propri della legge umana e che sono in rapporto alla specifica natura dell'uomo.

1/ Anzitutto l'uomo è intelligente e libero

Ciò comporta, come conseguenza immediata, che il fine dell'uomo non è solo un fine dato, oggettivamente corrispondente alla sua natura, ma è anche un fine che l'uomo si dà in vista di consapevole e responsabile realizzazione di se stesso. Cioè, a differenza degli altri esseri, l'uomo non agisce deterministicamente in rapporto al fine, ma agisce consapevolmente e liberamente. Dire che agisce *consapevolmente* significa che l'uomo conosce il fine per cui esiste e sa modulare la propria azione con accorgimento e con capacità di adattamento per raggiungere il fine nel modo più adeguato. La pianta che produce i fiori per fornire i frutti, non sa che produce i fiori per fornire i frutti. L'uomo invece che compie un'azione sa che la compie e perché la compie. Dire che agisce *liberamente* significa che è in potere dell'uomo agire o non agire e quindi è in potere dell'uomo realizzare o meno il fine. Non tanto nel senso che l'uomo possa prescindere dal fine: non può prescinder dal fine come non può prescindere dalla sua natura; ma nel senso che il fine, che l'uomo si dà, può non corrispondere al fine che ha. Cioè l'uomo può orientarsi intenzionalmente verso

un obiettivo che non corrisponde alle esigenze del suo essere. Proprio perché da una parte il rapporto tra la natura e il fine dell'uomo è necessario, e dall'altra parte però l'uomo deve liberamente investirsi di questo rapporto, proprio per questo impatto tra libertà e necessità esiste la legge morale.
La legge morale infatti è l'espressione di una necessità la cui attuazione è in balia della libertà. Essa formula il rapporto natura-fine come un rapporto che non è deterministicamente dato, ma come un rapporto che è liberamente — eppur necessariamente — assunto. E così la legge morale è propria degli esseri intelligenti e liberi, di quegli esseri cioè che sono in grado di conoscere quello che devono fare per esprimere ciò che sono, e che, d'altra parte, pur dovendo esprimere ciò che sono, hanno la possibilità di non farlo perché sono liberi.
Libertà e legge morale pertanto non sono due fatti in opposizione tra loro; l'una non elide l'altra, non si afferma a scapito dell'altra. Piuttosto sono due fatti che si comprendono a vicenda perché la libertà costituisce il presupposto per poter parlare di legge morale; e la legge morale delinea l'orientamento retto della libertà che la salvaguarda dal pericolo del capriccio e della arbitrarietà.
Per comprendere meglio i rapporti tra libertà e legge potremmo dire che la legge morale opera entro il campo della libertà e ne costituisce il limite. La legge morale infatti indica che l'uomo non gode di una libertà assoluta, cioè indipendente da ogni obiettivo dato: gode però della libertà di orientarsi per scelta consapevole verso tale obiettivo.
Se la libertà è possibilità di scelta, l'uomo si domanda che cosa può scegliere. Ovviamente un bene che è conforme alla propria natura, la quale è in divenire verso il suo fine. (La determinazione che un bene è conforme alla propria natura dipende dalla conoscenza che l'uomo ha di quel bene e dell'autoconoscenza che l'uomo ha di se stesso).
Tale divenire si compie liberamente nell'uomo. Ciò non toglie che egli abbia il dovere — e quindi esista la necessità — di non arrestarlo. Tuttavia questa necessità non è ineluttabile, perché l'uomo può opporvisi fisicamente.
Così si torna a scoprire che si tratta di una necessità interiore: l'uomo soddisfa a questa necessità, seguendo però una legge che ha carattere obbligatorio poiché esprime un rapporto reale tra ciò che è e ciò che deve divenire.
Secondo quanto si è detto finora, ogni legge che riguardi l'uomo in quanto uomo, cioè nelle sue componenti di intelligenza e libertà e non solo sul piano di meccanismi biofisici, è una legge morale. In questo senso si è affermato, fin dall'introduzione, che la legge morale è una dimensione di ogni legge umana. E quindi ogni legge umana deve essere rapportata alla natura e al fine dell'uomo. In altre parole, la sua validità risulta dall'apporto che offre all'uomo per meglio realizzarsi secondo quello che è e in vista di quello che deve divenire.

2/ L'uomo è un essere creato

Guardando all'uomo nella sua condizione di essere contingente, si è individuata la radice della legge nel rapporto tra ciò che l'uomo è e ciò che deve divenire (tra la natura dell'uomo e il suo fine).
Ma tanto la natura quanto il fine indicano la dipendenza dell'uomo da Dio, dipendenza che in termini di rivelazione cristiana si chiama creazione.
In forza di questa dipendenza creaturale, la natura e il fine dell'uomo rivelano il disegno di Dio creatore sull'uomo stesso, rivelano in altri termini ciò che l'uomo è per Dio che l'ha creato e ciò a cui l'uomo è destinato dallo stesso Dio che lo ama. E così la legge che scaturisce dalla natura e dal fine dell'uomo manifesta anche la volontà di Dio nei confronti dell'uomo stesso. Possiamo dire allora che nella misura in cui l'uomo agisce conformemente alla propria natura e al proprio fine, non solo realizza se stesso ma compie anche la volontà di Dio. La legge indica ad un tempo la volontà di Dio e le esigenze dell'uomo.
Questo discorso si ricollega all'altro più ampio dell'autonomia e dell'eteronomia dell'uomo, al quale si è già accennato parlando del rapporto legge-libertà.
Poiché l'uomo è libero, è lui stesso che decide di realizzarsi o meno, è lui stesso che sceglie quale cammino deve percorrere per realizzarsi (autonomia). Siccome però la libertà umana non è assoluta — dal momento che è creato e perciò dipendente dall'Assoluto, da Dio — la scelta del cammino da percorrere per realizzarsi è legata alla propria condizione creaturale, cioè alla volontà di Dio (eteronomia). L'uomo riconosce questa volontà — oltre che guardando alla storia e, per chi crede, alla Rivelazione e alla chiesa — guardando a se stesso. E guardando a se stesso, l'uomo si accetta per quello che è (creato dall'amore di Dio) e gioca la propria esistenza senza rinnegare il rapporto essenziale con Dio, che equivale a rinnegare se

stesso. In tal modo autonomia ed eteronomia non si contrappongono, né si elidono a vicenda, ma si spiegano. L'autonomia che nasce dalla libertà dell'uomo, è principio di iniziativa e di creatività: l'uomo ha in mano il suo destino; l'eteronomia, che nasce dalla condizione creaturale dell'uomo, ne fonda la responsabilità. La responsabilità (da *respondere*) suppone sempre una «chiamata» o comunque un punto di riferimento a cui l'uomo deve attenersi.
Tutte queste considerazioni riguardanti l'eteronomia e l'autonomia dell'uomo nel campo morale, si illuminano di luce nuova e intensa nel contesto cristiano, dove la volontà di Dio non è solo la volontà assoluta di qualcuno più grande dell'uomo, ma è la volontà del Padre. E il Padre si compiace di volere il bene dell'uomo, tutto il bene, il bene più autentico, lui che conosce l'uomo perché da sempre lo ama.
Sicché la dipendenza dell'uomo da Dio, lungi dal mortificare l'uomo, lo mette invece in grado di realizzarsi pienamente, mentre lo assicura che questa piena realizzazione non è lasciata solo alla capacità umana, defettibile e precaria, non è soggetta allo smacco della «fortuna», ma è garantita dall'amore del Padre che è onnipotente.
Seguendo il filo della rivelazione, si capisce anche che tanto più l'uomo si realizza quanto più conosce se stesso; e tanto più conosce se stesso quanto più Dio gli rivela chi è. E siccome Gesù Cristo è il momento-culmine della rivelazione, ecco perché Egli «svela pienamente l'uomo all'uomo» (*Gaudium et Spes*, 22), e, di conseguenza, ecco perché «chi segue Cristo l'uomo perfetto si fa lui pure più uomo» (*Gaudium et Spes*, 41). Si stabilisce allora una specie di interdipendenza circolare: quanto più l'uomo conosce se stesso (vedi tutto il cammino della scienza a servizio dell'uomo), tanto più conosce la volontà di Dio su di sé; tanto più può vivere conforme alla volontà di Dio e tanto più può realizzare se stesso; quanto più l'uomo conosce la volontà di Dio tanto più conosce se stesso, tanto più può realizzarsi e tanto più può vivere conforme alla volontà di Dio.
A partire dall'Incarnazione infatti la rivelazione di Dio si confonde con la storia dell'uomo.

3/ L'uomo è elevato alla vita soprannaturale

Le ultime osservazioni ci hanno già introdotto in una visuale nuova, quella soprannaturale, in cui il rapporto Dio-uomo assume i connotati del rapporto Padre-figlio.
Dio infatti ha deciso di salvare l'uomo rendendolo partecipe della propria natura divina, in modo che l'uomo è veramente figlio di Dio. A questa nuova condizione di esistenza corrisponde pure un fine adeguato: l'uomo è chiamato in verità a condividere la gloria di Dio in beatitudine. L'uomo che vive nel tempo della condizione di grazia, si incammina verso la condizione di gloria nell'eternità.
In questa visuale soprannaturale anche la legge si arricchisce di una dimensione nuova. Se essa infatti rappresenta il rapporto natura-fine, al cambiamento dei termini rapportati corrisponde pure un cambiamento del rapporto. Il cambiamento è tale che si parla di «creazione nuova» (2 Cor 5, 17) a cui corrisponde pure una legge nuova, la legge dello Spirito che si manifesta nella carità (Rm 8, 2; 13, 10).
Eppure tale cambiamento, che tocca così profondamente la condizione dell'uomo, non distrugge la natura. Secondo l'antico effato scolastico, «gratia non tollit naturam». Nel contesto soprannaturale, l'uomo intelligente e libero, appare amato e ricreato da Dio come figlio. La legge, che scaturisce dalla natura dell'uomo, vive di questa sua nuova condizione di figlio ed è espressione di un rapporto nuovo con Dio.
È soprattutto alla luce di questa dimensione soprannaturale che si rivela il mistero della gratuità del gesto di Dio che chiama l'uomo alla comunione di vita con sé. E tale gratuità illumina ancor meglio il rapporto personale tra Dio che chiama e l'uomo che è chiamato. Dio chiama alla vita, chiama alla beatitudine e l'uomo risponde accettando la vita come impegno d'amore filiale per giungere alla beatitudine.
In questa prospettiva il rapporto tra ciò che l'uomo è e ciò che deve divenire — che abbiamo chiamato legge — acquista una dimensione marcatamente personale. È Dio che si rivolge all'uomo e lo interpella; è l'uomo che risponde a Dio.
Nasce un dialogo e una collaborazione, proposta e accettata. Ciò che abbiamo chiamato legge, si può chiamare, allora, Parola di Dio; si può chiamare anche risposta dell'uomo. La risposta è sempre in rapporto all'appello. L'uomo che accetta la chiamata di Dio — chiamata a condividere la Sua vita per partecipare alla Sua gloria — sa che dipende da sé rispondere, ma la risposta non può essere che nella linea della chiamata. Così la legge indica ad un tempo l'azione di Dio e quella dell'uomo, congiunte in un rapporto personale tra colui che chiama gratuitamente e colui che risponde liberamente.

III/ LA LEGGE DELL'UOMO È PERSONALE

1/ Legge personale e principi universali

Se la legge si configura in termini di un dialogo tra Dio che chiama e l'uomo che risponde, la legge è personale, perché il dialogo è sempre personale. Dio si rivolge non alla massa in modo anonimo, ma al tu. È la stessa parola di Dio che fa essere il «tu» dell'uomo; il quale, constatando la propria esistenza, non può fare a meno di riscontrare in se stesso l'azione e la presenza di Dio che l'ha creato. L'uomo esiste come parola pronunciata da Dio. Ecco perché il dialogo è personale ed ha la sua radice nell'intimo stesso dell'uomo, nella sua natura. Dio è, come dice S. Agostino, «intimior intimo meo». Poiché la legge scaturisce dalla natura dell'uomo, è interiore. Poiché la natura dell'uomo è rapportata alla parola pronunciata da Dio, la legge è dialogo. Poiché è dialogo, la legge è personale.

Ma un'affermazione di questo genere: la legge è personale, suona strana e appare di primo acchito inaccettabile, soprattutto per noi che siamo abituati a considerare la legge come l'indicazione di un obbligo universale. Parlare di legge personale evoca l'idea di una legge variabile e diversa per le singole persone. Ma l'uomo si rivolta di fronte ad una legge che è discriminatoria, che lascia spazio a privilegi; non comprende neppure come possa reggersi la convivenza umana se ciascuno avesse la sua legge. Una legge personale appare in contrasto con quanto si sente costantemente ripetere che la legge è uguale per tutti. E del resto non abbiamo sempre sentito dire che una norma non è legge se non é universale? E questo sia a proposito delle spiegazioni dei fenomeni scientifici, sia a proposito delle indicazioni dei comportamenti umani.

Di fronte a queste difficoltà nell'accettare che la legge sia personale, è fin troppo chiaro che si pensa alle leggi come complesso di norme scritte per regolare la convivenza umana, dimenticando che qui stiamo parlando della legge morale, la quale — come s'è detto fin dall'inizio — rappresenta una dimensione implicita ad ogni legge scritta, e più precisamente quella dimensione che rimanda l'uomo, di fronte all'ordinamento giuridico, alla coscienza.

E certo non v'è nulla di più personale — che è diverso da individuale — della coscienza; e non v'è nulla di più personale — che è diverso da arbitrario — della responsabilità morale. Dire «legge personale» significa che l'insieme delle esigenze morali è in rapporto alla persona, come è in rapporto alla persona la misura con cui si avverte in coscienza l'imperatività del valore. Se, ad esempio, tutti avvertono il dovere di essere giusti, la misura di attuare il valore universale della giustizia varia secondo la sensibilità morale di ciascuno e anche secondo le concrete situazioni di ciascuno. L'attuazione della giustizia secondo la misura personale corrisponde alle esigenze della legge interiore.

In altre parole, l'uomo che realizza il suo impegno morale come risposta ad una chiamata personale, non si incontra con una serie di doveri aprioristicamente e oggettivamente determinati, che poi cerca di completare addizionando quel di più che, secondo le circostanze, gli è personalmente consentito o richiesto; ma si incontra con un insieme di doveri che è «proporzionato» a lui nella situazione concreta. Tutto ciò che gli è possibile compiere per la realizzazione di un valore, tutto quello *deve* compiere. Il termine «deve», come espressione di una necessità morale, indica l'esigenza interiore che fonda la legge. La legge morale dunque comprende ciò di cui il singolo è esistenzialmente capace.

Questa prospettiva personale nella considerazione della legge è stata sollecitata sia dall'etica della situazione, sia dalla fondazione della morale sulla categoria della chiamata.

Da una parte, infatti, l'etica della situazione ha richiamato fortemente al valore delle circostanze, non come fatto puramente accidentale che sopraggiunge a modificare la norma; ma come fatto che definisce la situazione dell'essere storico dal di dentro e quindi definisce la stessa norma la quale ha appunto origine al di dentro dell'uomo, dalle sue esigenze interiori (cfr; J. FUCHS, *Ethique objective et étique de situation*, in NRT 78, 1958, 798-818; K. RAHNER, *Il problema di un'etica esistenziale formale*, in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 467-495).

Dall'altra parte, la fondazione della morale sulla categoria della chiamata, come propone lo stesso concilio Vaticano II (cfr. *Optatam totius*, 16), comporta di conseguenza che la legge indichi i doveri morali in rapporto alla persona che è chiamata e che risponde, più che in rapporto a principi universali.

Una visione di questo genere a volte è considerata con qualche sospetto sia perché abbandona la legge come categoria basilare della morale, per adottare al suo posto la categoria

della vocazione, sia perché sembra ingenerare il pericolo del soggettivismo in quanto, abbandonata la legge universale, le indicazioni morali rischiano di diventare soggettive ed arbitrarie. Alla chiamata, infatti, ciascuno risponde come può e come vuole, anche perché non è univoco il modo di intendere la chiamata.
Ma questi sospetti mi sembrano infondati. Intanto non si elimina la categoria legge, ma la si interpreta in maniera diversa. La legge, anziché ridursi ad esprimere alcune esigenze universali, si estende ad esprimere tutte le esigenze dell'individuo. Queste ultime sono comprensive delle esigenze universali, che non vengono né ignorate né smentite, ma vengono completate nell'adesione alle reali possibilità della persona posta in situazione concreta.
In tal modo viene a cadere anche il sospetto di soggettività e arbitrarietà perché la legge personale non trascura il riferimento ai valori oggettivi e ai principi universali. Soltanto li integra. Protremmo dire che la legge personale è totalizzante in quanto esprime l'obbligo a mantenere i principi universali e l'obbligo a mantenere le esigenze individuali.

2/ Legge e «consigli»

A questo punto si impone inderogabilmente un interrogativo: è ammissibile — e se lo è, in che senso — la distinzione classica nella teologia morale, tra legge e consigli? Lo spazio dei consigli non risulta forse assorbito dalla legge, se questa si presenta come legge personale?
La risposta a questi interrogativi porta anzitutto a precisare il rapporto tra legge e consigli. Esso non è da considerarsi sulla base della obbligatorietà, nel senso che la legge esprimerebbe un obbligo, i consigli no, invece. In tal caso questi si ridurrebbero ad un sovrappiù facoltativo raccomandato a chi vuole essere perfetto in opposizione a chi si accontenta del minimo imposto dalla legge. Si ricadrebbe in tal modo in quella deprecata morale che distingueva cristiani di serie A e cristiani di serie B; non solo, ma si finirebbe con l'essere infedeli al Vangelo, dal momento che Gesù Cristo ha chiamato tutti ad essere perfetti (Mt 5, 48; 2 Cor 13, 11; Gc 1, 4). Per rispondere a questa chiamata e giungere alla perfezione, cioè alla comunione di vita piena e totale con Dio — che è poi il fine dell'uomo — ci sono mezzi che sono ontologicamente legati al fine medesimo e quindi rigorosamente necessari e obbligatori per se stessi, la cui scelta pertanto non dipende da un'opzione facoltativa. (Si pensi per esempio, al dovere di riconoscere e amare Dio). Ma questi mezzi universalmente necessari non esauriscono le esigenze di ogni individuo che cammini verso la perfezione. Rimane pertanto uno spazio occupabile da esigenze individuali che nei singoli casi non sono meno necessarie di quelle universali. (Si pensi, per esempio, alla verginità che non può essere scelta necessaria di ogni uomo per realizzare il proprio fine; ma di un singolo uomo, in una situazione concreta, sì). Così i consigli sono dei mezzi per realizzare il fine dell'uomo, che sono necessari non in se stessi, ma in rapporto alle singole persone. «Le conseil vise donc...; non une perfection facultative, mais une condition individuelle d'une perfection annoncée à tous» (A. I. MENNESSIER, *Conseils évangéliques*, in: «Dict. de spir.» Paris 1953, 1596).
Quindi i consigli obbligano allo stesso modo che la legge: a differenza di questa però rappresentano un obbligo in concreto, relativamente alle singole persone e non in termini generali. Per comprendere questa obbligatorietà in concreto teniamo presente:
a) tutti gli uomini sono tenuti a conseguire la perfezione. Come si può seguire veramente Gesù Cristo se non si tende alla perfezione?
b) il modo di conseguire la perfezione non è identico per tutti e perciò non può essere espresso adeguatamente da leggi universali. I modi infatti di conseguire la perfezione devono corrispondere alle proprietà personali dei singoli, alle circostanze della situazione, alla grazia propria di ciascuno;
c) pertanto se il modo di conseguire la perfezione per una persona richiede l'osservanza dei consigli, tale osservanza per quella persona è obbligatoria. Si tratta di una vera legge personale. E ciò non solo *per accidens*, nel caso cioè che uno giudichi prudentemente di non raggiungere il fine in un genere di vita diverso da quello dei consigli; ma anche *per se*, in quanto, mediante un prudente giudizio uno discerne con tale chiarezza la propria vocazione personale, che la scelta di vivere secondo i consigli non solo è legittima ma è anche voluta da Dio, e quindi obbligatoria. Bisogna notare tuttavia che questa chiara vocazione personale ordinariamente non si ha, se non si è intimamente e volentieri disposti a seguire l'impulso interiore di Dio che chiama.
Concludendo si può dire allora che la legge, considerata in prospettiva personale, include anche i consigli. E pur tuttavia i consigli si distinguono dalla legge perché questa propone valori corrispondenti ad esigenze universali,

quelli invece propongono valori corrispondenti ad esigenze individuali-personali.
Mentre nella legge l'obbligatorietà è considerata in rapporto ai valori, nei consigli l'obbligatorietà è considerata in rapporto alla persona. L'obbligo considerato in rapporto ai valori si fonda sul fine e perciò si impone a tutte le persone che vogliono raggiungere quel fine; variano semmai soltanto la misura e il modo concreto con cui i valori vengono vissuti dalle singole persone. L'obbligo considerato in rapporto alla persona si fonda sulla situazione esistenziale avvertita come veicolo della chiamata di Dio e perciò si impone solo a quelle persone che in una determinata situazione leggono quella particolare chiamata di Dio.

3/ Obbligatorietà e sanzione

Da quanto detto finora dovrebbe risultare chiaro che l'obbligo, sia che lo si prenda in rapporto ai valori sia che lo si prenda in rapporto alla persona, è ordinato alla realizzazione dell'uomo, cioè al raggiungimento della sua perfezione, o del suo fine che è la stessa cosa. L'origine dell'obbligo è dunque interiore come la legge stessa, per cui sottrarsi all'obbligo della legge equivale ad autocondannarsi alla non piena realizzazione di se stesso. Questa mancata realizzazione è il contenuto primo della sanzione. È vero che quando si parla di sanzione si intende sempre la pena imposta dall'autorità a coloro che trasgrediscono la legge. Dovremmo precisare: a coloro che trasgrediscono *colpevolmente* la legge, perché «nulla poena sine culpa». Ma di fatto la colpa si suppone sempre, a meno che si provi il contrario, e poi comunque molte volte ci sono i danni causati dall'infrazione della legge che esigono per giustizia la riparazione anche se sono stati causati senza colpa. Ma lasciamo perdere questo discorso che ci porterebbe molto lontano da quello su cui si vuole invece richiamare l'attenzione. E che è appunto questo: l'origine della sanzione, prima e indipendentemente dal fatto che sia esternamente dall'autorità, è interiore, come è interiore l'origine dell'obbligo. E lo si capisce, perché in fondo la sanzione altro non è che la stessa forza obbligante della legge che non cessa di valere e di imporsi anche quando viene trascurata. Il fatto cioè di non eseguire la legge non toglie ad essa la sua obbligatorietà, che si trasforma in sanzione punitiva come fallimento e danno nella propria realizzazione personale, prima e più ancora che come opera di riparazione sancita dall'autorità. Ecco perché si è moralmente obbligati ad accettare la sanzione quando si è infranta la legge. La sanzione infatti nasce là dove nasce anche la legge e insieme ad essa: dalle esigenze interiori dell'uomo.

IV/ LA LEGGE SCRITTA

Delle varie esigenze interiori derivanti dalla persona, alcune vengono esplicitate e formulate in proposizioni scritte. È a queste formulazioni scritte che si dà normalmente il nome di legge. Nel loro insieme esse formano un complesso di norme, riguardanti i vari aspetti o settori della vita umana e destinate in primo piano a garantire la retta convivenza degli uomini.
Gli uomini infatti non vivono isolati, ma in società. La società nasce come necessità dell'uomo che non è mai completamente autosufficiente e comunque trae dal vivere insieme in maniera organizzata molteplici vantaggi.
Di qui la propensione naturale alla convivenza e di qui anche la necessità di strutturare tale convivenza precisando per i singoli e per i gruppi i rispettivi diritti e doveri. È necessario infatti che la convivenza assicuri ai singoli la propria realizzazione personale — la migliore che sia possibile — ed è necessario che i singoli contribuiscano alla vita della società con le proprie prestazioni personali. Al fine di coordinare rettamente questo reciproco rapporto di diritti e di doveri, si rivela indispensabile una esplicitazione degli intendimenti e delle esigenze comuni, oltre che una funzione che serva ad attuare costantemente e a promuovere efficacemente questo retto coordinamento (l'autorità).
Si manifesta così una prima funzione della legge scritta: quella di essere elemento coordinatore, secondo giustizia, della convivenza umana.
Una seconda funzione della legge scritta consiste nell'indicare all'uomo certi valori da realizzare e nel richiamarlo imperativamente al dovere di realizzarli. Si sa infatti per esperienza che non sempre l'uomo riesce a individuare ciò che è bene, mentre altre volte, pur riuscendo ad individuarlo, non ha la forza di volontà per compierlo. La condizione peccatrice dell'uomo infatti ha indebolito la sua capacità di riconoscere il bene e di volerlo.
Inoltre questa stessa legge, che propone imperativamente all'uomo il bene da compiere, è anche quella che rimprovera l'uomo e lo condanna quando non l'ha compiuto. La legge ri-

mane, in questi casi, come espressione di una esigenza a cui non si è soddisfatto e costituisce, nel suo permanere inflessibile, la chiara denuncia di una disapprovazione. È la terza funzione della legge: quella che accusa l'uomo e gli rivela la sua condizione di peccatore.

Ora passiamo ad esaminare queste tre diverse funzioni della legge scritta nel tentativo di comprenderne meglio il significato e il rapporto con quanto si è detto prima presentando la legge come fatto interiore e personale.

1/ La legge scritta: elemento coordinatore della convivenza umana

Una società nasce attorno a determinati obiettivi comuni. Questi obiettivi dettano la legge la quale ha una funzione di mezzo per raggiungere gli obiettivi proposti. Ciò che si richiede prima di ogni altra cosa ad un mezzo è che sia efficace in ordine al fine che si intende realizzare. E così la legge è valida se effettivamente è in grado di soddisfare le esigenze per cui una società si è costituita, è in grado cioè di condurre agli obiettivi che quella società si è proposti. Questa prospettiva vale anche per la considerazione della legge sul piano morale. Infatti una legge inefficace è pure da ritenersi una legge non buona, o per lo meno inutile. Però questa prospettiva non è sufficente, perché il giudizio morale sulla legge non si formula solo in base alla sua efficacia in ordine al fine, ma si formula anche sulla base della bontà del fine a cui la legge è ordinata.

È qui la differenza tra una visione puramente sociologica della legge e una visione morale: la prima si accontenta di rilevare il rapporto tra mezzi e fine per giudicarne dell'efficacia; la seconda oltre il rapporto prende in considerazione anche i termini del rapporto stesso.

E si sa che è a proposito dei termini del rapporto che possono intervenire le differenze di giudizio. Perché l'obiettivo che una società umana si propone deve essere verificato se è veramente umano. Ma che cosa è veramente umano? Le risposte sono tante quanti sono i modi di considerare l'uomo. E questi modi variano in base alle varie culture, ma, anche nell'ambito della stessa cultura, variano secondo l'accentuazione di un elemento dell'uomo nei confronti degli altri (la natura metafisica, o la storicità, o l'esperienza, ecc.) e secondo l'angolo di visuale in cui ci si pone nel guardare l'uomo.

Per cui la formulazione della legge scritta si incontra subito col fatto del pluralismo. Pluralismo che è assai complesso: perché è anzitutto pluralismo circa il modo di concepire l'uomo; da qui deriva il pluralismo circa il modo di intendere il bene comune che è l'obiettivo della società umana; da qui, a sua volta, nasce il pluralismo circa le strade per realizzare il bene comune, cioè circa la legge; e infine ancora il pluralismo circa la priorità da dare ai diversi elementi che concorrono al bene comune, quindi circa la priorità degli interventi legislativi.

In questo pluralismo consiste il pregio e la difficoltà della democrazia. Il pregio perché la democrazia dovrebbe favorire il confronto delle varie prospettive e in tal modo dovrebbe permettere di individuare con maggior ricchezza di contenuto e con minore rischio di parzialità, in che consiste il bene comune; la difficoltà perché spesso la irriducibilità delle varie prospettive porta alla soluzione del compromesso a scapito del bene comune nella sua interezza e, in ultima analisi, a scapito dell'uomo.

Non c'è che una possibilità per ridimensionare questa difficoltà. Non dico: per eliminare, perché questo richiederebbe il superamento di tutti i limiti dell'uomo, superamento che è impensabile perché il limite fa parte della sua stessa condizione creaturale. Comunque per ridimensionare la difficoltà cui si accennava sopra non c'è che da promuovere nell'uomo, in ogni uomo (e non solo in quanti hanno il compito legislativo) una conoscenza sempre più completa e profonda di se stesso. Quanto più l'uomo conosce sé e tanto più individua con pienezza il bene comune. Si tratta ovviamente di un'autoconoscenza che non è data esclusivamente dalla riflessione razionale, ma dall'esperienza, dal confronto con gli altri, dalla decisione con cui, nel momento storico, risponde alle interiori sollecitazioni dei valori. Una conoscenza cioè a cui l'uomo giunge con *tutto* se stesso e che ha per oggetto *tutto* l'uomo.

E a questo livello si scopre anche l'apporto che può dare la riflessione cristiana, la quale ha una concezione sua propria dell'uomo, tanto più ricca e completa quanto più solidamente fondata: nel mistero cioè dell'incarnazione e nella consapevolezza che Gesù Cristo «svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (Costituz. *Gaudium et spes*, 22).

Se la concezione cristiana dell'uomo non tende ad imporsi in maniera egemonica nell'orientazione a determinare il bene comune della società, — né lo potrebbe in una società pluralistica — essa però vuole agire come fermento

che stimola e promuove e purifica, secondo la missione del Signore stesso (Mt 5, 13; 13, 33).

Dal punto di vista morale, dunque, potremmo dire che una prima esigenza in ordine alla legge scritta riguarda la sua formulazione: perché questa favorisca effettivamente il bene comune, e quindi l'uomo, occorre che l'uomo impegni se stesso in una autoconoscenza aperta e in una rettitudine di coscienza morale. Quanto più si è fatto personale esperienza del bene e se ne è in qualche modo impegnati, e tanto più si può riconoscere il vero bene dell'uomo e della società e si può promuoverlo. Che è poi l'obiettivo della legge.

Ma c'è una seconda esigenza che riguarda la legge dal punto di vista morale, e si riferisce, questa volta, all'osservanza della legge.

La legge scritta, sia perché a volte è frutto di compromesso, sia perché spesso risente dei limiti e delle imperfezioni di quanti presiedono all'attuazione del bene comune e alla formulazione della legge, sia infine perché la legge deve tener conto di una capacità media di prestazione da parte di coloro a cui si rivolge (media cioè tra il minimo e il massimo della possibilità), per tutti questi motivi insomma, la legge scritta non rappresenta mai le esigenze in maniera adeguata alle singole persone nelle loro situazioni concrete. Tra la legge interiore, personale e la legge scritta comune universale, intercorre sempre un certo divario. Le esigenze dell'una non coincidono perfettamente con quelle dell'altra. Qualche volta la non coincidenza riguarda la misura o la modalità di attuazione del valore in gioco; qualche altra riguarda il valore stesso. Ci spieghiamo con un esempio: la legge stabilisce che il cittadino concorra alle necessità dello stato con un contributo finanziario, il cui ammontare è riportato sulla base di comuni criteri di imponibilità. Il valore è quello di garantire, con l'apporto di tutti, i beni e i servizi per la comunità. Ora può succedere che un cittadino, in un determinato frangente, sia in grado di dare assai meno di quello che gli è richiesto. La sua prestazione diminuita è un'esigenza della sua condizione personale. Egli è tenuto a dare, ma è tenuto a dare in proporzione delle sue possibilità reali. In tal modo realizza il valore che gli è richiesto dalla legge, ma in misura diversa da quella che gli è richiesta.

Potrebbe darsi che un cittadino, in una situazione particolare, non possa dare assolutamente nulla senza rischiare di compromettere altri valori più importanti (per esempio, l'adeguato mantenimento della famiglia). Soddisfacendo in questo caso alle esigenze della legge scritta andrebbe contro alle esigenze interiori della legge personale. La non coincidenza tra la legge scritta e la legge personale in questo caso riguarda il valore stesso, e non solo la misura della sua attuazione.

Queste cose le diciamo mettendoci da un punto di vista morale, quindi del dovere e della responsabilità come sono avvertiti in coscienza, senza giudicare della possibile attuazione o meno di questa prospettiva di fronte a chi ha il compito, nella comunità, di tutelare l'adempienza di tutti alle leggi.

Appare comunque evidente, da quanto si è detto finora, che l'osservanza delle leggi scritte richiede la responsabilità personale, cioè l'impegno dell'uomo sul piano morale. Altrimenti diventa fin troppo vero quel proverbio: fatta la legge, trovato l'inganno. Perché spesso non è impossibile disattendere la legge senza trasgredirne la lettera, pur non avendo altro motivo che il «proprio particulare», come direbbe il Guicciardini. Per cui la vera osservanza della legge la si ritrova solo in chi è fornito di alto senso morale. Questo senso morale di fronte alla legge scritta si chiama *epikeia*.

Secondo Häring, «l'*epikeia* è l'interpretazione della legge nella situazione concreta, e precisamente non secondo la lettera, ma secondo lo spirito» (*La legge di Cristo*, Brescia 1966, vol. I, p. 342).

Per quanto venga normalmente considerata un'interpretazione della legge, l'*epikeia* è qualcosa di più: è l'atteggiamento fondamentale dell'uomo davanti alla legge scritta. Il che non esclude che sia anche un'interpretazione della legge. Per S. Tommaso l'*epikeia* è una *virtù* che si ricollega alla prudenza e all'equità (II-II, 120, 2). Sottolineiamo che è una virtù e non un autoesonero dalle esigenze della legge, come purtroppo venne intesa, soprattutto nel recente passato. Si considerava infatti l'*epikeia* in rapporto alla volontà del legislatore che si presumeva ragionevolmente non esigere l'osservanza della legge in circostanze tali per cui l'osservanza comportava un onere troppo grande. Ma nel corso di questo secolo, nell'ambito del rinnovamento tomistico, si ritornò al concetto di *epikeia* come virtù. Essa rappresenta l'atteggiamento fondamentale dell'uomo davanti alla legge e alla sua obbligazione, atteggiamento che unisce senso del reale e senso di responsabilità, diritto naturale e libertà di coscienza. In seguito a ciò, i casi in cui veniva tradizionalmente applicata l'*epikeia* venne-

ro mantenuti, ma spiegati diversamente: non si trattava più di casi in cui il suddito era sciolto dall'obbligo della legge perché il legislatore non poteva o non intendeva esigerne l'osservanza data l'eccezionalità delle circostanze: ma casi in cui, per una miglior osservanza dello spirito della legge, il suddito si allontanava dalla lettera, per soddisfare in modo più adeguato le esigenze derivanti dalla persona umana (legge naturale). Fin qui si rimaneva però sempre nel campo di una applicazione negativa dell'*epikeia* (trascurare l'osservanza della lettera della legge). Con la nuova visione ne venne anche una applicazione positiva. Ed è quella in cui, di fronte alle determinazioni generali della legge scritta, la coscienza individuale avverte l'impegno di oltrepassare il minimo da essa stabilito per adeguarsi maggiormente alle esigenze personali e alla situazione. In questa prospettiva, «la virtù dell'*epikeia* dispone a prendere su di sé, al di là della lettera, anche molestie e oneri richiesti dallo spirito della legge e dal bene comune, allo stesso modo che non si perita di dispensare dal peso della lettera, là dove si deve equamente riconoscere che il legislatore in un caso simile non abbia voluto imporre quel peso o almeno in quel determinato modo» (HÄRING, *o.c.*, p. 342). Pertanto l'*epikeia* come virtù non intende affatto eludere la legge, ma adempierla più perfettamente possibile.

Ma come giudicare che in una situazione concreta la norma imposta dalla legge scritta resta insufficente di fronte alle esigenze della legge personale che scaturisce dalla natura dell'uomo e dalla situazione? Lo si giudicherà in base alla giustizia sociale. Infatti, la funzione principale della giustizia sociale è quella di proteggere e di assicurare il rispetto delle esigenze naturali insufficientemente definite dalla legge scritta. È la giustizia sociale che ci permette di determinare in concreto ciò che la società, in nome delle esigenze del bene comune, può esigere dai suoi membri, al di là della semplice giustizia legale positiva. Nella nostra società moderna, nella quale le trasformazioni sociali si susseguono così rapidamente che la legislazione codificata sembra sempre insufficiente per dettare a ciascuno ciò che deve alla società in nome del bene comune, acquista importanza e necessità urgente di ricorrere alla virtù dell'*epikeia*. Mediante essa la giustizia sociale mette in atto delle norme richieste dalle esigenze della legge interiore della persona, ma che il diritto civile non ha ancora definito adeguatamente.

2/ La legge scritta: indicazione imperativa dei valori

Questa seconda funzione della legge scritta si radica nella necessità o nella opportunità di stimolare l'uomo nella realizzazione del bene. L'uomo infatti, sia per i suoi limiti creaturali sia per la debolezza derivante dal peccato, non sempre è in grado di riconoscere tutte le esigenze del bene, e non sempre, anche quando le ha riconosciute, ha la sufficiente forza di volontà per compierle. La legge scritta diviene allora un richiamo, un porre sotto gli occhi quello che non si riesce a vedere da soli. È l'idea della Bibbia spesso concretizzata nell'immagine della legge che è «luce ai miei passi» (cfr. Sal 119). E nello stesso tempo, poiché la legge non propone un determinato valore solo per farlo conoscere, ma lo propone imperativamente per farlo eseguire, la legge obbliga la volontà a passare all'azione. In questa funzione la legge scritta opera in parallelo con la coscienza: contribuisce alla formazione della coscienza, e nello stesso tempo la coscienza anima l'osservanza della legge. In tal modo legge e coscienza appaiono tra loro complementari. La complementarietà si basa sul fatto; che l'una e l'altra ricavano la forza obbligante dal valore: tanto la legge quanto la coscienza si fondano sul valore. Differiscono però nel modo di proporre il valore. La legge è una proposta diretta alla comunità in vista del raggiungimento dell'obiettivo della comunità stessa, cioè il bene comune. Perciò la legge si esprime tenendo conto del fine in primo piano e solo genericamente delle situazioni concrete e singolari. Per questa ragione la legge viene chiamata norma oggettiva.

La coscienza invece è una proposta diretta alla persona e scaturiente dalla persona stessa nella misura in cui essa si è affinata a recepire i valori e a tradurli prontamente in atto.

È chiaro che la persona, nel recepire i valori, non è isolata e non guarda solo dentro se stessa: la sua esperienza, suo confronto con gli altri, lo stesso incontrarsi con la legge sono altrettante occasioni e proposte che dal di fuori si impongono all'individuo, il quale, tra l'altro, sviluppa la propria coscienza unicamente in rapporto agli altri (cfr. M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942). Tuttavia rimane vero che il luogo di elaborazione del giudizio di coscienza rimane sempre l'«io». La coscienza pertanto riflette un obbligo che è aderente non solo alla condizione personale del soggetto, ma anche alla situazione concreta

in cui il soggetto opera di fatto. Per questa ragione la coscienza viene chiamata norma soggettiva.
A questo punto è facile comprendere in che senso legge scritta e coscienza sono tra loro complementari. Nel senso, cioè, che tra loro si integrano a vicenda, cosicché né la coscienza può ritenersi vera se non tiene conto della legge, né la legge può far valere, sul piano morale, la sua capacità obbligante se non in quanto è filtrata dalla coscienza. (E qui ricadiamo nel discorso dell'*epikeia*).
Se legge e coscienza sono complementari e si integrano a vicenda, allora si colgono subito due conseguenze:
a) anzitutto la coscienza non è un fatto puramente soggettivo, cioè autonomo e individuale. Non solo perché è legata al valore — che essa scopre e non crea — ma anche perché non può disattendere la legge come fattore che aiuta la coscienza nella scoperta del valore stesso. In tal modo la coscienza è affrancata dal pericolo del puro soggettivismo e del conseguente relativismo.
b) in secondo luogo, tra il piano oggettivo della legge e il piano soggettivo della coscienza non c'è opposizione. Quando questa si verifica è perché o l'una o l'altra, in una determinata situazione, non esprimono — o almeno non esprimono adeguatamente — il valore.
Questa seconda conseguenza dà risalto però ad un dubbio, che potrebbe essersi manifestato anche prima: il rapporto tra legge e coscienza così come venne impostato, vale quando per legge si intende la legge scritta. Ma vale ancora quando per legge si intende la legge interiore e personale di cui s'è lungamente parlato all'inizio? Questa legge interiore e personale, adattata perciò alle circostanze concrete, che giunge perfino a chiedere un'osservanza ultra della legge scritta in forza della virtù dell'*epikeia*, non è forse la stessa cosa che la coscienza? Ci sembra di no, perché la legge interiore è l'insieme delle esigenze che derivano dalla natura dell'uomo. Esse pertanto hanno un oggettivo fondamento in questa stessa natura anche prescindendo dal fatto che l'uomo se ne renda personalmente consapevole. Se, ad esempio, in una determinata circostanza io non avverto l'esigenza di rispettare l'altra persona perché, supponiamo, è un delinquente autore di un feroce delitto, non per questo l'esigenza di rispettarlo non esiste. Esiste, eccome, ed è un dovere, e il mio mancare di rispetto all'altro è deprecabile ed eventualmente anche punibile.
La legge interiore ha sempre il carattere di una norma oggettivamente fondata nella natura dell'uomo e nell'obiettivo del bene comune. La coscienza invece esprime un'esigenza obbligante in tanto in quanto l'uomo se ne rende consapevole. Al di fuori della consapevolezza non esiste l'imperativo di coscienza. Ecco perché la coscienza è indispensabile per stabilire la colpevolezza. Non è la trasgressione della legge, neanche della legge interiore, che mi rende colpevole, ma è la consapevolezza con cui trasgredisco la legge.
Evidentemente tra legge interiore e coscienza intercorre un rapporto molto stretto, assai più che tra legge scritta e coscienza, perché la legge interiore è formulata da ciascuno per se stesso (e quindi il rapporto valore-legge richiede una personale riflessione sulla propria natura), mentre la legge scritta è formulata dall'autorità per tutti (e quindi il rapporto valore-legge è stabilito anche senza la riflessione personale del singolo). Tuttavia, pur ammettendo un rapporto stretto tra legge interiore e coscienza, e pur riconoscendo molteplici interferenze tra l'una e l'altra, certamente non si identificano perché la coscienza riguarda il piano della responsabilità personale e quindi della imputabilità di un comportamento. La legge interiore invece riguarda l'insieme di tutte le esigenze che dalla natura della persona scaturiscono e ad essa si impongono in una determinata situazione.

3/ La legge scritta: denuncia e richiamo dell'uomo peccatore

È la terza funzione della legge, quella che nella teologia protestante occupa un posto privilegiato perché, accusando l'uomo peccatore, gli rivela la sua vera condizione e lo sollecita a convertirsi.
È fuori dubbio che la legge scritta nella sua fermezza e impassibilità rappresenta un richiamo e una disapprovazione per l'uomo che l'ha trasgredita. Questa disapprovazione radica la sua forza nel valore, che la legge propone, e che continua ad essere obbligante e a richiamare la volontà dell'uomo anche dopo che egli l'ha trascurato nel suo comportamento. Potremmo dire che in questo caso la legge agisce come un campanello d'allarme.
L'uomo coscienzioso ne prende occasione per rivedere la propria condotta ed eventualmente riparare i danni che ha arrecato. Non già che la legge operi la conversione del peccatore: semplicemente gli offre il servizio umile, e pur

tanto spesso necessario, di sollecitarlo a convertirsi perché lo rimprovera d'aver sbagliato. S. Agostino ha descritto magnificamente questo compito della legge scritta: «Poiché gli uomini, smaniosi di cose esteriori, si sono fatti esuli perfino da se stessi, fu loro data una legge scritta. Non già che nei cuori non fosse scritta: ma poiché eri tu un fuggiasco dal tuo cuore, ecco che vieni ripreso da Colui che è dappertutto e vieni richiamato a te stesso, alla tua interiorità. È ciò che la legge scritta va gridando a quanti hanno abbandonato la legge dei loro cuori: "voi che avete prevaricato ritornate al cuore" (Is 46, 8) (in: *Ps. 57 enarrati*, n.1; PL 36, 674).

Per questa ragione la legge scritta, se non deve mai diventare per l'uomo un falso motivo di sicurezza farisaica per l'esecuzione materiale delle sue norme; deve essere però considerata con amore per l'aiuto che offre a chi sa di essere peccatore. Senza dimenticare poi che la legge non serve solo a richiamare il peccatore, ma serve anche a difendere e garantire quanti vogliono vivere correttamente, contro l'egoismo invadente e la sopraffazione violenta dei malvagi. In questo senso «la legge non è fatta per il giusto» (che sa vivere bene anche senza le prescrizioni legali), «ma per gli iniqui e i ribelli» i quali, oltre che aver bisogno di stimolo e di correzione, devono anche essere tenuti a freno per non danneggiare gli altri (cfr. Tm 1, 8-11).

Così S. Paolo, indica il superamento della legge scritta (chi è retto non ha bisogno della legge per fare il bene), ne riconosce però anche la necessità in un'economia di salvezza in cui l'uomo non è definitivamente garantito contro il potere del male.

4/ Le leggi mere-penali

Prima di concludere le riflessioni sulla legge scritta, accenniamo ad un problema particolare: quello delle leggi mere-penali. Come dice il nome stesso, si tratterebbe di leggi che non intendono obbligare sul piano morale, in forza cioè del valore che esse propongono, ma semplicemente sul piano giuridico. Così, ad esempio, la legge che proibisce la pesca o la caccia in un determinato luogo o in tempi stabiliti, non è da prendersi come obbligo morale. Per cui il cittadino che viola questa legge non va contro l'ordine morale, può stare tranquillo in coscienza; però viola l'ordine giuridico e pertanto, qualora venisse sorpreso, deve soddisfare la pena annessa alla legge. Qui non vogliamo soffermarci ad esaminare le posizioni molto diverse di quanti sostengono una simile teoria prendendo in esame ad uno ad uno i loro argomenti. Qui diciamo solo che appare profondamente strana, e tutto sommato incomprensibile, una legge che mi punisce quando non la osservo, pur riconoscendo che la legge stessa non mi obbliga ad osservarla.

Qui invece vorremmo cercare di capire qual è il vero problema che soggiace alla teoria delle leggi mere-penali. Il vero problema è, a mio parere, di ordine filosofico. Le leggi mere-penali, cioè, toccano una materia o si riferiscono a dei valori che sono in qualche modo accessori in ordine al fine dell'uomo e quindi in ordine al bene comune della società.

Ciò che è necessario all'uomo per raggiungere il fine deriva come esigenza immediata dalla sua natura. L'autorità umana entra a regolare il campo di quelle azioni che non sono *necessariamente* richieste dal fine dell'uomo, ma che sono storicamente necessarie o convenienti al bene comune della società. Ora; per alcune di queste azioni il loro legame con il bene comune è evidente e perciò le leggi che ordinano tali azioni sono evidentemente razionali e perciò universalmente ammesse; altre azioni hanno invece con il bene comune un legame che non è per sé evidente e perciò le leggi che prescrivono tali azioni possono essere discutibili. Nell'imposizione di queste leggi da parte del legislatore ha un peso considerevole la decisione della sua volontà. Si tratta cioè di leggi che si stabiliscono al limite della razionalità. Sono certamente razionali perché hanno una convenienza con il bene comune, almeno a giudizio del legislatore; siccome però tale convenienza è tenue, essa può sfuggire al giudizio di altre persone e può essere diversamente valutata. Ciò dà origine alla discutibilità di leggi la cui convenienza in ordine al fine può essere diversamente valutata o anche non riconosciuta. La discutibilità però non toglie che l'autorità «pro tempore» possa imporre tali leggi, che sono obbligatorie in coscienza e possa esigere l'osservanza di tali leggi con opportune sanzioni. Naturalmente sarà difficile in simili casi affermare l'obbligo grave in coscienza, a meno che l'inadempienza di tali leggi sia sistematica e causi pregiudizi al bene comune o al rispetto dovuto all'autorità come tale.

Rimane però fuori discussione che ogni legge, nella misura in cui risponde ragionevolmente al bene comune — anche se questa rispondenza o la modalità della sua traduzione pratica è discutibile — determina anche un obbligo mora-

le. Per cui mi sembra contraddittorio parlare di leggi mere-penali.
È più comprensibile, allora, come propone padre Häring, distinguere tra leggi e direttive: «Accanto alla legge propriamente detta, che implica l'intenzione di obbligare, ci sono anche indicazioni direttive del legislatore, le quali in realtà non vogliono legare il suddito in modo assoluto, ma presentargli un obiettivo cui tendere o secondo le direttive della legge o altrimenti in un modo rispondente al fine... Ma anche qui le direttive non si possono senz'altro trascurare o mettere da parte senza un motivo moralmente giusto» (B. HÄRING, *La legge di Cristo*, Brescia 1966, vol. I, p. 330).

V/ LA LEGGE CRISTIANA

Anche la legge cristiana, come ogni legge che riguarda l'uomo, è interiore e personale. Nasce cioè dalle esigenze che scaturiscono dalla condizione propria del cristiano: quella di essere «creatura nuova» (Gal 6, 15). E poiché tale condizione nuova è frutto della gratuità di Dio, anche le esigenze che ne derivano si connotano prima di tutto come grazia. Così S. Tommaso, in conformità al messaggio neotestamentario, poteva affermare che nella legge evangelica «ciò che è principale è la grazia dello Spirito Santo» (I-II, 106, 1), senza disconoscere che anche la legge nuova ha le sue necessarie applicazioni precettive.
Partendo dal pensiero di S. Tommaso e utilizzando la riflessione di A. Valsecchi (cfr. A. VALSECCHI-L. ROSSI, *La norma morale*, Bologna 1971), metteremo in luce della legge cristiana il suo fondamento nella rivelazione neotestamentaria, il suo aspetto interiore di grazia e la sua traduzione in precetti.

1/ La legge cristiana secondo l'insegnamento neotestamentario

Se si scorrono rapidamente le pagine del Nuovo Testamento, non sfugge certo che la legge cristiana vi sia presentata chiaramente con un contenuto precettivo. Si veda, per esempio, il discorso della montagna: non è soltanto l'annuncio di un cambiamento radicale in base a cui il discepolo deve guardare le situazioni umane con occhio nuovo; non è soltanto un insieme di esortazioni o di prospettive ideali a cui il discepolo può tendere più o meno seriamente; sono anche delle indicazioni normative a riguardo di comportamenti ben concreti, per comandarli (come l'amore ai nemici, l'elemosina, la preghiera, il distacco dai beni terreni, l'impegno per costruire la pace,..) o per proibirli (come l'adulterio, il divorzio, i giuramenti inutili, il giudizio temerario...).
Tuttavia questo insieme di norme morali non è tanto un codice di prescrizioni da osservare esteriormente: è prima di tutto l'esigenza di un atteggiamento interiore perché Cristo Gesù richiede la giustizia del cuore prima che quella delle opere (Lc 6, 45; Mt 12, 34; 18, 35; 15, 18-20; Mc 7, 18-23).
Ciò che rende possibile questa giustizia evangelica è la trasformazione interiore dell'uomo, quella trasformazione preannunciata dai profeti (Ger 31, 33; Ez 36, 27) e attuata da Gesù Cristo mediante il dono dello Spirito Santo. Questa trasformazione interiore ad opera dello Spirito Santo, occupa il posto principale nella riflessione di S. Paolo sulla legge, riflessione che si muove all'interno della polemica antigiudaica. Ci limitiamo a presentare il pensiero dell'Apostolo, e a presentarlo in maniera molto sintetica.
La legge (giudaica) non può giustificare gli uomini, perché non è in grado di conferire la vita (Rm 4, 16; 5, 20; Gal 3, 19). Tant'è vero che i giudei, pur conoscendo la legge, non l'hanno osservata (Rm 2, 12-29). Occorre la forza dello Spirito. I cristiani, nei quali abita lo Spirito (Rm 8, 5-9), sono da Lui illuminati (Ef 1, 17-18) e guidati a compiere la volontà di Dio (1 Cor 2, 10 ss.): la «potenza dello Spirito» (Rm 15, 13. 19; 2 Tm 1, 7) infatti li sospinge dall'interno ad operare la giustizia (Gal 5, 16. 18; Rm 8, 4. 14). Sicché tutta la vita del cristiano è un camminare secondo lo Spirito (Gal 5, 25). Questo Spirito è lo Spirito di Cristo: Egli ci comunica la nuova vita e, in pari tempo, la legge di questa nuova vita (Rm 8, 9; 2 Cor 3, 17; Gal 4, 6; Fil 1, 19).
S. Paolo esprime il tutto in una frase scarna e pregnante: «la legge è lo Spirito che dà vita in Cristo Gesù» (Rm 8, 2). Nei cc. 5, 6, 7 della lettera ai Romani, Paolo ha mostrato le condizioni per essere salvati: liberazione dal peccato, dalla morte, dalla legge. Tutte queste liberazioni sono acquisite nel Cristo. Ecco perché «la legge dello Spirito che dà vita è in Cristo Gesù».
La legge è lo Spirito che dà vita. Prima aveva detto: non siete più sotto la legge ma sotto la grazia (Rm 6, 14): la nuova legge dunque è la Grazia dello Spirito Santo. Tale legge è radicalmente diversa dalla legge giudaica e da ogni legge scritta: è un dinamismo nuovo. Per

questo il cristiano, ricevendo lo Spirito, diviene capace di compiere le opere che la legge mosaica prescriveva ma non dava la forza di compiere.
E poiché «dove è lo Spirito del Signore, ivi è la libertà» (2 Cor 3, 17), la legge dello Spirito che dà vita è pure legge di libertà. Infatti è una legge che asseconda pienamente il dinamismo del cristiano. Anzi, il cristiano che vive con pienezza la sua fede, fa già di più di quello che la legge scritta domanda. Possiamo comprendere meglio se esemplifichiamo. Il precetto pasquale è una legge che riguarda tutti i cristiani; ma il cristiano che vive intensamente la sua vita adempie in sovrabbondanza a questa legge, perché si accosta alla comunione con assai maggior frequenza. E se si accosta alla comunione pasquale non è per la costrizione di una legge, ma per la spontaneità della vita.
Ciononostante, l'Apostolo è ben lontano dal pensare che questa «legge dello Spirito» faccia astrazione da precetti precisi; e contro chi, non abbastanza spirituale, correva il rischio di abusare della libertà (Rm 6, 15; Gal 5, 13), S. Paolo si fa legislatore vigoroso e richiama i comandamenti del Signore o dà egli stesso degli ordini ai convertiti (Rm 16, 17; 1 Cor 7, 6. 10. 12. 25; 9, 14; 11, 23-24; 14, 37-38; 1 Ts 4, 2; 2 Ts 3, 6). Per tutti, poi, nella parte parenetica delle sue lettere, aggiunge «litanie di consigli e precetti» (F. PRAT, *La teologia di S. Paolo*, Torino 1950, p. 305).

2/ L'interiorità della legge cristiana

Se in base alla rivelazione abbiamo visto che la legge nuova del cristiano è la grazia dello Spirito Santo, ora cerchiamo di chiarire in che senso la grazia dello Spirito Santo è una legge interiore e personale. Al termine di queste considerazioni risulterà evidente per se stesso il parallelo con quanto si è detto a proposito della legge dell'uomo in generale, mettendone in luce il carattere di legge interiore e personale.
a) La legge cristiana, secondo la testimonianza biblica, consiste nella grazia dello Spirito Santo. Conforme all'insegnamento della teologia, la grazia è un dono che trasforma in modo stabile ed eleva la natura umana. Ci comunica dunque un nuovo essere che è partecipazione alla stessa natura divina. Con il nuovo essere ci dà pure un'inclinazione al fine che gli è assegnato. Ora se teniamo presente quanto è stato detto all'inizio: che la legge esprime il rapporto natura-fine; se teniamo presente che la novità dell'essere e del fine dell'uomo cristiano è la grazia (cioè dono libero e gratuito di Dio) si comprende perché anche la legge del cristiano è la grazia. In altri temini, come la grazia è quella che esprime in modo totale e perfetto l'essere della creatura nuova, così la grazia è quella che ne regola principalmente e adeguatamente la attività, al di sopra di ogni altra legge.
b) La grazia, che è partecipazione alla vita di Dio (dono creato), comporta la presenza dello Spirito Santo (dono increato). A Lui, come a Spirito di Cristo, la rivelazione assegna il compito di dirigerci nel bene.
La teologia offre una spiegazione molto unitaria di questo incontro tra dono creato e increato nel regolare la nostra vita soprannaturale. Infatti la natura (S. Tommaso direbbe: la forma) di una realtà comporta la presenza operante di Dio, il quale appunto, comunicando la forma alla creatura, stabilisce interiormente ad essa il principio oltre che del suo essere anche del suo operare.
Da ciò consegue che, proprio mediante la forma, Dio è presente ed «opera intimamente nelle cose» (I, q. 105, a. 5).
Non altrimenti si deve dire della grazia, forma soprannaturale: anch'essa realizza nell'uomo una presenza intima-operante di Dio stesso. E poiché la grazia è una forma nuova e speciale rispetto alla forma razionale dell'uomo, essa attua un nuovo e speciale tipo di presenza di Dio: l'inabitazione dello Spirito Santo. Lo Spirito di Cristo si fa dunque presente nell'uomo per ordinarlo verso il suo fine.
Se Egli è la nuova legge inabitante nel giusto, è perché Egli inscrive nel cuore, come titolo della sua nuova presenza operante e come mezzo dell'attuale suo governo, questa nuova legge creata: la grazia.
Bisogna tuttavia aggiungere che lo Spirito Santo, reso così presente in noi, ci guida al nostro fine anche con delle mozioni e illuminazioni attuali, le quali oltrepassano e perfezionano il dono abituale della grazia (I-II, q. 109, a. 9, ad 2).
La grazia, infatti, pur rendendo l'uomo figlio di Dio, lascia ancora un'intelligenza oscurata a riguardo di ciò che gli conviene fare e una volontà debole esposta agli assalti del male; è allora che lo Spirito Santo deve rendere di volta in volta operante l'inclinazione fondamentale della grazia, a dispetto della fragilità umana. E lo fa con sollecitazioni sempre nuove e ogni volta veramente normative.
Ne deriva una mutua dipendenza tra la grazia abituale e la presenza attiva dello Spirito di

Cristo: poiché, da una parte, lo Spirito inabita attraverso la grazia, e la grazia, dall'altra, non si attua adeguatamente che sotto la continua promozione dello Spirito. È nel più intimo di noi stessi che portiamo vita nuova, quella di Cristo, conferitaci dal suo Spirito, e si capisce che essa ci deve apparire il principio motivo e la legge congenita che esplica e misura ciascuno dei nostri atti.

È questa vita nuova, in questa forma soprannaturale, — la grazia — che costituisce la legge del nostro agire cristiano. Legge che è interiore, come interiore ad ogni essere è la vita e la forma. Ecco così chiarito teologicamente che la legge cristiana è prima di tutto una legge interiore e consiste principalmente nella grazia dello Spirito Santo. Ora vedremo l'espressione secondaria di questa legge che sono i precetti scritti.

3/ I precetti scritti della legge cristiana

Anche la legge cristiana, come la legge umana, ha i suoi precetti scritti. Sono tutte quelle norme più determinate che scaturiscono dalla grazia e indicano dei valori o delle condizioni necessarie per raggiungere il fine soprannaturale. Le norme scritte non esauriscono tutte le esigenze della legge cristiana, ma solo quelle che sono universalmente obbliganti, lasciando spazio ad obblighi particolari che derivano dalla condizione propria di ogni singolo cristiano e dall'azione costante che lo Spirito esercita su di lui.

Le esigenze universalmente necessarie per realizzare il fine della vita cristiana, cioè la piena comunione con Dio, sono fondamentalmente queste:

a) il precetto della carità: esso è la formulazione della stessa necessità del fine. Come tale esso si compie solo con il raggiungimento del fine.

È un precetto generale che più che indicarci quanto dobbiamo fare, ci mostra dove dobbiamo tendere. L'adempimento ammette necessariamente dei gradi successivi.

Gli altri precetti della legge nuova sono tutti ordinati a realizzare la carità.

b) I precetti riguardanti la santificazione interiore. Sono quelli contenuti nel *Discorso della montagna* senza dei quali non può esprimersi la carità. Anche essi ammettono un'attuazione graduale, proprio perché esprimono il nostro approssimarsi al fine ultimo.

c) I precetti riguardanti le opere esteriori, che si connettono necessariamente con la grazia. Essi riguardano:

1) le opere esteriori necessarie per giungere alla grazia: cioè i Sacramenti. Dal momento che tutto l'ordine attuale è di grazia sacramentale, anche la vita cristiana, retta precisamente da questa grazia, non può non essere sacramentale, fondata, prima che altrove, sulle opere dei Sacramenti, di cui ogni altra è un prolungamento, uno sviluppo, un frutto.

2) le opere esteriori necessarie per rendere attiva e fruttuosa la grazia, una volta ricevuta, cioè le opere necessarie alle virtù teologali e morali.

Appare dunque che un ordine gerarchico comanda interiormente il disporsi dei vari precetti della legge nuova. I precetti per gli atti esteriori non hanno altro significato che di esprimere e convalidare quelli più importanti che riguardano le attitudini interiori del cristiano; questi a loro volta sono collegati armonicamente secondo un ordine interno che, attraverso le beatitudini, porta all'adempimento del massimo precetto — quello della carità — principio e fine di ogni altro precetto.

BIBLIOGRAFIA

1/ Studi di carattere generale

A. D. SERTILLANGES, *La philosophie des lois*, Paris 1946; J. MARIE AUBERT, *Legge divina e legge umana*, Roma 1969; A. VALSECCHI-L. ROSSI, *La norma morale*, Bologna 1971; YANNARAS-MEHL-AUBERT, *La legge della libertà*, Milano 1973; G. BOUWMAN, *Libertà e legge*, Milano 1970; D. BARSOTTI, *La legge è l'amore*, Brescia 1973; J. FUCHS, *La legge di Cristo*, in: *Il rinnovamento della Teologia Morale*, Brescia 1967; F. D'HOOGH, *Valori morali generali e norme concrete*, in: *Dinamismo della morale cristiana*, Assisi 1970; A. WYLLEMANN, *L'élaboration des valeurs morales*, in: RPhL 1950, 239-246; J. BOMMER, *Legge e libertà nel cattolicesimo*, Assisi 1969; S. PRIVITERA, *L'uomo e la norma morale*, Bologna 1975.

2/ Sulla legge cristiana

G. GIAVINI, *Il discorso della montagna nella problematica attuale circa il valore delle norme etiche del NT*, in: *Fondamenti Biblici della Teologia morale*, Brescia 1973; B. HAERING, *La morale del discorso della montagna*, Alba 1969; S. LYONNET, *La carità pienezza della legge secondo S. Paolo*, Roma 1969; ID., *La legge e la libertà del popolo di Dio*, Bologna 1968; A. FEUILLET, *Loi ancienne et morale chrétienne d'après l'épître aux Romains*, in: NRT 29, 1970, 785-805.

3/ *Sulla legge veterotestamentaria e il decalogo*

PH. DELHAYE, *Le décalogue et sa place dans la morale chrétienne*: Paris 1963; A. PENNA, *Il decalogo nell'interpretazione profetica*, in: RTM 4, 1972: 531-545; G. BOURGEAULT, *Décalogue et morale chrétienne*, Paris-Tournai 1971; G. SIEGWALT, *La loi, chemin de salut*, Neuchâtel 1971.

4/ *Sulla teologia protestante della legge*

F. BOECKLE, *Legge e coscienza.* Problemi fondamentali di etica teologica in prospettiva ecumenica, Brescia 1969.

5/ *Sull'Epikeia*

AZPIAZU, *La moral del hombre de negocios*, Madrid 1944; E. HAMEL, *La vertu d'épikie*, in: *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges-Paris 1964; ID., *L'usage de l'épikie*, in: StMor 1965, 48-81; A. DI MARINO, *L'epikia cristiana*, in: DThP 55, 1952, 396-424.

6/ *Sulle leggi mere-penali*

G. PACE, *Le leggi mere-penali*, Torino 1947; J. TONNEAU, *Les lois purement pénales et la morale de l'obbligation*, in: RScPhilT 1952, 30-51.

LEGGE NATURALE

DANTE LAFRANCONI

I/ LA LEGGE NATURALE SOTTO PROCESSO. - II/ STORIA DELLA LEGGE NATURALE. - III/ LA LEGGE NATURALE NELLA CONCEZIONE PERSONALISTICA. - IV/ LA LEGGE NATURALE TRA METAFISICA, STORICITÀ E CULTURA. - V/ LA LEGGE NATURALE NELLA STORIA DELLA SALVEZZA SOPRANNATURALE.

I/ LA LEGGE NATURALE SOTTO PROCESSO

Sul concetto di legge naturale e sull'uso che se ne fa nelle discipline etiche, in particolare nella teologia morale, si accumulano oggi molti interrogativi e anche qualche sospetto. Gli uni e gli altri gravitano particolarmente su tre punti critici: il primo riguarda il carattere biologico della legge naturale; il secondo riguarda la sua nota di universalità e immutabilità; il terzo riguarda il suo significato nel contesto di una antropologia cristiana. Anzitutto le riserve si manifestano a proposito del carattere biologico della legge naturale. Sembra cioè che il concetto di legge naturale faccia riferimento, in modo prevalente, se non proprio esclusivo, alla natura biologica dell'uomo. Ora è certo che la struttura fisica rappresenta una componente della natura umana; ma non è quella principale, né propriamente quella qualificante. Questa semmai è da ricercarsi nella componente della razionalità. Da qui prende l'avvio la tendenza, più che legittima, di ridimensionare la quotazione della biologia nella legge naturale. A volte, però, non si evita il pericolo di cadere nell'eccesso opposto trascurandola completamente. Si impone pertanto la necessità di chiarire il rapporto tra la dimensione biologica e quella spirituale nella elaborazione della legge naturale.

In secondo luogo si critica il concetto di legge naturale in quanto sarebbe troppo legato ad una visione metafisica della natura umana. Alla legge naturale, che si formula partendo dall'essenza dell'uomo, vengono riconosciuti i caratteri di universalità e immutabilità che sono propri dell'essenza. Ma all'affermazione che la legge naturale è universale e immutabile si oppongono alcune facili osservazioni. Anzitutto quella più evidente che la legge naturale varia secondo i tempi e secondo i luoghi. L'etnologia ha messo in evidenza che quanto è ritenuto naturale presso una popolazione non lo è presso un'altra. E la storia, dal canto suo, dimostra ampiamente che situazioni e costumi ritenuti naturali in una determinata epoca, in seguito non furono più considerati tali. E allora la pretesa universalità e immutabilità della legge naturale in quanto fondata sull'essenza dell'uomo, viene contestata perché in realtà la formulazione concettuale della legge naturale — e quindi i suoi contenuti — dipendono dalle singole culture. Ma poi, a questa prima osservazione, se ne aggiunge un'altra, ed è che una visione metafisica della legge naturale si presenta inadeguata perché coglie solo un aspetto dell'uomo — quello metafisico, appunto — e pertanto non può costituire un criterio sufficiente per regolarne l'agire. Non si nega la validità e il significato di una concezione metafisica della legge naturale; se ne limita l'utilità sul piano normativo del comportamento, perché il comportamento dell'uomo nasce da tante altre

componenti che restano assenti da una visione metafisica. Questa stessa osservazione può essere ulteriormente radicalizzata nel senso di negare comunque valore alla visione metafisica dell'uomo in quanto escluderebbe una componente costitutiva della realtà umana che è la storicità. La metafisica punta a definire la realtà nei termini universali e immutabili della sua essenza. Ma ogni realtà creata è perciò stesso contingente, e quindi particolare e mutevole. Sicché la legge naturale, che si formula sulla base di una visione metafisica della realtà, non è solo incompleta perché non attinge tutta la realtà, ma è errata perché ne trascura una dimensione essenziale, quella della contingenza-storicità.

Queste osservazioni rimandano, da una parte, al problema del rapporto tra la legge naturale, nella sua formulazione concettuale e nei suoi contenuti, e la cultura; dall'altra parte, al problema del rapporto tra la legge naturale e la storicità dell'uomo, e quindi del rapporto tra la legge naturale e la situazione in cui essa esprime concettualmente il suo imperativo.

Alla base, comunque, ciò che è chiamato in questione è l'antropologia, all'interno della quale si elabora il concetto di legge naturale. Infine un'ultima perplessità a riguardo della legge naturale concerne il suo significato e il suo valore nell'economia salvifica. Se effettivamente ogni uomo è ordinato alla salvezza soprannaturale, poiché il fine unico per tutti gli uomini è la comunione di vita con Dio, che senso ha parlare di una legge naturale che suppone per l'uomo un fine naturale? Soprattutto l'interrogativo si giustifica all'interno del fatto cristiano. Qui ciò che è messo in gioco è il rapporto tra la legge naturale e la concezione antropologica cristiana. Come corollario di questo interrogativo sorge poi l'altro: se sia legittimo fondare delle norme di etica cristiana sulla legge naturale e quale sia la funzione del magistero ecclesiale nell'interpretarla e nel proporla.

Al termine di queste osservazioni introduttive sulla problematica attuale della legge naturale, restano così indicati anche i momenti della nostra successiva riflessione:

a) La legge naturale nella concezione personalistica: rapporto tra dimensione biologica e dimensione spirituale dell'uomo.

b) La legge naturale nell'ambito della concezione antropologica globale: visione metafisica dell'uomo, storicità, cultura.

c) La legge naturale e la storia della salvezza soprannaturale.

A questi tre momenti della riflessione premettiamo una sintesi delle principali fasi che si riscontrano nello sviluppo storico del concetto di legge naturale, nell'intento di rendere più comprensibile l'impostazione dei problemi attuali e delle prospettive di rinnovamento.

II/ STORIA DELLA LEGGE NATURALE

Nel tracciare questa breve sintesi dello sviluppo storico del concetto di legge naturale, ci imponiamo consapevolmente due limiti:

a) un limite cronologico, in quanto esaminiamo lo sviluppo partendo dall'epoca patristica. Tralasciamo quindi la riflessione precristiana sulla legge naturale, pur riconoscendo il notevole apporto dato a questo tema sia dalla filosofia aristotelica sia da quella stoica. L'una e l'altra, del resto, avremo occasione di riprendere per l'influsso che esercitarono sui pensatori cristiani, rispettivamente su S. Tommaso e sui Padri della chiesa. Tralasciamo anche l'indagine sul tema della legge naturale negli scritti della rivelazione, che richiederebbe un discorso ampio ed elaborato;

b) un limite contenutistico, in quanto consideriamo solo alcune tappe dell'evoluzione, quelle cioè che ci sembrano più significative sia per le traccie lasciate nella concezione della legge naturale sia in ordine alle esigenze di revisione che si avvertono nel momento attuale.

1/ Il pensiero patristico

Le prime persone colte che si convertirono al cristianesimo, allorché iniziarono una riflessione sistematica sui dati della rivelazione, si avvalsero della cultura del loro tempo e del loro ambiente. Introdussero così nella incipiente teologia categorie che erano di uso corrente. Ciò vale anche per la legge naturale, che i Padri della chiesa mutuarono dallo stoicismo. Basta pensare alle frequenti citazioni di Seneca o di Cicerone che ricorrono nelle loro opere. Tuttavia la dipendenza dei Padri dal pensiero stoico non impedisce loro di rivedere il concetto di legge naturale e di darne una interpretazione cristiana.

L'influsso stoico appare soprattutto nella concezione che i Padri hanno del diritto naturale come espressione di uno stato originario perfetto. Per gli stoici, infatti, il diritto naturale era l'ordine universale che essi identificavano con la provvidenza divina e mediante il quale

gli individui partecipano della natura e del cosmo universali. Questa partecipazione sul piano dell'individuo è la legge naturale, che per gli stoici è sinonimo di coscienza morale, intendendo però per coscienza morale la capacità innata in ogni uomo di intuire i precetti morali (sinderesi). Poiché questa capacità è da riconoscere ad ogni uomo, il diritto naturale è universale. Questa è la sua prima caratteristica, secondo gli stoici. Un'altra caratteristica è l'oggettività, perché gli stoici parlando della legge naturale non fanno leva sul giudizio personale di coscienza, ma sulla facoltà della coscienza come partecipazione oggettiva nell'uomo della ratio divina. Una terza caratteristica è l'astrattezza, perché il diritto naturale è la espressione, sempre secondo gli stoici, di uno stato originario ideale, di un'età d'oro del passato.

I Padri risentirono di queste idee e assumendole diedero loro anche una colorazione cristiana. Così l'oggettività del diritto naturale trovò, per i Padri, il fondamento nel fatto che la natura umana, come la natura di tutte le cose, in quanto creata da Dio è anche rivelatrice della Sua volontà all'uomo. Ma evidentemente la natura rivela la volontà di Dio nella misura in cui non è guastata dal peccato. Per questa ragione i Padri mostrano chiaramente la tendenza a determinare ciò che è naturale nell'uomo attraverso il confronto con quanto avviene nel mondo infraumano, che non ha conosciuto il peccato. Così, ad esempio nel campo della sessualità, la legge naturale che ne regola i comportamenti si ricava, ora dal confronto tra il processo sessuale e la semina del campo, («Come l'agricoltore, una volta seminato il campo, aspetta la messe senza più tornare a seminare, così anche per voi la misura della concupiscenza è la procreazione della prole». Così si esprime ATENAGORA nella *Supplica a favore dei cristiani*, c. 33; come lui parlano CLEMENTE ALESSANDRINO nel *Pedagogo* II, 10; S. AMBROGIO nel *Commento al Vangelo di Luca*, c. 44, PL 15, 1632; ORIGENE nelle *Omelie sulla Genesi*, V, 5), ora dal confronto tra il comportamento dell'uomo e quello dell'animale («Persino gli animali sprovvisti di ragione hanno un tempo ben stabilito per la fecondazione. Ma unirsi senza cercare la procreazione è fare ingiuria alla natura: noi dobbiamo invece metterci alla scuola di questa natura e osservare i saggi precetti della sua pedagogia per i tempi opportuni all'unione...». Così scrive CLEMENTE ALESSANDRINO nel *Pedagogo*, II, 10; gli fa eco, tra gli altri, S. AMBROGIO, che cita proprio Seneca, nel *Commento alla lettera agli Efesini*, V, 25). Altre volte invece i Padri ricavano la legge naturale dalla funzione propria di un organo. Così, ad esempio, l'occhio è fatto per vedere; per cui vedere è naturale per l'occhio e, allo stesso modo, la funzione generativa è naturale per gli organi sessuali. In questa prospettiva, che è pur valida, si ha però la tendenza a considerare l'organo in modo isolato dal complesso di tutta la persona. E di conseguenza la legge naturale finisce per identificarsi con la legge fisica e biologica. In ogni caso la legge naturale si manifesta staccata da ciò che è propriamente umano, l'intelligenza e la libertà. Ne guadagnava certo l'oggettività, ma si correva anche il rischio di identificare troppo sbrigativamente con la volontà di Dio le strutture biologiche. Tenendo conto, poi, che queste strutture biologiche sono universali, come la sinderesi, si giunse a poco a poco a formulare la legge naturale come un complesso di precetti molto dettagliati che nessun uomo può ignorare incolpevolmente perché sono riconoscibili sia per via di rivelazione naturale (la propria natura, che rivela la volontà di Dio), sia per via di sinderesi (l'intuizione originaria presente in ogni uomo per ogni singola scelta). Tale sarà la situazione nel secolo XII, all'epoca di S. Tommaso.

Anche l'idea stoica di collegare il diritto naturale ad una originaria ed ipotetica età dell'oro influì sui Padri orientandoli a vedere — in conformità del resto col messaggio della rivelazione — due momenti fondamentali e diversi della condizione umana: lo stato di santità originale prima del peccato e lo stato conseguente al peccato. Fu così che si fece strada, presso i Padri (cfr. ad esempio, S. IRENEO, *Adversus Haereses*, 4, 13-15), la considerazione di un diritto primario e assoluto corrispondente alla natura decaduta. Si riconosce così alla legge naturale una certa storicità, nel senso che le sue esigenze sono storicamente condizionate dai diversi stadi della storia della salvezza. Questa sensibilità storica dei Padri nasceva senza dubbio dal loro contatto vivo con la Bibbia, la quale considera l'uomo non in una prospettiva filosofica per definire chi è l'uomo, ma in una prospettiva storica per descriverne la salvezza. E la salvezza dell'uomo contemplava chiaramente due fasi: quella edenica e quella successiva al peccato. Questa era, in un certo modo, una salvezza recuperata. Da qui, la propensione dei Padri a considerare come diritto naturale in senso vero e proprio quello corrispondente all'ideale dell'uomo prima della caduta. Il diritto naturale

secondario era invece un adattamento, in clima di peccato, del diritto naturale primario, il quale esprimeva la vera identità dell'uomo immagine di Dio. Poiché tale immagine, deturpata dal peccato, Dio la volle ristabilita attraverso la salvezza portata da Cristo, era logico pensare che il diritto naturale dovesse corrispondere, tutto sommato, all'ideale evangelico. E così GRAZIANO, fedele testimone della tradizione, poteva definire il diritto naturale: «Id quod in Lege et Evangelio continetur» (*Decretum* 1, 1). Inclinavano, del resto, a questa conclusione, le stesse affermazioni evangeliche che presentavano Gesù Cristo come colui che riportava l'ideale matrimoniale alla sua vera condizione d'origine (Mt 19, 3-8).

2/ S. Tommaso

Con S. Tommaso la riflessione sulla legge naturale entra in una fase nuova, determinata sia dall'influsso del pensiero di Aristotele e dei grandi giuristi romani dell'epoca imperiale, sia dal bisogno di precisare il concetto di legge naturale, che la tradizione presentava come fortemente oggettivizzato e identificantesi con il vangelo.

Il punto di partenza per quest'opera di rinnovamento, S. Tommaso lo trova nel fatto che ogni legge è una partecipazione della legge eterna di Dio. Questa partecipazione però avviene in modi diversi; per gli esseri irrazionali tramite la loro natura che li inclina istintivamente verso il fine; per l'uomo attraverso la ragione che lo guida a conoscere il bene e a volerlo. In tal modo S. Tommaso metteva in evidenza la razionalità come elemento specifico della legge naturale umana, che può essere definita: «la partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole» (I-II, 91, 2).

Questa creatura ragionevole, che è l'uomo, ha però come caratteristica sua propria di partecipare simultaneamente al mondo della materia e al mondo dello spirito. Da una parte, allora, come ogni vivente, l'uomo ha delle tendenze, delle inclinazioni che esprimono la sua ricerca di pienezza, di sviluppo; dall'altra, in quanto intelligente, egli è guida di queste tendenze verso un raggiungimento personale della sua pienezza. E' in qualche modo provvidenza di se stesso (I-II, 91, 2). L'insieme delle tendenze dell'uomo in quanto vivente è chiamato da S. Tommaso *diritto naturale*: è qualche cosa di oggettivo, la materia su cui la libera decisione dell'uomo si esprime per realizzare se stesso. La regolazione razionale e normativa di queste tendenze è la *legge naturale*. La legge naturale è dunque la forma, la «ratio iuris» del diritto naturale che è la sua materia (cfr. II-II, 57, 1, ad 3). Spesso però S. Tommaso usa indifferentemente i due termini.

Da questa concezione della legge naturale, derivano alcune conseguenze. Anzitutto il superamento della visione storica che di essa avevano i Padri della chiesa. S. Tommaso infatti — come Aristotele — collega la legge naturale ad un fondamento metafisico: la natura dell'uomo. In tal modo la legge naturale non solo acquista un carattere di profanità (nel senso che la si considera indipendentemente dalla storia della salvezza), ma acquista pure un vero carattere di universalità (nel senso che conviene ad ogni uomo in forza della sua natura, sia prima o dopo il peccato, sia pagano o cristiano). Ciò permette di capire come per S. Tommaso la legge naturale si esprime con pochi precetti determinati, mentre rappresenta invece delle indicazioni formali riguardanti tutte le azioni concrete in quanto tutte devono essere conformi alla razionalità dell'uomo.

E si viene così a fermare l'attenzione su una seconda conseguenza: l'estensione della legge naturale. Quali sono i precetti di legge naturale? La risposta di S. Tommaso contempla, a questo proposito, la famosa distinzione tra precetti primari e precetti secondari. La distinzione non era del tutto nuova. Rufino, uno dei primi commentatori del *Decreto* di Graziano, aveva già distinto nel diritto naturale i precetti in senso stretto (*mandata et prohibitiones*) e le indicazioni, riguardanti ciò che è conveniente (*demonstrationes*).

S. Tommaso a sua volta, formula i precetti primari della legge naturale mediante un principio generalissimo: «bisogna fare il bene ed evitare il male» (I-II, 94, 2), o, che è lo stesso, «bisogna agire secondo ragione» (I-II, 94, 3). Tale principio occupa sul piano pratico lo stesso valore che occupa il principio di non contraddizione sul piano teorico.

Immediatamente collegate con questo principio ci sono alcune specificazioni del medesimo che si ricavano dalle inclinazioni naturali esistenti nell'uomo in ordine al bene che deve compiere. Tali inclinazioni sono: quella all'autoconservazione, che l'uomo condivide con ogni realtà; quella alla unione coniugale e alla procreazione dei figli, che l'uomo condivide con gli animali; quella a conoscere la verità su Dio e a vivere socialmente, che è propria ed esclusiva dell'uomo.

I precetti secondari sono variamente indicati

da S. Tommaso. Essi riguardano: o comportamenti che non sono rigorosamente obbligatori: per esempio la proibizione della poligamia (in *IV Sent.*, 33, 1, 2); o conclusioni che non sono immediatamente dedotte dai primi principi: per esempio la proibizione del furto, che deriva dai precetti primari attraverso il principio generale che non si può recare danno al prossimo (in *V Ethic.*, lect. 12; I-II, 94, 6); o indicazioni che pur procedendo dai primi principi, ammettono delle eccezioni: per esempio, l'obbligo di restituire al proprietario ciò che egli mi ha dato in deposito. Il che è perfettamente secondo ragione, a meno che il proprietario voglia servirsi male di ciò che gli rendo, come nel caso che si servisse della spada, che mi ha lasciato in consegna, per uccidere. In tal caso è piuttosto secondo ragione non restituire il deposito (in *III Sent.*, 37, 1, 3: I-II, 94, 4).
Ma qui siamo già nel campo dei precetti operativi che possono essere ulteriormente specificati in ordine alle singole azioni contingenti. Questi precetti possono essere detti di legge naturale solo perché riducibili di volta in volta alla ragione che li enuclea e li giustifica. Per cui da questo punto di vista, la legge naturale non è «l'elenco di precetti dedotti infallibilmente e inevitabilmente una volta per tutte e per tutti gli uomini, ma è piuttosto la capacità di trovare il precetto operativo concreto che meglio realizzi i valori espressi dai precetti generali. La legge naturale è un "lumen insitum" nell'uomo, fino ad identificarsi con la sua ragione stessa; è la "partecipatio Legis Aeternae in creatura rationali". Caratteristica dunque della legge naturale è proprio quella di non essere positiva, cioè non scritta né scrivibile una volta per tutte» (E. CHIAVACCI, *Legge naturale*, in: DETM 1973, 486).
La terza conseguenza derivante dal concetto tomista di legge naturale, già adombrata in qualche modo in queste ultime osservazioni, riguarda la immutabilità della legge naturale. Se di immutabilità si può parlare, essa si limita al principio generalissimo «bisogna fare il bene» e ai principi che ad esso immediatamente si ricollegano. Per i precetti secondari e quelli attinenti alle azioni concrete, la legge naturale è mutevole. Ciò non impedisce tuttavia di riconoscere che, anche per questi precetti, le esigenze della legge naturale siano giuste nella maggior parte dei casi. Come, per esempio, è giusto restituire il deposito al proprietario, a meno che eccezionalmente costui intenda servirsene male (I-II, 94, 5). Le ragioni con cui S. Tommaso spiega la mutabilità della legge naturale sono due. Una di ordine metafisico: la natura umana è mutevole, e quindi ciò che è naturale all'uomo può subire delle eccezioni (II-II, 57, 2, adl). L'altra ragione è di ordine più immediato: quanto più i precetti operativi si allontanano dai primi principi, tanto più facilmente si possono trovare diversità di opinioni e possibilità di errore, dovuti sia alla fallibilità della ragione umana, sia alla molteplicità e diversità degli elementi che entrano in gioco (I-II, 94, 4).
In conclusione possiamo rilevare che S. Tommaso concepisce la legge naturale in modo dinamico e personale. La natura umana non contiene delle regole già tutte fatte, ma solo delle tendenze verso un fine proprio. L'uomo si costruisce sviluppando queste tendenze con responsabilità personale. In forza dell'oggettività delle inclinazioni della natura umana è superato il pericolo del soggettivismo morale; senza peraltro fare della legge naturale un insieme di precetti assoluti e statici formulati una volta per sempre.

3/ L'epoca della scolastica

L'equilibrio operato da S. Tommaso nel prospettare la legge naturale, tra inclinazioni e ragione, viene ben presto infranto dal prevalere di tendenze che portarono ad una concezione oggettivistica e materiale.
Una prima tendenza si fa strada tra i commentatori di S. Tommaso, che non sempre interpretarono con fedeltà il pensiero del maestro. Già il Gaetano, per esempio, ridusse l'idea di natura ad un concetto univoco, togliendo così la caratteristica principale che S. Tommaso aveva avuto cura di mettere in rilievo nella natura dell'uomo. L'aver dimenticato che per la sua dimensione spirituale la natura umana non è totalmente classificabile, ma è creativa, ha fatto scivolare fatalmente la scuola tomista verso un concetto di legge naturale statico ed assoluto. Così si considerarono anche le deduzioni più remote dai principi primi come obbliganti universalmente e immutabili. In tal modo la legge naturale diveniva un grande armamentario di precetti dedotti dalla natura dell'uomo con la sola forza della ragione, anziché essere la ragione stessa che inclinava di volta in volta secondo le situazioni, a trovare il comportamento adatto, il comportamento cioè secondo ragione. Si ponevano le premesse del giusnaturalismo.
Una seconda tendenza fu quella rappresentata dal volontarismo, soprattutto nella forma

estrema di Occam. Il volontarismo nel concetto di legge accentuava l'elemento della volontà imperante, mettendo in ombra, invece, l'elemento razionale che per S. Tommaso era al primo posto. In altre parole, se volessimo stare alla definizione notissima che S. Tommaso dà della legge, l'elemento principale non era più l'«ordinatio rationis», ma lo «ab eo qui curam communitatis habet promulgata» (I-II, 90, 4). A proposito della legge naturale, svalutato l'aspetto della ragione, si è accentuato quello delle inclinazioni, viste come manifestazione, nelle creature, della volontà di Dio. Così l'elemento generico e di secondo piano (le inclinazioni) prendeva il sopravvento sull'elemento specifico e di primo piano (la ragione). Ciò equivaleva a legare la legge naturale umana prevalentemente alla dimensione corporea dell'uomo, e quindi alle tendenze psicosomatiche e alla biologia.

4/ Il giusnaturalismo

La tendenza, manifestatasi nella scolastica, a dedurre dalla natura dell'uomo tutto il complesso dei precetti operativi, costituisce il terreno da cui prende l'avvio la scuola giusnaturalistica. Essa rappresenta il massimo sviluppo, in direzione razionalistica, della legge naturale. In realtà l'obiettivo del giusnaturalismo era la fondazione dell'ordine morale, prescindendo completamente dalla religione, «etiamsi daremus Deum non esse» (H. GROTIUS, *De iure belli et pacis*, Proleg. 11). Questo obiettivo trovava la sua giustificazione in due esigenze di quel momento. La prima si ricollega alle guerre di religione che venivano a giustificare ogni violenza in nome di Dio. Non era possibile trovare un fondamento alla convivenza pacifica che prescindesse dalle convinzioni religiose, le quali erano piuttosto causa di divisione e di guerra? La risposta affermativa indicava nel diritto naturale questo fondamento. La seconda esigenza era già stata sentita in precedenza quando l'incontro con popolazioni non cristiane (fossero i Turchi dell'Europa o i nuovi popoli dell'America) richiedeva di instaurare i rapporti su una base comune, che non poteva essere se non quella della natura umana. Si arrivava pertanto, anche per questa strada, al diritto naturale. E così, da Grozio a Kant, attraverso Pufendorf, Descartes, Leibniz viene elaborandosi l'idea di un diritto naturale assoluto, universale, immutabile perché espressione dell'essenza metafisica dell'uomo. La scuola giusnaturalista si rivelò particolarmente sensibile ad una preoccupazione: quella di giustificare le molteplici istituzioni politiche e sociali sulla base del diritto naturale. In tal modo però andava incontro a vari pericoli. Anzitutto quello di lasciare in secondo piano la dimensione personale del diritto naturale, e di conseguenza la legge naturale, che aveva sempre avuto la funzione di appello di fronte alle leggi positive, assumeva piuttosto il ruolo di giustificazione delle medesime. Il secondo pericolo, strettamente connesso, fu di assolutizzare forme e istituzioni che erano solo il frutto di una situazione contingente (per esempio l'assolutismo politico dei secoli XVII-XVIII e le istituzioni dell'*Ancien Régime*). Un terzo pericolo che il giusnaturalismo non seppe evitare, fu quello di staccarsi da ogni contatto con le scienze positive e sociologiche che andavano aprendo nuove conoscenze alla civiltà futura. Il diritto naturale si trovò pertanto definitivamente compromesso perché nella forma della scuola giusnaturalista trovò delle contestazioni ad ogni scoperta scientifica ed etnologica.

E' proprio nei confronti del concetto di legge naturale quale è venuto cristallizzandosi dopo S. Tommaso e soprattutto nell'ambito della scuola giusnaturalista — una legge naturale fortemente oggettivizzata, prevalentemente connessa con le strutture biologiche, fondata sull'essenza metafisica dell'uomo e ordinata primariamente ad una giustificazione delle istituzioni politiche e sociali — che si levano oggi le principali obiezioni e si propone un necessario rinnovamento.

III/ LA LEGGE NATURALE NELLA CONCEZIONE PERSONALISTICA

Percorrendo le tappe della storia del concetto di legge naturale, si è potuto constatare come di volta in volta i problemi più assillanti determinavano anche lo schema filosofico all'interno del quale si elaborava la legge naturale. Lo stesso vale per noi. Non solo gli interrogativi esposti all'inizio a proposito della legge naturale, ma in senso più ampio il problema antropologico, come problema centrale del nostro tempo, determina per noi il campo entro cui viene a collocarsi la nostra riflessione sulla legge naturale. Si tratta infatti di individuare le note caratteristiche e fondamentali del comportamento umano — ché questo si intende per legge naturale umana — e pertanto non si può ignorare il problema di fondo: chi è l'uomo?

In tal modo anche la elaborazione della legge naturale trova la sua collocazione più giusta, anzi l'unica collocazione che possa dirsi giusta: quella antropologica.

Ebbene, l'uomo si presenta ad ogni riflessione come una realtà composita: egli infatti partecipa simultaneamente di una dimensione corporea e di una dimensione spirituale. L'unità di queste due dimensioni permette all'uomo di porsi di fronte alla realtà materiale con una propria caratteristica individuale: quella di essere persona. Dire persona significa che l'uomo è centro che unifica le molteplici esperienze con intelligenza, è principio libero di azione, è capace di decisione e di responsabilità perché sa misurare il suo rapporto con le altre realtà e sa orientarlo in un modo piuttosto che in un altro. La sua natura pertanto è definita da un elemento che non è statico, non è classificabile una volta per sempre. E' la natura di un essere che non è «fatto» definitivamente, ma che «si fa» continuamente. E pur tuttavia questo «farsi» ha un punto di partenza che per l'uomo è un «dato» puro e semplice, è cioè qualcosa nei confronti del quale l'uomo non ha il potere di farsi, nei confronti del quale non esercita la sua libertà come causa. La sua esistenza è un «dato» a partire dal quale l'uomo si fa, mettendo in atto la propria intelligenza e la propria libertà, selezionando e valorizzando le proprie esperienze e le proprie relazioni con gli altri. L'uomo è, in altre parole, una creatura.

I due elementi portanti dell'antropologia sono qui: l'uomo è una creatura; nell'ambito delle creature egli si caratterizza per la sua partecipazione alla realtà corporea e alla realtà spirituale, per cui è persona. Conseguentemente anche la legge naturale umana trova in questi due elementi la sua fisionomia e caratterizzazione propria: è anzitutto una legge teonoma ed autonoma perché l'uomo è una creatura, intelligente e libera; in secondo luogo è una legge che esprime esigenze di ordine fisico-spirituale perché l'uomo è corporeo e spirituale.

1/ Teonomia ed autonomia

La *teonomia*, come caratteristica della legge naturale, non connota soltanto la condizione dell'uomo in quanto dipendente da Dio, ma anche la sua condizione vocazionale, in quanto orientato a Dio. La persona infatti è essenzialmente aperta a Dio, per il suo passato e per il suo futuro. Ciò comporta che la legge naturale umana abbia un riferimento necessario a Lui. Questo si intende quando si afferma che l'uomo non si dà la legge, ma la scopre dentro di sé, scritta nel cuore (*Gaudium et spes*, 16). Dio ne è l'autore; in quanto è il creatore dell'uomo. L'uomo però, che è creato con la capacità di conoscere se stesso, gode anche della libertà di orientarsi in conformità a ciò che è per divenire ciò che deve essere. Il suo fine non può essere in rapporto con la sua natura. Sicché la legge naturale si rivela teonoma anche all'interno della stessa libertà. Ecco perché qualora si pretendesse definire la legge naturale solo in rapporto a ciò che l'uomo è, e non anche in rapporto a ciò che deve diventare, si approderebbe fatalmente ad un concetto di legge naturale statico e fissista. Cioè, tutto sommato, ad un concetto di legge naturale che non è a misura d'uomo. È all'interno di questa concezione riduttiva che nasce facilmente l'errore di contrabbandare come volontà di Dio le strutture e i meccanismi della biologia. Senza accorgersi, magari, che in tal modo né si salva l'uomo né si onora Dio. Ciò non significa che le strutture umane legate alla corporeità non abbiano significato e rilevanza in ordine a definire la legge naturale; significa solo che non possono essere considerate separatamente dalla libertà. Ma di questo problema ci interesseremo poco più avanti.

L'autonomia è la caratteristica della legge naturale dell'uomo in quanto egli è libero. Non è in contraddizione con la teonomia perché la libertà dell'uomo, essendo creato, non può essere ovviamente assoluta, non può prescindere cioè da Dio. L'autonomia pertanto si inscrive nella teonomia. Questa non distrugge quella; piuttosto la garantisce contro il pericolo dell'arbitrarietà e del sopruso che è poi il pericolo dell'autodistruzione. Se l'uomo pertanto non vuole autodistruggersi deve riconoscere un orientamento alla sua autonomia. Anzi, in tanto ha senso parlare di *legge* naturale, in quanto l'autonomia dell'uomo ha un limite. Se non ne avesse alcuno, né come punto di partenza, né come punto di arrivo, non ci sarebbe nessuna legge, perché non esisterebbe nessun obbligo. Giustamente dunque osserva Joseph Fuchs che la legge naturale è «en même temps authentiquement théonome et relativement authonome» (J. FUCHS, *Le droit naturel*, Tournai 1960, p. 69). L'autonomia della legge naturale richiama altre caratteristiche.

Anzitutto quella dell'interiorità. La legge naturale è interiore. Essa emerge dall'interno dell'uomo come indicazione secondo cui si muove la sua libertà. Ecco perché in un certo senso la legge naturale è creazione dell'uomo, ed in ciò

appunto è totalmente diversa dalla legge naturale del cosmo. Non può essere allora un metodo legittimo, per individuare le esigenze della legge naturale umana, il ricorso al confronto con quanto avviene negli stadi inferiori della vita; ricorso che abbiamo visto usato spesso dai Padri — ma anche dopo di loro nell'età scientifica dell'empirismo e dell'illuminismo — all'interno di una precisa cultura che andava alla ricerca di una natura non toccata dal peccato. Neppure può essere accettabile rappresentarsi la legge naturale come una specie di dato prefabbricato, al quale l'uomo dovrebbe soltanto sottostare passivamente. L'intelligenza e la libertà dell'uomo giocano una parte attiva e «creativa» nella elaborazione della legge naturale. Essa si manifesta nella decisione che di volta in volta l'uomo prende per agire conformemente a se stesso, alla sua ragione. Da questo punto di vista — è una seconda caratteristica — la legge naturale tende ad assimilarsi al giudizio di coscienza retta. Si parla di coscienza retta quando il suo giudizio non corrisponde soltanto alla certezza soggettiva che un determinato comportamento è quello giusto in questa particolare situazione, ma corrisponde anche alla realtà della situazione in tutte le sue varie componenti, che vengono ad influire sulla scelta morale. La esigenza presente nell'uomo di agire secondo ragione (legge naturale) emerge dalla consapevolezza dell'uomo stesso che ne avverte l'imperativo obbligante (giudizio di coscienza). E' possibile però che l'esigenza di agire secondo ragione non trovi sbocco nel giudizio di coscienza per il semplice fatto che questo — consapevolmente o meno — trascura qualche elemento della situazione. E' il caso del giudizio di coscienza erroneo. E' chiaro allora che legge naturale e coscienza non coincidono, anche se sono strettamente connesse tra loro. Del resto come affermare la possibilità di correggere il giudizio di coscienza erroneo se non perché la coscienza confrontandosi con le esigenze reali della situazione scopre l'inadeguatezza del suo giudizio? Ma l'inadeguatezza traspare proprio dal confronto tra il giudizio di coscienza soggettivo e la legge naturale.

A questo punto si fa strada una terza caratteristica della legge naturale connessa con l'autonomia. La persona si accorge che il suo giudizio di coscienza non adegua la realtà attraverso il confronto con altre persone, con altre opinioni. Ciò induce a riconoscere che la legge naturale umana è un fatto che ha attinenza con il sociale. Né potrebbe essere diversamente, dal momento che la persona è aperta non solo a Dio, ma anche agli altri. Affermare che l'uomo è per natura socievole non significa solo riconoscere che la natura stessa inclina l'uomo al rapporto sociale, ma significa anche che all'interno di esso scopre la propria identità e le esigenze native del proprio essere, cioè la legge naturale. Senza voler, con questo, spingere le cose fino all'eccesso di dire che un uomo del tutto segregato dagli altri non sia in grado di scoprire e di maturare alcune esigenze naturali, come quella dell'autoconservazione, per esempio. Certamente un tale uomo avrebbe una conoscenza ben ridotta e imperfetta della legge naturale, e non potrebbe realizzarsi pienamente.

2/ La legge naturale: legge di uno spirito incarnato

L'uomo — si è detto — è un'unità risultante da due componenti: corporea e spirituale. La sua legge naturale pertanto non può non riferirsi all'una e all'altra. Ma lungo il corso della storia s'è visto che più di una volta si cadde nel pericolo di considerare la legge naturale in termini prevalentemente biologici. Ed è, questa, una delle riserve più frequenti e più decise anche oggi a proposito del concetto di legge naturale. Basti pensare alle vivaci polemiche sorte dopo l'*Humanae vitae*.

Il nostro intento, a questo riguardo, si limita a mettere in luce il significato e la rilevanza del biologico nella legge naturale, all'interno di una concezione della medesima, che vede nella persona e nella sua componente razionale l'elemento-base-qualificante.

Stante l'unità del composto umano, bisogna dire anzitutto che le leggi fisio-biologiche fanno parte della persona umana, nel senso che ne condividono la caratteristica «personale». Nell'uomo, tutto — anche i processi biologici — è personale. Così anche il suo corpo non può essere considerato puramente oggetto (come una materia qualsiasi che egli maneggia); è soggetto. Mentre segna il limite allo spirito, ne partecipa la libertà creativa. Ecco perché la legge naturale umana non si identifica con la legge biologica, anche se da questa non può prescindere. La legge dei processi biologici è un dato di fatto che l'uomo scopre. Non si tratta di adeguarsi passivamente ad essa; si tratta di interpretarla investendosene attivamente, rispettandone il significato e nello stesso tempo inserendola nella visione completa dell'uomo e quindi della sua libertà, perché Dio creando l'uomo a sua immagine ha voluto

che fosse in qualche modo provvidenza di se stesso (I-II, 91, 2).
Si fa strada, allora, un secondo rilievo: il rapporto corporeità-spirito non va impostato tanto nel vedere dove finisce l'una e incomincia l'altro, quanto piuttosto nel vedere il modo con cui si permeano a vicenda. Da questo punto di vista la corporeità indica il limite e la condizione propria della persona umana: essa è il segno della contingenza e quindi della fragilità dell'uomo. Lo spirito, d'altro canto, scopre il significato delle funzioni biologiche e le mette in atto secondo la dinamica della persona, che è l'amore nella libertà. «Legge naturale e logica dell'amore, non costituendo dunque che un unica cosa, emergono di nuovo alla coscienza umana. Allora appare anche l'importanza del ruolo umanamente significante delle strutture biologiche dell'uomo» (G. MARTELET, *L'esistenza umana e l'amore*, Assisi 1970, p. 98).
Cioè nella funzione biologica è intrinsecamente presente un significato che l'uomo scopre e che deve liberamente realizzare. Così, ad esempio, nell'atto sessuale (che è un processo biologico) è intrinsecamente presente un significato unitivo e un significato procreativo. L'uomo, riconoscendoli, li assume responsabilmente e stabilisce in tal modo il rapporto tra ciò che il processo biologico è *e* ciò che deve essere in ordine ad una vera e piena realizzazione coniugale della persona umana. La legge naturale costituisce appunto la mediazione tra il piano dell'essere (processo biologico) e il piano del dover essere (realizzazione personale). Infine, una terza considerazione a proposito dell'incidenza della corporeità sulla legge naturale umana. Siamo abituati dalla filosofia tomista a considerare la materia come principio di individuazione. L'individualità della persona non è semplicemente un fatto di distinzione numerica dalle altre persone, ma è anche originalità, o, come si usa dire oggi, irripetibilità nei confronti delle altre persone. Cioè l'uomo è sempre un «unico», e questo proprio perché, essendo libero, utilizza le sue esperienze e costruisce la sua storia ed elabora i suoi progetti a «proprio» modo. Sul piano della legge naturale ciò comporta che appaia come sempre meno soddisfacente un concetto di legge naturale talmente universale da essere generico; tale concetto, che pure corrisponde alla legge naturale, deve essere completato e arricchito con le specificazioni, anche contingenti, che la realtà della persona manifesta come veramente necessarie per la realizzazione di se stessa nelle varie situazioni. Si determina così, nel contenuto della legge naturale, non solo un insieme di doveri o di principi universalmente validi (ciò che è stata la preoccupazione prevalente del passato), ma anche un insieme di doveri del tutto particolari, come particolare è la persona e la natura che la costituisce. Si ricupera in tal modo il concetto, prettamente tomistico, di legge naturale come capacità dell'uomo di formulare ogni volta il precetto operativo corrispondente alle esigenze della natura, senza la pretesa assurda di definire una volta per tutte i singoli precetti della legge naturale.

IV/ LA LEGGE NATURALE TRA METAFISICA, STORICITÀ E CULTURA

1/ Legge naturale e cultura

Se la riflessione sulla legge naturale trova il suo ambiente nativo nella comprensione che l'uomo ha di se stesso e del suo rapporto con gli altri e con il mondo, poiché tale comprensione non è nient'altro che la cultura, allora si deve ovviamente concludere che la riflessione sulla legge naturale è in stretta dipendenza dalla cultura.
La cosa è più che evidente. Basti pensare, a modo di esempio, ad alcuni fatti. Nella nostra cultura a sfondo personalistico il rapporto sessuale ha il valore di un segno che esprime la totale e definitiva comunione di vita tra l'uomo e la donna. Di conseguenza i rapporti prematrimoniali sono ritenuti un comportamento deviante che non corrisponde alla autentica realizzazione della persona nello stadio prematrimoniale. Quindi sono un comportamento non ragionevole, non conforme alla natura dell'uomo. Nella cultura di determinati popoli primitivi, dove il rapporto sessuale è considerato in ordine alla fecondità e la famiglia è prima di tutto per la riproduzione, i rapporti prematrimoniali sono ritenuti un rapporto non solo corretto, ma saggio e doveroso per non incorrere nel rischio di frustrare il significato naturale della sessualità e del matrimonio.
Altri esempi riguardano invece culture che si sviluppano non sotto latitudini diverse, ma alla stessa latitudine in tempi diversi. Pensiamo in questo caso a fenomeni europei quali l'evoluzione delle forme di governo (dalle monarchie assolute alla democrazia), l'emancipazione della donna (da una posizione domestica ad una posizione politica), l'affermazione della libertà

religiosa (dalla intolleranza al pluralismo): fenomeni tutti giustificati con il ricorso alla legge naturale. Sulla legge naturale dunque è innegabile l'influsso della cultura. Il fatto si spiega benissimo perché tanto l'una quanto l'altra hanno la comune radice nella razionalità dell'uomo. Donde una interdipendenza tra cultura e legge naturale. Perché se da una parte quella influisce su questa, determinandone la formulazione e i contenuti, dall'altra parte questa influisce su quella ponendosi nei suoi confronti in prospettiva critica e promozionale. Si vuol dire, con ciò, che l'uomo ha la possibilità — che si manifesta di pari passo con l'approfondirsi della sua autocomprensione — di giudicare se una determinata cultura, o un particolare aspetto di essa, sia valida o meno. In altre parole, l'uomo pur essendo per natura soggetto all'influsso condizionante della cultura, in forza della sua ragione — per natura quindi — mantiene una nativa capacità di autonomia nei confronti di essa in modo da poterla giudicare e modificare.

Resta superato, in tal modo, il pericolo di relativizzare completamente la legge naturale alla cultura. Del resto se si è passati da una forma culturale ad un'altra, non è perché l'uomo, conoscendo meglio se stesso, ha scoperto che quanto fino a ieri appariva conforme alla sua natura oggi si mostrava inadeguato e superabile? In altre parole, l'uomo, con la sua ragione, si è posto in posizione critica nei confronti di una cultura, promuovendone la revisione. E per di più ha compiuto questa revisione nell'ambito di una cultura che per sé non favoriva l'emergere di quei valori che l'uomo veniva scoprendo.

Voglio dire che in una cultura che, per esempio, ammette la schiavitù, e quindi di per sé non è favorevole al riconoscimento dell'eguaglianza di tutti gli uomini, l'uomo è venuto scoprendo tale eguaglianza. Evidentemente la scoperta non è solo un fatto razionale; è un avvenimento molto complesso in cui, accanto alla riflessione, intervengono molti altri fattori umani, storici, politici. Tutti quei fattori, insomma, che nel loro insieme costituiscono il fenomeno multiforme della cultura. Il che mi pare una prova inequivocabile dell'autonomia della ragione nei confronti della civiltà. Però nello stesso tempo appare che la ragione solo lentamente si è posta in atteggiamento critico contro un determinato fatto culturale e dopo che per molto tempo lo aveva accettato pacificamente. E ciò propone — in maniera, mi sembra, ugualmente inequivocabile — il fatto della storicità dell'uomo e perciò della legge naturale. Una cultura si evolve gradualmente in rapporto alla progressiva autocomprensione dell'uomo.

2/ Legge naturale e storicità

Il fatto che l'autocomprensione dell'uomo sia progressiva, rimanda per ciò stesso alla sua storicità. Non c'è progresso dove non c'è storia. Dio è eterno, ed è perfetto assolutamente. L'uomo, che non è perfetto, conosce il progresso e la sua esistenza è scandita dal tempo. E' un essere storico. Questa affermazione non significa tanto che l'uomo è avvolto dalla storia, come se fosse un oggetto statico attorno al quale scorre il tempo, quanto piuttosto che l'uomo è fatto di storia. La storicità entra a definire l'uomo come elemento necessariamente connesso con la sua condizione creaturale. Riferendoci all'uomo in quanto creatura, già si è detto, che tale condizione si definisce in base a due coordinate: l'uomo è un «dato» (come creatura non può che «riceversi» dal Creatore), cui è inerente la capacità di «farsi». Non è un «dato» totalmente e definitivamente fissato. Egli diviene, con coscienza e in libertà perché è intelligente.

La storicità si inscrive proprio in questo rapporto tra ciò che l'uomo è e ciò che diviene; anzi, diciamo, e ciò che *deve* divenire, perché il suo divenire, per quanto cresca all'ombra della libertà, non può mai porsi in contraddizione con ciò che è. In questo senso il rapporto tra l'essere e il divenire si esplica in termini di *legge*. Non si potrebbe parlare di legge se non ci fosse un divenire; ma neppure si potrebbe parlare di legge se questo divenire non corrispondesse ad una necessità morale. In altre parole, il divenire su cui si fonda la legge, non è il puro e semplice accadimento, ma è il divenire *doveroso*, cioè è quel divenire di cui si può affermare che è sotto il segno di una necessità morale. Questa dimensione di «dovere» dipende dal fatto che il divenire non può essere in contraddizione con l'essere, pena l'autodistruzione. Per cui nella definizione di legge naturale entrano, come termini ugualmente necessari, il riferimento alla natura metafisica dell'uomo e il riferimento alla storicità. Pertanto, l'espressione: ciò che l'uomo *deve divenire*, indica ad un tempo la fedeltà alla natura metafisica dell'uomo e la fedeltà alla condizione spazio-temporale, perciò particolare e mutevole, in cui si muove la sua libertà.

Ecco perché un concetto di legge naturale umana che si riferisse solo alla considerazione

metafisica della natura dell'uomo — una legge fatta di poche indicazioni universali e immutabili — sarebbe inadeguato; come, d'altra parte, sarebbe inadeguato ugualmente un concetto di legge naturale umana che guardasse solo alle situazioni mutevoli in cui l'individuo viene a trovarsi di volta in volta. Non esiste infatti né l'essere statico, né il divenire senza l'essere (il soggetto) che diviene. Anche da questo punto di vista riemergono e trovano conferma le due caratteristiche della legge naturale umana, di cui si è già parlato: l'autonomia e la teonomia. Se si guarda all'uomo che, nel divenire, trova le scelte adatte per ogni situazione in fedeltà a se stesso, appare chiara l'autonomia della legge naturale. Se si guarda all'uomo che nel trovare le sue scelte non può prescindere da ciò che è, in quanto «dato» nel gesto creatore di Dio, allora appare chiara la teonomia. Ma appare ugualmente evidente che questa è difesa e garanzia di quella. «La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce» (*Gaudium et spes*, 36).

La legge naturale, come espressione del rapporto tra ciò che l'uomo è e ciò che l'uomo diviene, non riguarda solo l'individuo preso singolarmente; riguarda anche l'insieme degli uomini, l'umanità. C'è una analogia tra la storia dell'individuo e la storia dell'umanità; tra l'ontogenesi e la filogenesi, direbbe Teilhard de Chardin. Anche l'umanità, nel suo complesso, è in divenire: cresce infatti nella autocomprensione valorizzando le esperienze del passato e le comunicazioni interumane del presente. Il processo di coscientizzazione del singolo influisce sul processo di coscientizzazione dell'umanità, e viceversa. La legge naturale pertanto riflette non solo lo stadio dell'autocomprensione del singolo, ma anche lo stadio dell'autocomprensione dell'umanità all'interno della quale vive il singolo. Sicché la storicità della legge naturale esprime il divenire dell'uomo nel divenire dell'umanità.

Il divenire dell'umanità non riguarda certo la natura metafisica dell'uomo (l'uomo è e rimane sempre unità di spirito e di materia, o, se si vuole usare l'espressione classica, rimane sempre animale ragionevole), ma l'autocomprensione e conseguentemente la strutturazione dei rapporti interumani. Si riaffaccia a questo punto il discorso della cultura, o meglio delle culture, che sono l'espressione della storicità dell'uomo a livello sociale. Anche per la cultura vale però ciò che si diceva della storicità: essa ha un punto di riferimento, che è l'uomo nel suo essere dato come creatura. Ma anche di questo si è già parlato.

Giova piuttosto qui evidenziare una conseguenza: la legge naturale, proprio perché legata alla storicità dell'uomo e al divenire dell'umanità, deve formularsi non solo in rapporto al passato (il permanere della natura metafisica dell'uomo) ma anche in rapporto al futuro (il divenire continuo nella libertà). Se l'uomo è proteso in avanti, se tutta l'umanità è trascinata nella corrente che la sospinge liberamente e fatalmente verso l'avvenire, l'imperativo morale non si formulerà più tanto guardando a quello che si è o al punto in cui si è, ma guardando piuttosto a quello che si deve diventare o al punto in cui si deve arrivare. Allora nella natura umana conta di meno il peso dell'esperienza del passato che non l'appello della libertà ad una presa di posizione per l'avvenire. Bisognerà essere sensibili al movimento della storia perché la decisione responsabile si conformi alle linee di tale movimento.

3/ Legge naturale e visione metafisica dell'uomo

Il rapporto tra la legge naturale umana e la definizione dell'uomo espressa in termini di essenza metafisica (l'uomo è un animale ragionevole) ha già trovato accenno, necessariamente, nelle riflessioni precedenti.

Qui ci limitiamo ad osservare che tra le indicazioni derivanti dalla natura metafisica dell'uomo e quelle derivanti dalla situazione storica, non c'è opposizione ma complementarietà. Le prime segnano «la direzione entro la quale (e non fuori o contro) l'uomo deve cercare la norma oggettiva che lo determina in modo unico e concreto» (E. SCHILLEBEECKX, *L'etica della situazione*, in: *Riscoperta dell'uomo*, IDOC, Documenti nuovi, Verona 1967, p. 179). Le seconde costituiscono la determinazione e l'applicazione delle prime, che l'uomo formula in rapporto alle situazioni concrete. Di fronte a queste le norme generali mantengono tutto il loro valore e il loro potere obbligante; hanno bisogno però di essere integrate dalla forza normativa derivante dagli altri elementi della situazione di fatto.

V/ LA LEGGE NATURALE NELLA STORIA DELLA SALVEZZA SOPRANNATURALE

Finora la nostra riflessione sulla legge naturale è proceduta senza tener conto esplicitamente che l'uomo vive ed opera all'interno di un or-

dine di salvezza soprannaturale. Storicamente infatti non si dà altra salvezza fuori di quella soprannaturale in cui l'uomo è chiamato ad essere figlio di Dio e a vivere definitivamente in comunione con Lui.
Per questa ragione diventa legittimo chiederci anzitutto quale significato rivesta la legge naturale nel contesto salvifico cristiano e in secondo luogo qual è il senso con cui la chiesa e il magistero vi fanno ricorso nel proporre delle norme morali.

1/ Il significato della legge naturale nel contesto cristiano

Questo problema presenta due aspetti: uno epistemologico e riguarda l'apporto che la rivelazione offre in ordine alla conoscenza della legge naturale; l'altro, che si potrebbe chiamare soteriologico, e riguarda il valore salvifico della legge naturale.
A proposito dell'aspetto epistemologico non ci resta che rifarci alle riflessioni precedenti. Si è osservato infatti, più di una volta, che la legge naturale esprime l'autocomprensione dell'uomo e perciò è connessa con il discorso antropologico più vasto. Ora, è fuori dubbio che la rivelazione cristiana ha una propria visione dell'uomo e conseguentemente ha un proprio apporto specifico da dare all'uomo per la sua autocomprensione. Gesù Cristo, infatti, «che è il nuovo Adamo...svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (*Gaudium et spes*, 22). Il mistero dell'uomo si illumina del mistero di Cristo, tanto che non è pensabile un'antropologia se non fondata sulla cristologia. Ad una autocomprensione dell'uomo in chiave cristologica fa riscontro una concezione cristiana della legge naturale. Questa concezione cristiana non si caratterizza propriamente per contenuti diversi, ma per la prospettiva diversa di guardare all'uomo e quindi alle esigenze della sua natura. Il cristiano guarda all'uomo attraverso l'uomo perfetto che è Gesù Cristo, e scopre le esigenze per una piena autorealizzazione dell'uomo. La somma di queste esigenze è l'amore che la parola e l'esempio di Gesù Cristo descrivono, nella sua massima misura, come amore che dà la vita per gli altri. In questo senso, cioè come misura estrema di amore, la legge naturale «cristiana» offre un termine di confronto e uno stimolo ad ogni uomo nell'individuare le esigenze etiche che scaturiscono dalla propria natura. Come si vede, sulla concezione cristiana della legge naturale si ripercuote il problema che investe tutta la morale cristiana: quello della sua specificità, del suo proprium. Con la maggior parte dei moralisti ci sembra di individuare questo proprium nella animazione della fede-carità che pervade e comanda tutte le norme etiche.
A proposito dell'aspetto soteriologico si deve dire che la legge naturale costituisce, per l'uomo non cristiano, il cammino della salvezza soprannaturale. E' il discorso dei cristiani anonimi. Ma donde la legge naturale ricava questa significazione salvifica? Il fatto è che ogni uomo vive in un ordine di salvezza soprannaturale. Chi nasce in questo mondo, nasce in un mondo in cui la grazia di Dio è presente ed operante indistintamente per ogni uomo. Diverso è soltanto il modo con cui ciascuno si incontra con questa grazia. Per il cristiano l'incontro avviene nella comunità visibile della chiesa, in cui rivive l'opera di Gesù Cristo per la forza della Parola e dei sacramenti. Per il non cristiano l'incontro avviene nell'intimo della propria coscienza, del proprio cuore, — direbbe S. Paolo — dove di volta in volta si manifesta la volontà di Dio — i dettami della legge, direbbe ancora S. Paolo —. L'uomo, infatti, che vive onestamente, partecipa in modo reale, anche se incoativo, a quella salvezza che per la grazia di Dio è stata attuata in Gesù Cristo una volta per sempre per tutti gli uomini. Ecco perché la grazia di Cristo non è aliena dalla vita e dalle opere dei non-credenti, allo stesso modo che non lo era dalla vita e dalle opere dei giusti vissuti prima di Gesù Cristo; come del resto fa notare molto bene, tra gli altri, S. AGOSTINO (*De peccatorum meritis et remissione*, PL 44, 116).
A questo punto però nasce un interrogativo, oggi frequente: così descritto il significato della legge naturale nel contesto cristiano, fino a che punto è ancora legittimo il termine di legge naturale? non è per lo meno equivoco, o addirittura falso? Si propone così, da parte di alcuni autori, di abbandonare questa terminologia.
Pur comprendendo tali difficoltà, personalmente preferiamo mantenere il termine per queste due ragioni. Prima di tutto perché l'equivoco nasce piuttosto da una suggestione giusnaturalistica che ci ha abituati a pensare alla legge naturale in riferimento esclusivamente alla natura metafisica dell'uomo, e ad un ipotetico concetto di natura pura. Astraendo dalla storia, per un bisogno di universalità e immutabilità, si finiva per astrarre anche dalla realtà. Ma questo è solo un rivestimento, l'ulti-

mo in ordine di tempo, del concetto di legge naturale. Il quale del resto, in precedenza era passato attraverso altri rivestimenti. Ma non è questa la sorte di ogni concetto e del linguaggio che lo esprime? Quante volte nel corso della storia la stessa parola è servita per esprimere idee diverse! Comunque bisogna anche riconoscere che la continuità del linguaggio ha il suo valore sul piano culturale.
In secondo luogo il termine «naturale» ci sembra, tutto sommato, sufficientemente espressivo, anche e particolarmente nell'attuale discussione sul proprium della morale cristiana. In fondo, con questo termine si intende indicare delle norme etiche che, per quanto nel loro pieno significato e nella loro formulazione possano essere scoperte solo all'interno di una visione di fede, sono però riducibili, come fondamento e come motivazione, alla natura (razionalità) dell'uomo. Di conseguenza costituiscono anche un elemento d'incontro nel dialogo con tutti gli uomini.

2/ La funzione del magistero in ordine alla legge naturale

E' appunto l'impegno a porsi su un piano di dialogo con tutti gli uomini una delle cause del frequente ricorso, negli atti del magistero, alla legge naturale. Senza dilungarci su questioni già ampiamente trattate altrove (se, ad esempio, il magistero della chiesa possa estendersi al campo della legge naturale, se tale magistero possa essere infallibile o meno...), ci limitiamo a cogliere lo stile degli interventi magisteriali nell'ambito della legge naturale. La costituzione *Gaudium et spes* ne offre l'esempio. Lo stile è quello del dialogo e perciò del confronto tra la chiesa e il mondo. La prima regola di questo dialogo è la consapevolezza che la chiesa ha da dare e da ricevere dal mondo. La chiesa offre la sua visione dell'uomo, che si ispira a Gesù Cristo; e riceve l'esperienza e la riflessione che l'uomo viene compiendo all'interno delle diverse culture e di fronte ai molti problemi. «Come è importante per il mondo che esso riconosca la chiesa quale realtà sociale della storia e suo fermento, così pure la chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano» (*Gaudium et spes*, 44). Pertanto la legge naturale di cui la chiesa si fa interprete, non può essere autentica se non nasce dall'ascolto del mondo.
La seconda regola è che il dialogo tra la chiesa e il mondo vede impegnata *tutta* la chiesa, laici e pastori. Se la legge naturale è un fatto di autocomprensione dell'uomo, ogni cristiano che pensa e riflette su se stesso e sul significato della propria vita e attività contribuisce alla scoperta e alla formulazione della legge naturale. I pastori hanno il compito di guidare questa riflessione di ogni credente illuminandola e vagliandola alla luce del *depositum fidei*.
La terza regola è che nel dialogo col mondo la chiesa offre — non impone — una sua visione dell'uomo e della legge naturale che attinge da una luce più elevata; quella della rivelazione. Prospetta in tal modo delle indicazioni etiche che non possono non essere promozionali per l'uomo, nella misura almeno in cui sono fedeli alla parola di Dio. In tal modo anche nel campo della legge naturale la chiesa compie opera di evangelizzazione che si risolve alla fin fine in un'opera di promozione umana.

BIBLIOGRAFIA

1/ Opere di carattere generale

J. FUCHS, *Le droit naturel*, Tournai 1960; B. HAERING, *La morale è per la persona*, Roma 1973; E. HAMEL, *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges 1964; O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Tournai 1954, pp. 173-188; AA.VV., *Dibattito sul diritto naturale*, Brescia 1970; J. DAVID, *Diritto naturale: problemi e chiarimenti*, Roma 1968; AA. VV., *La legge naturale*, Bologna 1970; VS Suppl. 81, 1967; Et 5, 1963; G.B. GUZZETTI, *Riflessioni sulla legge naturale*, in: ScuolC 4, 1969, 282-324; B. SCHÜLLER, *La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?*, in: NRT 88, 1966.

2/ Per la storia della legge naturale

G. AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano*, Roma 1964; J. M. AUBERT, *Loi de Dieu, lois des hommes*, Tournai 1964, pp. 98-116; M. POHLENZ, *La Stoa*, Firenze 1967; O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*, Bruges 1931².

3/ Legge naturale nella Bibbia

PH. DELHAYE, *Permanence du droit naturel*, Louvain 1960, pp. 31-40; C. H. DODD, *Morale de l'Evangile*, Plon 1958, c. V; A. SACCHI, *La legge naturale nella Lettera ai Romani*, in: *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, pp. 375-389.

4/ La legge naturale personale e storica

J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris 1947; M. NEDONCELLE, *Personne humaine et nature*, Paris 1963²; J. DANIELOU, *La morale au service de la personne*, in: Et 5, 1963; I. LOBO, *Verso una morale secondo il senso della storia*, in: Conc

5, 1967; J. JULLIEN, *Nature et culture. Droit naturel ou droit culturel ?*, in: VS Suppl. 19, 1966, 482-502.

5/ *Legge naturale e salvezza soprannaturale*

E. SCHILLEBEECKX, *La legge naturale e l'ordine della salvezza*, in: *Dio e l'uomo*, Roma 1967, pp. 362-393; B. HAERING, *Magistero*, in DETM 1973, 542-553; I. ARDUSSO, *Le funzioni del Magistero. Problemi e orientamenti della teologia contemporanea*, in: AA. VV., *Rivelazione e Morale*, Brescia 1973, pp. 143-172; F. J. LEANHARDT, *Morale naturelle et morale chrétienne*, Ginevra 1946.

LIBERAZIONE

GUIDO GATTI

I/ L'ESPERIENZA STORICA DELLA LIBERAZIONE NELLA TEOLOGIA PIU RECENTE. - II/ LA LIBERAZIONE NELL'AT. - III/ LA LIBERAZIONE NEL NT. - IV/ LIBERAZIONE COME FONDAMENTO SEMANTICO DELLA PAROLA DI DIO. - V/ LIBERAZIONE ED EVANGELIZZAZIONE. - VI/ LA LIBERAZIONE, SETTORE PRIVILEGIATO DELL'IMPEGNO MORALE CRISTIANO. - VII/ LA LIBERAZIONE COME TRASCENDENTALE DELL'IMPEGNO MORALE CRISTIANO.

I/ L'ESPERIENZA STORICA DELLA LIBERAZIONE NELLA TEOLOGIA PIÙ RECENTE

Il termine liberazione, che invano cercheremmo nel classico e pur benemerito DTC, figura tra gli acquisti più recenti della teologia; ma vi svolge ormai un ruolo importante, tale da poter essere considerato una delle parole-chiave della teologia contemporanea.

Il termine fa riferimento a una delle esperienze storiche più significative del nostro tempo: un fatto storico di dimensioni planetarie, complesso ma insieme capace di unificare e integrare nei suoi dinamismi energie e istanze diverse e formidabili in ogni parte del mondo.

È una esperienza di natura ultimamente politica ma insieme anche economica e culturale: è la prassi storico-rivoluzionaria con la quale l'umanità cerca di scuotersi di dosso le molteplici e complesse schiavitù che le impediscono di essere se stessa, di realizzare pienamente tutte le sue possibilità di umanizzazione; è quindi la conquista faticosa e necessariamente conflittuale di una libertà reale e creativa, la libertà di essere se stessi, di essere i protagonisti della propria storia e gli artefici del proprio destino (cfr.: G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1972, pp. 33-34; P. E. BONAVIA RODRIGUEZ, *La prassi nella teologia della liberazione*, Roma 1977, pp. 15-45).

È di natura ultimamente politica perché accompagnata dalla consapevolezza della natura ultimamente politica, cioè sovrasettoriale e globale della schiavitù contro cui si combatte.

È una esperienza nuova e qualitativamente diversa dalle lotte e dal travaglio innominabile che sempre e dappertutto ha accompagnato la storia dell'uomo. Non che l'uomo fosse in passato meno schiavo, meno manipolato e condizionato di oggi; il fatto è che mai egli ha avuto della sua schiavitù ed impotenza una esperienza così acuta e dolorosa; mai ha conosciuto così bene i meccanismi della sua schiavitù. Se in passato era portato a ritenerla qualcosa di fatale e di immodificabile come i cicli della natura e le strutture del cosmo, oggi egli sa che anche nelle sue forme più impersonali essa è sempre oggettivazione delle libere scelte storiche dell'umanità e che quindi è modificabile e superabile attraverso altre libere scelte all'interno di un processo di trasformazione storica in cui egli vede un compito etico e un progetto di salvezza.

In questa esperienza storica così molteplice e unitaria allo stesso tempo la riflessione di fede contemporanea vede (ci riferiamo naturalmente alle elaborazioni più significative e *mediamente recepite* nella comunità di fede. La pluralità di voci, anche notevolmente discordanti, è una caratteristica della attuale *teologia della liberazione*):

a) un fondamento semantico per la comprensione e l'attualizzazione del messaggio di salvezza contenuto nella parola di Dio,

b) qualcosa di cui la parola di Dio illumina il senso e la speranza ultima e che deve perciò essere dimensione costitutiva e argomento privilegiato della evangelizzazione,

c) un settore privilegiato dell'impegno morale del credente, in connessione con il carattere sociale e *pubblico* di questo impegno,

d) una dimensione trascendentale di tutto l'impegno morale cristiano.

Tutto questo ha tanto più senso e valore in quanto il termine, anche se ricuperato solo di recente alla teologia, ha radici profonde nella Bibbia di cui rappresenta uno dei temi più fondamentali e specifici.

II/ LA LIBERAZIONE NELL'AT

Dio si rivela anzitutto promettendo ed attuando una liberazione nel senso anche politico del termine. Il grido del suo popolo, schiavo in Egitto, giunge fino a Lui ed Egli interviene per liberarlo: l'Esodo è l'esperienza fontale di tutta la religione di Israele e di tutta la storia biblica della salvezza.
Guidata dalla promessa di Dio e spinta dall'azione dell'uomo che la parola di Dio produce e rende efficace, la storia della salvezza è così una storia di liberazione. L'azione di Dio orienta e sorregge lo sforzo umano teso verso la libertà.
Ma l'Esodo è solo un inizio e non un punto d'arrivo: l'azione coscientizzatrice e liberatrice di Dio raggiunge sempre nuove e ricorrenti forme di schiavitù e allarga nella coscienza del suo popolo l'orizzonte e il desiderio della libertà. La liberazione dei poveri e degli oppressi è momento centrale della salvezza messianica che contrassegnerà il futuro da Dio progettato e promesso, così come caratterizza la direzione del suo intervento nel presente: per questo egli si chiama il Salvatore: il termine proviene dal diritto familiare ebraico e indica il parente prossimo che per solidarietà si impegna a favore delle vite e della libertà dei familiari schiavi per debiti e li riscatta. La salvezza e la liberazione messianica hanno anch'esse una chiara componente sociale e politica: ma l'analisi profetica dei mali del presente lascia intravvedere dietro le distorsioni strutturali della società una origine più profonda ed universale, alla quale sono collegati, come insegna anche la riflessione teologica compiuta dai redattori dei primi capitoli del Genesi, in modo misterioso tutti i mali dell'esistenza umana e in primo luogo il più grave e misterioso di tutti, cioè la morte. Si tratta di una scelta umana fallimentare, coestesa a tutta la storia e incarnata in tutte le strutture e le culture umane, cui la Bibbia dà il nome di *peccato*. Esso è concepito a volte come orgogliosa autoesaltazione che porta al rifiuto di Dio ed esclude dalla sua salvezza; altre volte come il preferire la schiavitù degli idoli umani alla sua signoria liberatrice; oppure come la chiusura egoistica che oppone i fratelli ai fratelli e consacra il potere dell'uomo sull'uomo. L'uomo vive immerso in questa schiavitù di fondo che è la dimensione segreta di tutte le sue alienazioni.
La parola di Dio che dà all'uomo la coscienza della schiavitù del peccato mobilita le sue energie morali per una *liberazione-conversione*, che inizia da Dio ma passa attraverso la libera collaborazione dell'uomo.
Se resta vero che la sopraffazione, la schiavitù e la morte non finiranno che quando Dio avrà realizzato la Nuova Alleanza e si sarà preparato un popolo nuovo e una nuova creazione assolutamente liberata dal peccato, l'uomo è chiamato fin d'ora ad inserirsi nella logica liberatrice di Dio e ad incamminarsi con il suo impegno morale verso un futuro di libertà.

III/ LA LIBERAZIONE NEL NT

Cristo è l'adempimento delle promesse messianiche di un re liberatore, di un regno di libertà e di pace.
Applicando a sé il vaticinio di Is 61, 1-2, proclamando che il regno di Dio è prima di tutto degli *anawim* e dei *dallim*, annunciando vicino il giorno in cui chi piange sarà consolato, chi è prigioniero sarà liberato, egli assume la dimensione politica del messianismo profetico ma all'interno di un contesto più vasto e profondo in cui la salvezza, lungi dall'esaurirsi riduttivamente nell'orizzonte di un'utopia politica immanente, viene superata e inverata in un progetto trascendente e globale.
La liberazione apportata da Cristo è così la liberazione della verità (Gv 8, 31-32), la liberazione dalla servitù alienante della legge per il servizio dignificante della dedizione filiale (Gal 4, 4-5); essa si attua nel mistero e pone il credente in una condizione che nella sua sostanza è già al di là della schiavitù come della libertà intese nel loro significato empirico: «chi da schiavo è stato chiamato nel Signore è un liberto del Signore, come è schiavo di Cristo chi è stato chiamato da libero. Siete stati riscattati a caro prezzo, non fatevi più dunque schiavi degli uomini» (1 Cor 7, 22-24).
La libertà di Cristo è soprattutto libertà dalla morte e dalla paura della morte che impedisce all'uomo di essere disponibile per una donazione totale nell'amore (Eb 2, 14-15).
La libertà dalla morte è operata al livello profondo e misterioso da cui la morte trae le sue energie distruttive: il livello della potenza del peccato: la libertà dalla morte è il frutto della

liberazione dal peccato che ne è la forza e il pungiglione (1 Cor 15, 56-57).
Gesù è la risurrezione e la vita per coloro che credono in Lui (Gv 11, 25-26); la legge dello spirito della vita in Cristo Gesù li ha liberati dal peccato e dalla morte (Rm 8, 2).
Rifacendosi alla riflessione religiosa dei primi capitoli del Genesi, che vede nel peccato l'origine misteriosa dello scacco del progetto originario di Dio, Paolo fa di Cristo il nuovo e vero Adamo: la solidarietà di vita e di giustizia con Lui supera la solidarietà di peccato e di morte che lega gli uomini al primo Adamo (Rm 5, 12-21).
La liberazione di Cristo è quindi nel suo nucleo più profondo liberazione dal peccato, remissione (*aphesis*), purificazione (*katarismos*), redenzione (*apolytrosis*).
Poiché il peccato è visto nella Bibbia sempre prima di tutto nella sua portata teologale, la liberazione dal peccato è nella sua essenza *riconciliazione con Dio*: 2 Cor 5, 18-19.
È stato il mistero pasquale di Cristo a operare questa riconciliazione (Rm 5, 10); Cristo è quindi l'operatore della nostra riconciliazione, lui è la nostra pace (Col 1, 20).
Riconciliato con Dio, il credente è anche radicalmente riconciliato con se stesso e con i fratelli (Ef 2, 14-16).
Nonostante la definitività della salvezza di Cristo, la tensione dialettica tra attesa e compimento, tra promessa e adempimento, tra liberazione di una possibilità e attuazione piena di essa non finisce con la venuta di Cristo. Entra in una fase nuova e ultima, in cui la speranza possiede nel Risorto e nello Spirito l'anticipazione e la garanzia dell'adempimento, ma non esaurisce il suo carattere di tensione verso il futuro.
La liberazione cristiana ha il suo *già*, ma anche il suo *non-ancora*: è già una realtà nel mistero ma insieme è ancora un impegno che pervade tutta la vita del credente: essa gli sta davanti come una possibilità e una responsabilità, lo provoca a una scelta (Rm 6, 16-23).
«È per vivere questa libertà che Cristo ci ha liberati. State dunque ben saldi e non vi lasciate imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (Gal 5, 1).
La comunità dei credenti, che è stata testimone del mistero pasquale di Cristo, che ha raccolto nella fede il suo annuncio e il suo appello, vive ora la liberazione di Cristo non come possesso appagante e luminoso ma come programma d'azione, come mistero in atto, come energia rinnovatrice del mondo.

IV/ LIBERAZIONE COME FONDAMENTO SEMANTICO DELLA PAROLA DI DIO

Dio non può parlare all'uomo senza pensare i pensieri dell'uomo, senza utilizzare il linguaggio umano. E questo linguaggio, anche se usato da Dio per parlarci di realtà che trascendono il versante puramente umano della storia, non diventa significativo per l'uomo che nella misura in cui fa riferimento alle sue esperienze e quindi alla sua storia.
La storia umana con tutto il suo travaglio e in tutte le sue dimensioni può diventare così luogo e categoria di comprensione della parola di Dio. Dio del resto si rivela inserendosi nella storia con la sua azione di salvezza, diventando della storia un protagonista (se pure non in antagonismo con l'uomo). La parola di Dio illumina la storia dell'uomo, la sua azione la orienta e ne fa la realizzazione di un progetto di salvezza. È quindi solo a partire dalle esperienze storiche dell'uomo e in riferimento ad esse che la parola di Dio diventa per l'uomo significativa e salvifica.
Naturalmente non tutte le esperienze umane sono ugualmente atte a diventare *precomprensione* e realizzazione della parola di Dio; ma questo solo perché non tutte sono ugualmente decisive per la autorealizzazione storica dell'uomo, non tutte hanno lo stesso peso di costruttività (o di distruttività) umana.
La liberazione è ritenuta oggi nella comunità di fede una delle esperienze più coinvolgenti e decisive per l'uomo e quindi una delle categorie più significative (anche se non l'unica) per la comprensione del messaggio di salvezza.
In quanto essa nasce dalla consapevolezza sempre più lucida ed acuta della propria povertà, dipendenza, situazione di non-realizzazione e di non-salvezza, essa è capace di risvegliare nell'uomo la coscienza di una schiavitù che sta dentro e sotto tutte le altre forme di schiavitù, al di là della loro immediata percepibilità; una forma radicale di alienazione e di servitù di cui tutte le altre sono solo incarnazione ed espressione: la *schiavitù del peccato*, la separazione dall'amore creativo e liberatore di Dio.
Essa è capace di risvegliare un bisogno di salvezza e di liberazione che tocca in radice ogni altra forma di liberazione settoriale ma insieme le trascende per raggiungere quella liberazione che raggiunge il cuore segreto di ogni schiavitù, quella liberazione che non si definisce solo per i suoi contenuti negativi (*libertà da*) ma

anche per la sua positiva ricchezza di valori (*libertà per*), quella liberazione cioè che inserisce l'uomo in una comunione di vita e di amore con Dio e conseguentemente con i fratelli.
La liberazione quindi, in quanto realtà storica concreta, non solo rimanda a Dio come al suo senso e alla sua speranza ultima, ma rappresenta anche una *precomprensione* della negatività da cui Dio ci riscatta, dei dinamismi della sua azione liberatrice e della natura misteriosa della libertà a cui ci conduce.
Naturalmente la liberazione in quanto esperienza storica settoriale non è univocamente la salvezza a cui pure rimanda; se quindi è una precomprensione di questa salvezza, non lo è in modo automatico e infallibile. Essa resta distanziata da quella pienezza di realtà cui pure appartiene e di cui può parlare: mantiene nei suoi confronti una certa ambivalenza: può esprimerla o contraffarla, incarnarla o tradirla. Essa ci rende comprensibile il messaggio e l'azione liberatrice di Dio solo se accetta una *transignificazione*, se viene estrapolata dai suoi orizzonti immediati e rimanda a un *surplus* di significato di cui è capace ma che oltrepassa le sue intenzioni storiche originarie.
Rispetto ad altre esperienze storiche e categorie culturali utilizzate come precomprensione del messaggio di salvezza, la liberazione ha il vantaggio di introdurci alla comprensione dei meccanismi attraverso i quali si realizza nella storia umana la misteriosa solidarietà di tutti gli uomini col *peccato del mondo* e il contagio salvifico dell'evento pasquale di Cristo.
L'esperienza della liberazione ha reso più lucida nello spirito umano la comprensione della propagazione storica della forza della schiavitù e di quella della libertà. Schiavitù e libertà, in forza della essenziale socialità e storicità dell'uomo, sono fatti collettivi, dotati di una forza di propagazione che tende a raggiungere tutti i piani della realtà umana. Esiste nella storia umana una specie di *integrale della schiavitù* che ha la sua spiegazione nella capacità delle scelte negative dell'uomo di oggettivarsi e di stare davanti all'uomo come realtà autonome ed ostili, come potenza di schiavitù.
È il tema, caro all'analisi marxiana, dell'alienazione: «Questo cristallizzarsi dell'attività sociale, questo consolidamento del nostro proprio prodotto in un'oggettiva potenza sopra di noi, che sfugge al nostro controllo, che intralcia ogni nostra aspettativa, che annulla i nostri calcoli, è uno degli elementi principali dello sviluppo storico» (K. MARX, *L'ideologia tedesca*, p. 63). Così oggettivati possono diventare fonte di alienazione i rapporti sociali, i meccanismi impersonali dell'economia, la divisione degli uomini in popoli, caste, razze, il potere di ogni forma di autorità.
La coscienza impegnata nel processo di liberazione identifica generalmente una forma-base di alienazione che sta all'origine delle altre, di cui ogni altra è un riflesso e un'espansione.
Così alla luce della parola di Dio la fede sa vedere, al di sotto del livello visibile dell'alienazione umana, una dimensione più profonda che affonda le sue radici nel mistero; comunque si strutturi, l'alienazione affonda le sue radici nel peccato; non in questo o in quel peccato ma in una specie di scelta di fondo collettiva coestesa a tutta la storia umana, scelta fallimentare fondata sul rifiuto di Dio, sorgente di ogni amore e di ogni libertà. Nei suoi tre livelli (mondo infraumano o cosmo, mondo interumano o società e mondo intraumano o psiche) la natura, come oggettivazione della libertà umana, è tutta segnata da questo fallimentare orientamento di fondo. La logica interna del rifiuto di Dio porta l'uomo alla schiavitù del cosmo, delle strutture sociali, delle sue energie interiori di autodistruzione.
In questa linea è facile cogliere anche il nesso tra la liberazione cristiana e le diverse forme di liberazione umana.
In modo misterioso la redenzione di Cristo agisce nel cuore stesso della storia, sottraendola alla potenza di questo fallimentare orientamento di fondo negativo, che condiziona le decisioni degli uomini nella direzione della schiavitù. Questa liberazione radicale opera anch'essa in tutta la storia umana, integrando e coinvolgendo nella logica della libertà strati sempre più estesi della realtà umana.
Cristo conferisce così alla storia il volto di una storia di liberazione in cui, poiché in Cristo Dio si è schierato per l'uomo, all'uomo è offerta come dono la libertà radicale di potersi impegnare per la propria liberazione totale. La liberazione cristiana, destinata a farsi da radicale totale, prende progressivamente corpo nelle diverse forme di liberazione settoriale che, senza esaurirne la portata storica, ne mostrano all'opera il dinamismo liberatore.

V/ LIBERAZIONE ED EVANGELIZZAZIONE

Ma la liberazione non è solo un'esperienza umana capace di renderci comprensibile la parola di Dio; come ogni altra esperienza decisi-

va per l'uomo è essa stessa oggetto di questo annuncio. La parola di Dio non ci parla altro che di queste esperienze umane, se non altro per rivelarci il loro inserimento nella storia della salvezza, il loro significato ultimo, di natura religiosa, il loro peso di eternità. Il Dio di Cristo è il Dio-per-noi, il Dio che assume, illumina e salva la nostra storia. L'esperienza della liberazione rappresenta quindi una *materia circa quam* della evangelizzazione.

Chiamata ad annunciare agli uomini di ogni tempo il messaggio di salvezza, la chiesa svela agli uomini il significato ultimamente divino e il destino di eternità che inerisce alle loro conquiste storiche.

Della libertà che l'uomo avrà diffuso sulla terra nello Spirito del Signore (come di ogni altro buon frutto dell'operosità umana) la *Gaudium et spes* ci dice che la ritroveremo purificata da ogni macchia, illuminata e trasfigurata nel Regno che Cristo rimetterà al Padre (*Gaudium et spes*, n. 38).

Per questo «le speranze e gli impulsi che scuotono profondamente il mondo non sono alieni dal dinamismo del vangelo» (*La giustizia del mondo*, III Sinodo dei Vescovi, Introduzione) e «l'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come dimensione costitutiva della predicazione del vangelo, cioè della missione della chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo» (*Ibidem*).

Questo significa che la testimonianza e la parola evangelizzatrice della chiesa dovranno necessariamente parlare anche dell'esperienza della liberazione umana, per svelare la sua appartenenza a un movimento storico di liberazione più radicale e globale cioè alla redenzione di Cristo e all'avvento del suo regno.

Ma significa anche qualcosa di più impegnativo sul piano della prassi di fede della chiesa: non basta parlare della liberazione quando se ne conosce tutto il valore, la speranza di riuscita, il peso di eternità; la chiesa annuncerà in maniera credibile questo valore e questa speranza solo a patto di viverla, solo partecipando, senza altre riserve che non siano quelle della sua autenticità, alla esperienza storica della liberazione, come a un compito intimamente connesso con la sua missione evangelizzatrice.

La chiesa non è *altra* rispetto al mondo, ma pienamente solidale con esso, partecipe della sua stessa storia che essa sa e annuncia essere tutta e solidalmente storia di perdizione o di salvezza (*Gaudium et spes*, n. 1)

Segno efficace di redenzione globale, garanzia della riuscita di ogni autentico sforzo umano di liberazione, la chiesa, senza identificarsi riduttivamente con nessun movimento storico di liberazione, è chiamata ad accogliere e valorizzare ogni segmento di liberazione umana, svolgendovi un ruolo attivo, non egemone ma di servizio disinteressato, tale da rendere credibile la verità del suo annuncio.

VI/ LA LIBERAZIONE, SETTORE PRIVILEGIATO DELL'IMPEGNO MORALE CRISTIANO

Dicendo questo, abbiamo delimitato un settore privilegiato dell'impegno morale del singolo credente e della stessa comunità di fede come tale. È il settore della liberazione politica, economica e culturale così come si prospetta agli uomini di oggi, vale a dire quale compito storico di portata etica fondamentale.

I problemi morali connessi con questo compito, indebitamente sacrificati nel passato anche recente della riflessione teologico-morale, passano necessariamente in primo piano.

In un mondo in cui la schiavitù si presenta come schiavitù di classe, cioè come schiavitù fondata sulla dipendenza e lo sfruttamento economico (anche se in un senso assai più ampio di quello originario dell'analisi marxiana: nella condizione proletaria si trovano oggi interi continenti!), prendersi pieno carico della liberazione umana significa porsi il problema della solidarietà con gli oppressi, una solidarietà che sembra provocare a una scelta di classe.

In una liberazione che sembra necessariamente presentarsi come conflittuale, questa scelta può diventare lotta di classe? Lo può diventare fino al punto da legittimare una violenza, presentata quasi come difesa collettiva contro la violenza sistematica dell'oppressione?

E questa compromissione deve essere solo dei singoli credenti in quanto tali o anche della stessa comunità di fede?

Sono problemi intensamente dibattuti oggi nella chiesa.

Qualunque debba essere la loro soluzione, il credente e la chiesa sono chiamati a portare in questo impegno l'impronta distintiva dello specifico della loro fede. Questa impronta si caratterizza soprattutto come fedeltà alla legge dell'incarnazione e alla dimensione pasquale della vita nuova in Cristo.

La legge dell'incarnazione impone al credente e alla chiesa un impegno che non si pone come

alternativo ed *esterno* rispetto a quello dell'umanità oppressa impegnata nella sua liberazione. Non si tratta di liberare *dal di fuori* ma *dal di dentro* dei movimenti umani di liberazione, sapendo imparare dalla loro esperienza, condividendo le loro aspirazioni, anche se con vigilanza critica e acuta consapevolezza dei limiti e delle ambiguità di ogni movimento storico concreto.
La dimensione pasquale significa disponibilità a pagare di persona, a preferire i mezzi poveri, a credere nell'efficacia sovrana (al di là delle apparenze e delle possibili smentite nei *tempi brevi*) della croce, cioè del dono di sé per amore.

VII/ LA LIBERAZIONE COME TRASCENDENTALE DELL'IMPEGNO MORALE CRISTIANO

Ma la liberazione non delimita soltanto un settore determinato dell'impegno morale cristiano, essa ne costituisce una dimensione trascendentale, cioè coestesa a tutti i settori e le forme. Per il credente l'impegno morale è tutto quanto vissuto come conquista di libertà, come passaggio dalla schiavitù alienante della legge alla libertà e all'unità interiore della vita in Cristo. È un tema caro alla predicazione paolina.
Per descrivere un aspetto decisivo della libertà di cui Cristo ci ha liberato, Paolo definisce la schiavitù con la categoria morale della Legge e la libertà con la condizione contrapposta della Fede.
Secondo Paolo l'adesione della fede a Cristo è incompossibile con la sottomissione alla legge: la fede è liberazione da tutto ciò che di costrittivo e alienante c'è nell'impegno morale: è la fine della legge e l'inizio di un regime di libertà.
Come si compone questa libertà con le severe esigenze del vangelo?
Prima di tutto attraverso la forza liberatrice dell'amore.
Il cristiano è libero perché ha dentro di sé la sua legge, una legge viva: in quanto rinnovato dallo Spirito egli è in un certo senso legge a se stesso; è l'istinto dello Spirito che sostituitosi alla legge della carne e anche alla legge, giusta ma impotente, della mente lo spinge e lo guida, non come qualcosa di esterno, di *altro* rispetto alle sue energie interiori, ma come qualcosa di suo, come l'inveramento dei suoi desideri più veri, delle sue aspirazioni più profonde del suo vero io. La legge del cristiano è la «legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù» (Rm 8, 1); dove c'è lo Spirito ivi c'è la libertà (2 Cor 3, 15-18).
Lo Spirito infonde nel credente l'amore che è dono di Dio; il cristiano non ubbidisce ad imposizioni esterne ma alla forza interiore dell'amore, che unifica tutte le istanze della sua vita, che fa del suo impegno morale un fatto di libera coerenza con una libera scelta di fondo.
S. Paolo polemizzando contro un impegno morale fondato sulla legge e quindi sulla paura, ha di mira ogni forma di impegno morale immaturo ed infantile basato sulla paura e la costrizione piuttosto che sull'amore.
Si tratta naturalmente di una libertà che non abbiamo mai pienamente raggiunto, che sta sempre davanti a noi come un obiettivo e una meta, che dà senso alla nostra crescita umana e cristiana.
Ma la libertà cristiana comporta anche un elemento di umanizzazione della morale: l'uomo, la sua piena autorealizzazione in Dio e nell'apertura ai fratelli sono la misura e la norma prima di tutto l'impegno morale.
La legge ha definitivamente cessato di esistere nei suoi aspetti di *tabù*, cioè di sacralizzazione delle cose, delle realtà impersonali a danno dell'uomo. I tempi, le cose, le proibizioni sacre, di cui pure recava ancora tante tracce l'AT, hanno perso la loro inviolabilità e ritornano sotto il pieno dominio dell'uomo. Sacro è solo ciò che attua e celebra la salvezza dell'uomo nel suo dialogo con Dio e i fratelli. Anche in questo senso la piena umanizzazione della legge significa la sua totale riduzione al precetto della carità (Gal 5, 13-14).
Questa umanizzazione è per la teologia morale un compito che si pone sempre nuovamente con rinnovata urgenza come suo specifico contributo alla liberazione nella chiesa.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *La liberazione dell'uomo*, Atti del II Convegno di studi promosso dal movimento laici per l'America Latina a Nemi, 1972, Roma 1972; AA. VV., *Evangelizzazione, liberazione e mass-media*, in: Via verità e vita, 23, 1974, 47; AA. VV., *La fede come prassi di liberazione*, Milano 1972; J. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione umana*, Brescia 1972; ID., *Teologia del progresso umano*, Assisi 1969; R. ALVES, *Teologia della speranza umana*, Brescia 1971; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973; CELAM, *Medellin, Documenti*, Bologna 1969; J.

COMBLIN, *Le thème de la libération dans la pensée chrétienne latino-américaine*, in: La Revue Nouvelle, 55, 1972, 5-6, 560-574; G. GIRARDI, *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*, Assisi 1972; J. GUICHARD, *Chiesa, lotta di classe e strategie politiche*, Assisi 1973; G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1972; R. ALVES-H. ASSMANN, *Religione, oppio o strumento di liberazione?* Idoc, Milano 1972; F. HOUTART-E. PIN, *Il dramma dell'America Latina*, Assisi 1968; H. KESSLER, *Erloesung als Befreiung*, Duesseldorf 1972; J. MOLTMANN, *Il linguaggio della liberazione*, Brescia 1973; PH. ROQUEPLO, *Expérience du monde: expérience de Dieu*, Paris 1968, trad. it.: *Esperienza del mondo: esperienza di Dio*, Torino 1972; L. SCHEFFCZYK, *Erloesung und Emanzipation*, «Quaestiones disputatae», Freiburg i. Br. 1973; P. E. BONAVIA RODRIGUEZ, *La prassi nella teologia della liberazione*, Roma 1977.

LIBERTÀ
I/ASPETTO STORICO-FILOSOFICO

UBALDO PELLEGRINO

I/ LA LIBERTÀ NEL PERIODO CLASSICO. - II/ LA LIBERTÀ DEL CRISTIANO. - III/ LA LIBERTÀ POSTCRISTIANA.

La libertà, intesa in senso generale, è lo spazio che un ente ha nello sviluppare le proprie energie. Questa definizione nominale applicata all'uomo si qualifica diversamente a seconda che si accetti o meno che l'uomo abbia una determinata natura (spirituale, materiale o composta), il che è legato al modo di concepire la realtà totale (*presupposto ontologico della libertà*). Il presupposto ontologico del modo di concepire la realtà è legato strettamente al *presupposto teologico*. L'ateismo contemporaneo (soprattutto in Marx, Nietzsche, N. Hartmann e Sartre) vuole essere difesa dell'uomo, della sua libertà contro Dio. Si tratta di chiedersi se tale difesa vale contro Dio o contro l'alienazione religiosa.

Il diverso modo di concepire il rapporto della libertà umana con la realtà totale porta anche a concepire diversamente il valore della persona ed il suo rapporto con la società. È l'*aspetto etico-sociale* del problema della libertà, che riguarda in particolare la società civile, la società religiosa, ed il rapporto tra l'una e l'altra.

In questo intreccio di motivi ontologici, teologici ed etico-sociali ci sembra opportuno tracciare gli sviluppi fondamentali dell'idea di libertà, cogliendone alcuni momenti essenziali: I/ quello classico, II/ quello cristiano, III/ quello postcristiano.

I/ LA LIBERTÀ NEL PERIODO CLASSICO

Per periodo classico della idea di libertà intendo quello che Karl Jaspers ha chiamato «l'asse della storia del mondo» (KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949, pp. 19 s.): a partire dal secolo VI avanti Cristo quasi contemporaneamente in Grecia, in Palestina, in Oriente si levò l'appello ad una liberazione trascendente, l'appello dell'infinito.

1/ La libertà in Estremo Oriente

Alla base della civiltà dell'Estremo Oriente stanno tre grandi correnti di pensiero: induismo, buddismo, universalismo cinese (taoismo e confucianesimo). Il tema dell'uomo, della sua salvezza, della liberazione dal male è per esse fondamentale e diversamente risolto.

La tendenza fondamentale dell'*induismo* risponde ad una profonda esigenza religiosa: l'*unione mistica con Dio*, come liberazione dalla *Maya*, dalla illusione del mondo. I mezzi fondamentali di questa liberazione sono la contemplazione e l'amore universale. («I saggi, che rinunciando al frutto prodotto dal loro agire, realizzano l'unione del loro spirito con l'essenza divina del mondo, dal legame delle nascite liberati, raggiungono una condizione stabile al di là di ogni male»: *Bhagavad-Gita*, a cura di Italo Vecchiotti, Roma 1964, p. 147).

Il *buddismo primitivo* (*Hinayana* = Piccolo veicolo), pur partendo da un presupposto comune all'induismo, cerca la liberazione dal male attraverso una via diversa: *la via ascetica di lotta contro ogni desiderio mondano.*

Budda, l'illuminato, fondando in Benares la prima comunità di monaci, modello di innumerevoli altre, che avrebbero portato nel mondo la spiritualità buddista, insegnò qual è la via maestra per liberarsi dal divenire del mon-

do, dal male. L'ascetica buddista si fonda su quattro verità fondamentali: ogni esistenza è nel suo divenire dolore, il dolore sorge dal desiderio, perciò il desiderio deve essere distrutto, la via mediana della virtù è il mezzo di questa vittoria.
(«Uomini spinti da paura vanno a cercare asilo in montagne e foreste, alberi sacri e santuari; ma questi non sono asilo sicuro, non sono il Supremo Rifugio; non è accorrendo a questi rifugi che ci si libera da tutti i dolori. Colui che invece cerca rifugio nel Budda, nella legge della comunità, scorge con retta cognizione le quattro nobili verità: il dolore, l'origine del dolore, la cessazione del dolore e il nobile ottuplice sentiero, che conduce all'acquietamento del dolore. Questo è l'asilo sicuro, questo è il supremo rifugio, questo è il rifugio giungendo al quale si placano tutti i dolori»: *Canone buddista*, a cura di Pio Filippano Ronconi, Torino 1968, p. 122).
Il presupposto comune al Budda e all'induismo è la visione negativa del mondo e della vita umana, in quanto legata alla corporeità. Si deve rompere il circolo eterno della vita e della morte, che rinchiude l'uomo nella illusione della vita terrena, che è morte, perché legata al divenire.
Diversa tuttavia nello induismo e nel buddismo è la via della liberazione dal male: uno privilegia la via mistica della contemplazione nell'amore di Dio, l'altro la via ascetica della lotta a fondo contro le passioni, la via della prassi non della teoresi.
Una terza dimensione della liberazione dell'uomo, riguardante il suo aspetto etico-sociale, in particolare la famiglia e la politica, è al centro *dello universalismo cinese*, cioè di quella visione generale del mondo, di cui il taoismo rappresenta la base metafisica e il confucianesimo la proiezione etico-politica.
Il *Tao* per Laotse è il principio di tutto, in sé immutabile, che tutto muove e può considerarsi la madre di tutto, perché tutto ordina e mantiene in vita. Dal suo seno sorgono il cielo e la terra, l'ordine della natura, ma soprattutto quella armonia della vita umana, che è la virtù. Adeguarsi alla virtù del *Tao* significa per l'uomo libertà dal male e attuazione del bene, che nella vita sociale, è vittoria sulla ingiustizia. Adeguandosi alla virtù del Tao si bandisce la guerra e si attua la pace, scopo supremo della vita politica. («Un buon capo di soldato non è un bellicoso. Un buon guerriero non è un collerico. Un buon vincitore dei suoi avversari non si impegna. Un buon padrone di uomini si pone al di sotto di essi. È questo che si chiama la virtù del non lottare. È questo che si chiama la forza nell'utilizzare gli uomini. È questo che si chiama il colmo della conformità al cielo»: *Taoteking*, a cura di J. J. Duyvendak, Milano 1973, p. 152).
L'etica di Confucio, che non ha preoccupazioni di carattere religioso, ricollegandosi con le antiche tradizioni taoiste, ha come centro l'idea che la santità consiste nell'adeguarsi ad un ordine universale, che si riflette nella famiglia e nella società. («Solo la santità suprema sotto il cielo è capace di intelligente illuminazione e di sagace sapienza, che consentono di guidare il popolo, di magnanime generosità e di mite pieghevolezza, che consentono di tollerare; di manifesta forza e di ferma risolutezza che consentono di dirigere; di uniforme gravità e di imparziale correttezza, che consentono di rispettare; di brillante logica e di penetrante facoltà discriminatrice, che consentono di discernere»: *Testi confuciani*, a cura di Fausto Tomasini, Torino 1974, p. 123).
La società feudale cinese cercava come inserire la libertà del singolo in un ordine obbiettivo, valido per la natura e per la società.
Nell'evolversi delle situazioni storiche lo stesso problema si porrà in altri contesti culturali: il problema del rapporto etica sociale-libertà, non meno pressante dei problemi posti quanto alla libertà dall'induismo e dal buddismo: rapporto tra finito e infinito, tra male del mondo e salvezza.

2/ La libertà e l'umanesimo greco

Nell'estremo oriente il problema della libertà, legato ai temi principali della vita umana: vita e morte, bene e male, valore eterno e mortale, ordine sociale e vita morale, non è risolto in funzione della perfezione e responsabilità individuale.
Nel mondo greco, che mira alla creazione di un perfetto umanesimo, nel godimento del vero e del bene, inizia la riflessione sulla libertà, come legata alla coscienza ed alla responsabilità individuale.
Socrate sarà l'educatore di tutto l'occidente per due conquiste, che hanno dato l'avvio al periodo più splendido del pensiero greco: la certezza che aldilà delle realtà mutabili vi sono verità conoscibili mediante concetti e l'affermazione dell'essenza dell'uomo legata a valori assoluti: le virtù che si possono interiormente conquistare.
Questo gli permette di essere l'assertore della

verità di fronte allo scetticismo dei sofisti e della libertà di fronte ad ogni sopruso, anche quello della legge che lo condanna a morte. La calma serenità con cui Socrate affronta la morte non è solo il frutto della sua fede nella immortalità, ma è pure una riflessa padronanza sull'uomo inferiore, personale conquista della vera libertà.

Dall'atteggiamento socratico di fiducia nell'intelligenza concettualizzante sta l'origine della metafisica platonica e quindi la fonte di una religione, che cerca Dio su un piano razionale, come principio delle essenze. Dio è la prima forma, la prima essenza. In Platone tuttavia l'elemento apollineo, di contemplazione della verità delle essenze, cerca la conciliazione con elementi derivanti dall'orfismo ed in particolare con l'esigenza di liberazione dell'uomo dal male, dal non essere. Qui si innesta il concetto platonico di libertà. Dio per Platone non è l'unità indistinta dell'Essere parmenideo, ma è Essenza vivente spirituale, è Verità, Bellezza, Bontà totale, che si partecipa all'uomo. Questa comunicazione di Verità, Bontà, Bellezza esige che l'uomo si purifichi dalle passioni inferiori, vivendo delle virtù, soprattutto della giustizia e della fortezza. Per Platone la libertà è fondamentalmente liberazione etica dal mondo (*Fedone*, Milano 1953, vol. 1, p. 892; *Gorgia*, vol. I, p. 693; *Alcibiade* I, vol. I, p. 373; *Filebo*, vol. II, p. 1021; *Repubblica*, vol. II, p. 230; *Leggi*, vol. III, p. 286).

L'analisi aristotelica dell'agire umano, che è il fondamento soggettivo della sua etica, sviluppa i germi piantati da Socrate e da Platone. Se per Socrate la libertà è autodominio, per Platone è responsabilità morale, in Aristotele si comincia a chiarire il principio della libertà di scelta da parte della volontà, che può volere il male, anche conoscendolo come male (*Etica nicomachea*, libro II, 1, 1103a-b; libro III, 5, 1113b). Il predominio dell'aspetto intellettivo della etica in Socrate e Platone viene in Aristotele integrato da un apporto della volontà, che apre la via all'affermazione pienamente acquisita della scolastica medioevale della libertà d'arbitrio, come indeterminazione della volontà di fronte ai beni finiti e capacità di autodeterminazione della volontà nelle scelte.

Tuttavia l'apporto più importante di Aristotele nella conquista della libertà della persona umana sta in una delle più profonde conquiste della sua metafisica: lo spirito è l'attività in atto, che possiede totalmente se stessa (*La metafisica*, libro XII, c. 9).

Vi è qui la piena vittoria, conquistata per via di riflessione metafisica, sulla concezione meccanicistica dell'essere di Democrito: lo spirito come pieno possesso di sé dice libertà. Il rapporto tra la libertà dello spirito e la materia rimane pure al centro della speculazione di PLOTINO, nelle *Enneadi*. Il movimento che parte da Dio, l'Unità assoluta e giunge alla materia, non ha nella materia un fine razionale, essendo la materia irrazionale. La razionalità di tutto il movimento è data dal movimento inverso, che parte dal mondo e giunge, mediante l'ascesa spirituale, a Dio. Lo scopo dell'anima umana, che è nella sostanza identica all'anima nel mondo, è di staccarsi dalla materia, che è il regno del male, per volgersi allo Spirito e immergersi nell'Uno assoluto. La libertà dell'uomo sfocia nella mistica, nell'unione trasrazionale con Dio (PLOTINO, *Enneadi*, a cura di V. Cilento, vol. III, Bari 1949; pp. 418 s., 433 s.).

Ma se la libertà dell'uomo consiste nel superare il limite, per raggiungere l'infinita libertà di Dio, non si annulla l'uomo?

È un problema che si pone anche per l'induismo con il quale il neoplatonismo ha molte assonanze.

Il pensiero ebraico l'ha affrontato nella luce di un concetto centrale: quello di creazione.

3/ L'ebraismo e la libertà nella storia

Nella religione ebraica la libertà acquista una nuova dimensione, che non esiste nelle religioni dell'estremo oriente e nella filosofia greca: *la storicità*. Nell'ebraismo infatti la religione non è solo rapporto del singolo con Dio e visione della natura in Dio, ma è anzitutto salvezza offerta da Dio al popolo ebraico e a tutta l'umanità mediante fatti storici. Tali fatti riguardano *l'origine* dell'umanità, cui Dio si è comunicato mediante i Patriarchi e i Profeti; *lo sviluppo* della storia, il cui centro è il messianismo ed *il fine* della storia, che tende alla instaurazione definitiva del Regno di Dio nel mondo. La Rivelazione di Dio nella storia è legata a quattro elementi fondamentali (monoteismo creazionista, patto, messianismo, escatologia) che qualificano il concetto di libertà dell'ebraismo.

Il *monoteismo creazionista* pone Dio assolutamente libero di fronte ad ogni altro ente, in opposizione con il dualismo delle concezioni greche o orientali, che, ponendo una realtà materiale indipendente da Dio, lo limitano nella sua libertà.

Anche tutte le istituzioni storiche vengono così relativizzate. La liberazione del popolo ebraico

dal faraone d'Egitto è il paradigma della liberazione di ogni popolo da ogni potere che si ponga come assoluto. L'uguaglianza dei diritti dei liberi e degli schiavi è fondata sulla identità del Dio creatore, che spinge alla liberazione dalla schiavitù.
Il *Patto* che lega Dio e il popolo è un patto di libertà e di liberazione. All'amore di Dio Salvatore si risponde con la fede, che è un atto di libertà, con il quale ci si inserisce nel popolo di Dio, che comunitariamente tende ad attuare il Regno di Dio.
Poiché il solo Signore è Jahvé, la sua Legge libera dalle potenze del male e come codice di santità esige l'amore fraterno, che si rivolge a tutti gli uomini (Lv 25, 39; Dt 24, 14; Ger 22, 13).
Si inserisce nella concezione dell'unico Dio Salvatore *il messianismo*, come attesa di un Messia che non con la potenza, ma con l'umile servizio, con l'offerta sacrificale di se stesso, libererà l'umanità dal peccato, (Is 53, 1). La libera sostituzione vicaria dell'innocente che si sacrifica per amore dei peccatori è uno dei tratti essenziali del messianismo ebraico, che diventerà centrale nel Nuovo Testamento. Messianismo d'impotenza mondana, di dono etico-religioso liberatore, che prelude alla teologia della Croce, non certo al trionfalismo politico o ecclesiastico.
Il messianismo ebraico è connesso con *l'escatologismo*. È certo che l'orientamento finalistico impresso alla storia, che tende ad attuare il Regno di Dio, che è regno di giustizia, di libertà, di pace con Dio e tra gli uomini, stacca decisamente la concezione ebraica della storia da quelle orientali, per le quali la storia è apparenza da superare o da quella greca, che ne afferma l'eterno ciclico ritorno. L'eterno ciclico ritorno della storia è negazione di novità; quindi di libertà. Il finalismo biblico per cui la storia è un incontro tra l'agire di Dio e quello dell'uomo, è una asserzione di continua novità e libertà dell'agire umano, che crea con Dio il futuro.

II/ LA LIBERTÀ DEL CRISTIANO

«Voi miei fratelli, scrive S. Paolo, siete stati chiamati alla libertà» (Gal 5, 13). La libertà del cristiano è una vocazione ed un modo di vivere, prima di essere una dottrina. La stessa dottrina risente delle lotte nelle quali i cristiani hanno vissuto la propria libertà.
Il primo scontro è avvenuto con l'ebraismo, dal quale la cristianità si separa irrimediabilmente sul tema della legge e della libertà evangelica.

1/ Le basi evangeliche della libertà cristiana

Le caratteristiche essenziali della risposta cristiana al problema della libertà si possono intendere nella luce dell'inveramento e superamento dell'ebraismo.

a)
La verità fondamentale del cristianesimo è il *mistero trinitario*, che svela l'intima vita di Dio come dono di amore tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.
Se l'affermazione di Dio creatore e liberatore è la fonte della libertà ebraica, l'amore trinitario come dono, che viene comunicato agli uomini, è la fonte della libertà cristiana.
Quando Paolo proclama: «Voi non siete più sotto la legge ma sotto la grazia (Rm 6, 14) afferma che il mistero da sempre nascosto in Dio per mezzo di Cristo è diventato la nuova vita e la nuova libertà del cristiano.

b)
La nuova libertà del cristiano, radicata nella Trinità Santissima, si esprime in un *Patto nuovo*, che supera il patto sinaitico.
La vita di Dio entra con il Patto nuovo nel mondo in un rapporto diretto e personale con ogni uomo ed ogni uomo è chiamato ad una risposta personale, quindi libera, responsabile, per vivere nel mondo la vita stessa di Dio.
Questa è la legge nuova di cui parla S. Paolo: «La legge dello Spirito che dona la vita in Cristo Gesù che ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8, 2). Questa legge evidentemente non è una norma d'azione esteriore (in questo tutte le leggi sono sullo stesso piano) incapace di dare la vita, ma è un principio di azione, un dinamismo interiore, quello che dà la forza di attuare ogni norma giusta per amore di Dio e del prossimo.

c)
La nuova alleanza attua *la speranza messianica* degli ebrei. Il cuore del cristianesimo è Cristo Uomo-Dio, la seconda Persona della Santissima Trinità, che con la sua nascita umana, vita, morte e resurrezione, libera l'umanità dal peccato e la riconcilia con Dio. Ed è proprio a causa del peccato, presente nella storia degli uomini, per i limiti, le debolezze degli uomini,

che storicamente vi sono le leggi positive, sia della Chiesa che dello Stato, secondo il principio di S. Paolo: «La legge non è stata instituita per i giusti, ma per i peccatori» (1 Tm 1, 9).
Per questo il cristiano ispirato dall'amore non deve ribellarsi alle giuste leggi della Chiesa e dello Stato, che non vi saranno più solo nello stadio finale della umanità, quando tutti saranno giusti e vi sarà il regno della perfetta libertà.

d)

Tutta la storia umana tende a *quel fine: il Regno di Dio*. Per questo il cristianesimo è la religione storica per eccellenza, in quanto non solo il mondo fisico è ordinato alla perfezione dell'uomo, ma tutto lo sviluppo della storia mondiale ha un significato etico-religioso: è la progressiva rivelazione dell'amore di Dio all'umanità e della libera risposta dell'umanità a Dio. Chi ammette che la vita umana e la storia finiranno nel nulla, ammette la vittoria finale della necessità. La fede cristiana crede invece nella vittoria finale dell'amore, della libertà.

2/ La libertà nella patristica

Nella patristica la tematica biblica sulla libertà del cristiano si incontra con la tradizione della filosofia greca. Ne sorge una metafisica cristiana della libertà, che si pone con una sua specificità di fronte al pensiero greco.
Ricordiamo le due caratteristiche generali di questa antropologia:
a) la metafisica cristiana già nella patristica supera il cosmologismo greco ponendo la superiorità dell'uomo sul mondo, proprio nella prospettiva biblica dell'uomo creato e redento da Cristo, centro dell'universo;
b) l'antropologia cristiana si lega ad una metafisica dell'assoluto, ed è teocentrica.
Entro queste caratteristiche generali si debbono intendere le tesi centrali della antropologia patristica, che concernono la libertà dell'uomo. Ne indichiamo le principali.

a)

L'affermazione comune della creazione, con la distinzione tra il creatore e la creatura, implica la netta distinzione tra l'assoluta libertà del creatore e la libertà dell'uomo, condizionato dalla materia (S. GIUSTINO, I, *Apol.* X, PG VI, 340; TAZIANO, *Oratio ad graecos*, 5, PG VI, 813; IRENEO, *Adversus Haereses* II, 10, 4, PG VII, 736; S. AMBROGIO, *Hexaemeron* I, 1, PL XIV, 123; S. AGOSTINO, *De Genesi contra manichaeos* I, VI, PL XXXIV, 178).

b)

La unanime affermazione dell'unico Dio creatore non è solo in polemica con il politeismo, ma soprattutto contro il dualismo di gran parte del pensiero greco. La polemica è soprattutto fortissima contro lo gnosticismo, in cui l'affermazione del doppio principio, spirituale e materiale, da cui liberarsi, è d'origine ellenistica (IRENEO, *Adv. Haereses* I, XXIII, 1-3, PG VII, 1, 171; TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* I, II, 1, PL 11273; ORIGENE, *De Principiis* I, 1, PG XI, 121; ATANASIO, *Adversus Arianos* II, 21, PG XXVI, 189).

c)

La libertà del creatore e la gratuità della creazione è il presupposto per i primi approfondimenti sulla gratuità della grazia di Cristo, come libero dono all'uomo della vita di Dio e purificazione dal peccato (IRENEO, *Adv. Haereses* I, 1, PG VII, 710; ILARIO DI POITIERS, *Tractatus super Psalmos* 2, 15, PL IX, 269; S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XI, 24, PL XLI, 537; GIOVANNI DAMASCENO, *De Fide Ortodoxa*, II, 2, PG XCIV, 864.

d)

La creazione è collegata gradualmente con la generazione dell'uomo; per sottolineare che tutto ciò che è generato nel creato dipende sia dalle cause seconde che da Dio, mentre solo in Dio esiste una generazione increata, quella del Verbo dal Padre. Nell'una e nell'altra v'è un intreccio di necessità e di libertà, che vengono gradualmente distinte (ATANASIO, *Adversus Arianos* I, 5, PG XXVI, 21; AGOSTINO, *De Genesi ad litteram* I, 2, PL XXXIV, 248.

e)

Il problema dell'inizio di tutto nel tempo si collega alla critica del mito dell'eterno ritorno (IRENEO, *Adv. Haereses* II, 34, 2, PG VII, 1, 835; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VI, 16, PG IX, 369; ORIGENE, *Contra Celsum* IV, 65, PG XI, 1133; ORIGENE, *De Principiis* II, III, 4-5, PG XI, 191; S. AMBROGIO, *Haexemeron* I, II, PL XIV, 124; AGOSTINO, *De Genesi contra manichaeos*, I, 3, PL XXXIV, 176).

f)

Soprattutto nella polemica antiorigeniana s'introduce la critica alla preesistenza, caduta e

trasmigrazione delle anime. La tesi opposta è difesa della responsabilità e libertà personale di ciascuno (IRENEO, *Adv. Haereses* II, XXXIV, 1, PG VII, 1, 834; TERTULLIANO, *De anima* 3, 4, PL II, 692; ORIGENE, *De Principiis* I, 3, 8, PG XI, 154; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi* IV, 4, PG XXXIII, 457; GREGORIO DI NISSA, *De Hominis Opificio* XVII, PG XLIV, 188; EPIFANIO, *Panarion* 64, PG XLI, 1076-1077; AGOSTINO, *De Civitate Dei* XI, XXIII, 1, PL XLI, 336).

g)

La polemica antimanichea investe il problema della libertà dell'uomo di fronte al male. Il male non è un prodotto necessario di un principio perverso, ma è frutto della volontà distorta dal suo fine (AGOSTINO, *De Genesi contra manichaeos* II, XXIX, 43, PL XXXIV, 219; AGOSTINO, *De Anima et eius origine*, II, 5, PL XLIV, 499; AGOSTINO *De natura boni*, XXVI, XXVII, PL XLII, 559).

h)

La stessa resurrezione dei morti (non solo della carne) è il frutto di un dono di libertà, che vince la morte (IRENEO, *Adv. Haereses* V, II, 3, PG VII, 2, 1127; TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum* II, 2, PL II, 842; AGOSTINO, *De Civitate Dei* X, XXVIII, PL XLI, 306).

3/ La libertà in S. Tommaso

Il dibattito medioevale sulla libertà ha un collegamento alla tradizione patristica. Un momento di innovazione costituisce la posizione di S. Tommaso, legata al suo ripensamento teologico, condizionato da una nuova antropologia.
Ricordiamo le tesi essenziali da cui sgorga il concetto tomistico di libertà.

a)

L'antropologia di Tommaso, in polemica con le tendenze agostiniane del suo tempo, afferma che ogni conoscenza intellettiva astrae la verità dal sensibile, che l'anima intellettiva è l'unica forma del corpo, che l'anima si distingue realmente dalle sue facoltà. Si afferma così contro ogni suggestione dualistica fortemente l'unità dell'uomo nella pluralità delle sue attività. Tommaso si oppone inoltre alla dottrina averroistica dell'unico intelletto per tutti gli uomini, perché minaccia la dignità del singolo e la sua libertà.

b)

La gnoseologia realistica di S. Tommaso è inserita in una ontologia della partecipazione, che presuppone una concezione teocentrica della realtà. La dottrina della verità trascendentale suppone infatti la dottrina dell'intelletto creatore di Dio, che fonda sia la conoscibilità degli enti creati, sia la potenza intellettiva della mente umana.

c)

Per un'essenza che è sostanzialmente legata al corpo la metafisica è possibile solo perché l'intelletto e la volontà umane sono apertura alla totalità del reale come vero, bene, bello, quindi sono spirito che trascende ed include la realtà spazio-temporale.

d)

Su questa capacità del totale vero e bene dell'uomo si fonda la capacità di riflessione totale dell'uomo su di sé (*reditio completa*) che è essenziale sia per il giudicare umano sia per la libertà della volontà.

e)

La volontà dell'uomo infatti si differenzia dall'appetito sensibile in quanto tende necessariamente al bene come bene o bene totale ed è quindi libera di fronte ai beni, che con il giudizio giudica particolari. In quanto libero l'uomo è naturalmente soggetto morale. Così S. Tommaso si stacca decisamente sia dall'illuminismo delle tendenze arabo-agostiniane sia dal monismo averroista, fondando un'antropologia in cui l'autonomia dell'uomo come spirito incarnato ha un posto centrale.

f)

La concezione della libertà di S. Tommaso si innesta nel principio generale «la grazia suppone e perfeziona la natura». Il primo aspetto del rapporto grazia-natura sta per S. Tommaso nell'operazione divina con cui Dio ordina tutta la creatura umana al fine soprannaturale, che l'uomo non è capace di raggiungere con le sue forze naturali. Per il principio «l'atto è specificato dall'oggetto formale», solo una trasformazione dell'attività umana per mezzo della grazia può adeguare l'uomo al suo fine, che è il possesso di Dio mediante la carità.
Se Dio è la causa prima della grazia, la libertà dell'uomo, che collabora con Dio, acquistando i meriti, ne è la causa seconda. Per S. Tommaso si può acquistare qualcosa o meritarla solo

con un atto con cui si è padroni di se stessi. Poiché l'uomo possiede come proprio solo il proprio atto libero, solo con il libero arbitrio può acquistare meriti soprannaturali.
Così nel personalismo tomistico, al cui cuore è la libertà dello spirito, si collegano azione divina ed azione umana, grazia e natura (sulla libertà in S. TOMMASO vedi *Summa theologica* I. q. 83; I-II, q. 17; II-II, Q 183; III, 8, 3 ad 1; *Contra Gentes*, III, 135; *De Malo*, q. VI).

4/ Il dibattito posttridentino sulla libertà

Uno dei punti cardini della dottrina luterana è la corruzione totale indotta nell'uomo dal peccato originale, che ne ha estinto la libertà. Il tema della libertà sarà ripreso dall'agostinismo eterodosso, in particolare da Baio e da Giansenio, che imporranno un approfondimento della dottrina cattolica. Ricordiamo quelli che ci sembrano i punti fondamentali per riguardo alla libertà umana.

a)

Il concilio di Trento di fronte alla dottrina luterana della giustificazione per mezzo della sola fede, che includeva la negazione del libero arbitrio, insegna due tesi cattoliche fondamentali: a) la giustificazione non è qualcosa di estrinseco, bensì una trasformazione radicale dell'uomo, che, per opera della grazia di Dio, ne diventa ontologicamente amico, secondo un rapporto totalmente diverso da quello morale o giuridico b) nella trasformazione progressiva dallo stato di peccato all'amicizia con Dio l'uomo non è strumento passivo, inerte, ma coopera veramente con la sua libertà all'azione di Dio. Dio non salva l'uomo senza il suo concorso (Concilio di Trento, Sessione VI, c. I, can. 5 e 6. DS 1521; 1555; 1556).

b)

La chiesa inoltre con la condanna di Baio, Giansenio e Quesnel ha dato preziosi chiarimenti sul concetto cattolico di libertà.
1) Contro Baio si afferma che libertà e volontarietà non sono identiche, condannando la tesi baiana che ciò che è fatto volontariamente, anche se necessariamente, è libero (DS 1939).
2) Contro Giansenio, che affermava essere la grazia di Cristo irresistibile, si afferma che la volontà umana può resistere alla grazia, con una libertà che non è soltanto libertà da coazione esterna, ma anche da necessità interna (DS 2002-2003-2004).
3) Contro Quesnel che affermava l'identità tra grazia e volontà onnipotente e irresistibile di Dio si afferma la distinzione tra grazia, cui si può resistere e azione onnipotente di Dio (DS 2410).
Cioè la tradizione cattolica afferma non solo la netta distinzione tra azione divina e azione umana, ma anche la libertà dell'uomo di fronte all'azione di Dio.

III/ LA LIBERTÀ POSTCRISTIANA

La cultura moderna si è posta spesso in antitesi con la concezione cristiana della libertà. Nella lotta per la liberazione dell'umanità dalla miseria e dalla tirannia molti sono convinti che il cristianesimo non ha più nulla da dire: di fronte al suo fallimento storico starebbero solo due forze tra loro opposte, frutto di uno sviluppo e di un superamento della concezione cristiana: l'individualismo borghese, che dall'umanesimo, attraverso Kant ed Hegel, crea il moderno stato di diritto, ed il socialismo marxista, che in diversi filoni ed attuazioni storiche offre ai popoli una rivoluzione di giustizia, che il cristianesimo non ha saputo dare.
In questa epoca postcristiana la cristianità può invece ancora dire una sua specifica parola in tema di libertà, a patto che, pur riconoscendone i valori positivi, non si identifichi con l'individualismo borghese e con il socialismo marxista, ma rimanga fedele alla propria origine evangelica.
Indichiamo in quattro punti essenziali, corrispondenti ai valori religiosi, morali, culturali e socioeconomici, che sono in crisi entro e fuori della cristianità, gli aspetti che esigono un rinnovamento, che nel solco della tradizione cristiana apra la strada ad un'opera efficace di liberazione umana.

1/ Crisi religiosa e libertà

Il dogma centrale del cristianesimo è l'amore a Dio attraverso il Cristo, cui l'uomo si rivolge in adorazione. La fede che si esprime nel rito è legata ad un'antropologia: l'uomo è *ens amans* prima che *homo faber*.
Diversi motivi hanno posto in crisi questa antropologia e quindi la liturgia, che ne deriva. All'uomo contemplativo nell'amore, che viene da Dio e tende a Dio, si è gradualmente opposto l'*homo faber*, il cui valore è stato integralmente posto nell'operare umano.

Queste le cause principali della crisi:

a)

Motivo sociale: il passaggio da una civiltà contadina ad una civiltà industriale, che ha posto l'uomo al centro dei suoi interessi, emarginando Dio.

b)

Motivo filosofico: tre correnti soprattutto hanno posto in crisi il valore del sacro inteso come libero rapporto di comunione con Dio: a) la corrente monistica (in particolare per l'influsso di Spinoza), che identificando l'uomo e la natura con Dio, esclude il rapporto di amore interpersonale con Dio b) la corrente empiristica (da Hume al neopositivismo), che escludendo la possibilità per l'uomo di trascendere ciò che è empiricamente verificabile, esclude un reale rapporto di conoscenza e di amore verso Dio c) corrente dualistica: in particolare per influsso di Kant, svaluta la metafisica e quindi un reale rapporto con Dio per esaltare la legge morale, come norma autonoma della vita umana.

c)

Motivo ecclesiale: una pastorale inefficace ed un'ascetica deviata hanno per secoli separato il popolo cristiano dalla liturgia ed hanno con un esagerato culti dei santi e con una devozione sentimentale reso per molti la religione servizio dell'uomo, non servizio di Dio. Nel travisamento magico della religione l'uomo non è più impegnato con la sua libertà di fronte a Dio, perché il momento religioso diventa strumento mondano dell'uomo. L'aspetto liberatorio della religione di fronte all'io e al mondo è perduto.

Un recupero della vera religiosità e del sacro in senso liberatorio esigerà da parte della cristianità non tanto delle variazioni esterne (di lingua o di simboli), ma un triplice sforzo di carattere religioso:

1) un collegamento sempre più profondo con le matrici bibliche e patristiche,

2) un'apertura alla grande tradizione liturgica dell'oriente ortodosso,

3) uno scambio con i valori sacrali delle civiltà orientali, in particolare con l'induismo.

2/ Crisi morale e libertà

Come vedemmo la libertà insegnata da Cristo è libertà di fare il bene, per amore di Dio e del prossimo, ove le leggi umane sono tutte a servizio della carità. Il che esclude il libertinismo senza legge.

Qui si pone uno dei fondamentali elementi di scontro tra libertà cristiana e libertà postcristiana.

Infatti da diverse tendenze della filosofia contemporanea si afferma che l'uomo può essere veramente libero solo se si nega Dio.

Ricordo alcuni rappresentanti dell'ateismo postulatorio, perché postulato dalla dignità dell'uomo, come l'ha chiamato M. Scheler.

Per F. Nietzsche Dio deve morire perché l'uomo possa vivere capovolgendo il principio della sua esistenza, che non è più Dio ma la volontà di potenza di cui vive il superuomo (*La gaia scienza*, n. 125, Milano 1965, pp. 129 s.; *Così parlò Zarathustra*, parte IV Milano 1973, p. 348).

NICOLAI HARTMANN nella sua opera *Ethik* al capitolo finale: «Libertà etica e religiosa» espone nel modo più rigoroso il principio dell'ateismo postulatorio: il fondamento di ogni etica è autonomo non teonomo. Dietro i valori etici non sta nessuna trascendenza, nessuna autorità divina. Infatti ammettere Dio significa ammettere una Provvidenza che tutto prevede, predetermina, e quindi significa annullare la libertà, che sta a fondamento della vita morale. Libertà morale e religione sono quindi contraddittorie (*Etica*, vol III, Wasoli 1572, pp. 239 s.) Anche J. Paul Sartre trova nell'uomo come essere radicalmente libero il motivo per negare Dio. Ammettere Dio è infatti pure ammettere che l'uomo abbia una essenza o natura predeterminata, da cui dipenda la sua esistenza. Nell'uomo invece l'esistenza come libertà antecede l'essenza o natura. L'uomo come libertà è negazione dell'uomo come realtà in sè, e l'esistenzialismo come umanesimo è radicale ateismo (*Etre et le neant*, Paris 1943; *L'existenzialisme est un umanisme*, Paris 1943, pp. 21 s., pp. 653 s.).

Di fronte alla distorta libertà postcristiana la cristianità deve presentare efficacemente i veri tratti della libertà cristiana;

1) Dio in quanto misura dell'uomo non annulla, ma fonda la libertà dell'uomo,

2) questa liberazione in Cristo si presenta come futura liberazione da tutti i limiti, morte compresa,

3) oggi questa forza liberatrice deve presentarsi nella chiesa, comunità di uomini liberi e in lotta per la libertà e la dignità dell'uomo.

Ogni volta che nella storia le comunità cristiane hanno offeso la dignità dell'uomo hanno tradito il loro mandato di libertà.

3/ Crisi della cultura e libertà

La cultura è frutto della libertà. Nella misura in cui viene strumentalizzata viene avvilita. Questo è tanto più vero per la cultura cristiana che nasce dall'incontro tra la libertà di Dio rivelatore e la risposta dell'uomo. Per questo ogni deviazione sul rapporto cristianesimo-cultura diventa un attentato alla libertà del cristiano.

a)

Un primo grave errore consiste nel contrapporre cristianesimo e cultura, partendo dal presupposto che, essendo il cristianesimo poggiato sulla fede, che accetta la rivelazione di Dio, sarebbe in contrasto con la ragione umana.
È la tesi fideista, che viene vigorosamente combattuta dal magistero della chiesa, in nome della razionalità della fede, che implica una mediazione tra Dio e l'uomo, tra i valori permanenti della tradizione e quelli della storia in cammino (vedi la condanna di Bautain, DS 2751; di Bonnetty, DS 2811 e il concilio Vaticano I, DS 3033). Dietro quel contrasto non v'è soltanto un diverso concetto di fede, ma anche un diverso concetto del rapporto tra religione e società. È chiaro che se la religione è concepita come un bene immobile, che difende una società immutabile, il fideismo ed il feticismo della tradizione è l'atteggiamento più logico, diversa invece è la scelta di chi concepisce la fede come legata alla libertà ed aperta ad una società in movimento.

b)

Un secondo gravissimo errore è stato la identificazione totale tra cristianesimo e cultura, che annulla la distinzione tra cristianesimo come rivelazione di Dio e cristianesimo come fatto umano. Così in Hegel e nella destra hegeliana il cristianesimo subordinato alla filosofia diventa un semplice fatto culturale, il dogma si riduce alla storia del cristianesimo. Sarà pure l'esito del modernismo, nella misura in cui ha identificato il cristianesimo con una religione immanente al mondo. Altrettanto deve dirsi di quelle tendenze contemporanee che identificano il cristianesimo con movimenti politici di liberazione o di rivolta contro la società capitalistica.
Se il fideismo ha il torto di staccare il cristianesimo dalla storia, lo storicismo ha il torto di identificarlo con essa.
In un caso e nell'altro il cristianesimo come libero rapporto dell'uomo con Dio viene negato. La posizione esatta, ampiamente illustrata da MARITAIN (*Religione e cultura*) è la complementarietà tra cristianesimo e cultura in quanto si deve dire che, posta la distinzione tra rivelazione di Dio e storia, il cristianesimo, che ha un suo contenuto di verità, non si identifica con nessuna cultura particolare, ma è in grado di ispirarle tutte, come le diverse culture sono in grado di integrare il cristianesimo.
Da questa tesi derivano alcune importanti conseguenze, che il concilio Vaticano II ha sottolineato soprattutto nella costituzione *Gaudium et Spes*:
1) il cristiano deve rispettare ogni cultura come libera espressione dello spirito umano,
2) come sa distinguere tra i valori cristiani ed i limiti umani dei cristiani così deve eliminare ogni intolleranza faziosa verso le convinzioni ed i limiti altrui,
3) il cristiano conosce pure l'inadeguatezza tra mezzi umani e valori eterni. Sa che il cristianesimo è impoverito dai mezzi forti (potere, ricchezza, prestigio) ed è arricchito dai mezzi deboli (preghiera, umiltà, croce). Infatti per il cristianesimo il vero significato della storia è una dilatazione dell'amore, non una lotta per distruggere l'avversario. Qui si pone il problema della giustizia, centrale per l'ordine politico.

4/ Crisi economico-politica e libertà

La concezione cristiana della libertà in politica si esprime nel personalismo (Scheler, Maritain, Monnier) ed esige partecipazione al potere e corresponsabilità a tutti i livelli della vita sociale.
La crisi del personalismo di ispirazione cristiana si esprime sul piano politico nel predominio dell'individualismo borghese e del totalitarismo antidemocratico. Sul piano economico la crisi si palesa nella ingiusta distribuzione dei beni tra ricchi e poveri, lasciati in balia del sottosviluppo e della disoccupazione.
La sfiducia nel cristianesimo e l'adesione di grandi masse di lavoratori a movimenti fondamentalmente anticristiani, come il marxismo, è in gran parte dovuta al fatto che il messaggio sociale cristiano, di libertà e di giustizia, non è stato adeguatamente attuato. La cristianità ha quindi di fronte a sé due compiti principali in ordine ad una non formale, ma contenutistica ricostruzione sociale, fondata sullo sviluppo integrale della persona umana:
1) precedere con l'esempio attuando un ordine secondo giustizia anche sul piano giuridico ed

amministrativo, nell'ambito delle comunità cristiane. Una cristianità che non sa fare ordine nel proprio interno non potrebbe contribuire a un nuovo ordine sociale,
2) superare ogni angusto confessionalismo per una piana collaborazione non solo con le altre confessioni religiose, ma anche con tutte le forze che nel mondo sono a servizio della persona umana.

BIBLIOGRAFIA

M. ADLER, *The Idea of freedom*, Garden City 1958; A. ANTWEILER, *Das Problem der Willensfreiheit*, Freiburg i. Br. 1955; J. L. ARANGUREN, *Etica e politica*, Brescia 1966; D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1966; ID., *Cattolicesimo e libertà*, Milano 1967; ID., *Christliche Freiheit*, Frankfurt am Main 1972; ID., *Cristliche Freiheit im Dienst am Menschen*, Frankfurt am Main 1974; ID., *De Finance etre et agir*, Roma 1965; *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, Brescia 1970; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, Firenze 1969; ID., *Freiheit des Menschen*, Graz 1974; ID., *Heutiges Menschenrechtsbewusstsein und Kirche*, Zürich 1974; K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949; J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1971; KELLER, *Das Problem der Willensfreiheit*, Bern 1965; ID., *Kirche und moderne Demokratie*, Darmstadt 1973; ID., *La liberté*, Paris 1973; R. LE SENNE, *Obstacle et valeur*, Paris 1946; ID., *Liberté et verité*, Louvain 1954; G. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Brescia 1973[3]; ID., *Religione e cultura*, Brescia 1966; P. MARTINETTI, *La libertà*, Torino 1965[2]; M. MEINERZ, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn 1950; R. NIEBUHR, *Moral Man and immoral Society*, New York 1960[2]; ID., *The nature and destiny of man*, New York 1964[2]; J. PIEPER, *Otium e culto*, Brescia 1956; S. RADAKRISNAN, *La filosofia indiana*, Torino 1974; ID., (a cura) *Storia della filosofia orientale*, Milano 1962; P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, Paris 1949; A. RIGOBELLO, *Il personalismo*, Roma 1975; A. RONDET, *La grazia di Cristo*, Roma 1976; M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Milano 1972; M. F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, Milano 1965; E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München 1971; S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1965; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München 1961; H. W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, 1975.

II/ASPETTO TEOLOGICO-MORALE

GUIDO GATTI

I/ AMBITO DELLA PROBLEMATICA. - II/ LA LIBERTÀ MORALE NELLA BIBBIA. - III/ LA LIBERTÀ MORALE NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA. - IV/ EDUCAZIONE MORALE COME PEDAGOGIA DELLA LIBERTÀ.

I/ AMBITO DELLA PROBLEMATICA

Il termine libertà è nel lessico di ogni lingua una parola polivalente, indicativa di un concetto complesso e difficile da definire.
Come capacità radicale di autodeterminazione è, insieme con l'autocoscienza, uno degli attributi essenziali dell'uomo, e quindi condizione imprescindibile di ogni fatto morale e di ogni discorso ad esso relativo.
Come diritto personale è stata nella storia bandiera di infinite battaglie delle armi e dello spirito. Come aspirazione alla propria fondamentale autenticità, al superamento di tutti i condizionamenti e le mistificazioni che falsano la verità del proprio essere, è ideale mai pienamente raggiunto che caratterizza in tutta la sua grandezza la stessa vocazione umana.

Il tema della libertà è stato per questo in ogni tempo un argomento privilegiato della riflessione morale. L'ambito della problematica della libertà in morale fondamentale è abbastanza vasto. Qui ci limiteremo a un duplice ordine di questioni: la consistenza della libertà e conseguentemente della responsabilità morale dell'uomo e il rapporto tra libertà e norma morale.
Il primo problema sollevato dalla consapevolezza, oggi così viva, dei condizionamenti concreti della nostra libertà, appartiene a ogni forma di approccio al problema morale, ma la teologia lo affronta anche in una sua originale prospettiva, come problema del rapporto tra la libertà umana e l'universale signoria di Dio sulla realtà creata. Il secondo problema, da S. Paolo in poi, è stato sempre un proprium della riflessione cristiana; anch'esso però ha as-

sunto una particolare rilevanza nell'ambito delle istanze di autenticità e creatività personale, privilegiate dall'etica contemporanea sulla scia dell'esistenzialismo. Il senso globale della trattazione sulla libertà in teologia morale è quindi quello di illuminare la posizione della libertà umana di fronte alle esigenze del bene morale, delimitando le sue possibilità reali, i suoi limiti e le sue responsabilità, e ricercando se e a quali condizioni la sottomissione della libertà alle esigenze assolute del vero bene possa comporsi con l'autenticità e la creatività dell'uomo e risultare quindi un fattore di crescita umana piuttosto che una dimissione di responsabilità e quindi una alienazione.

II/ LA LIBERTÀ MORALE NELLA BIBBIA

1/ L'Antico Testamento

Pur conservando le tracce di una concezione magica del peccato che prescinde dalla libertà come radice di responsabilità (2 Sam 6, 6-7) l'AT non ignora l'idea della libertà morale. Essa non emerge però dall'autotrasparenza dello spirito umano, non è il dato di una antropologia filosofica. Come tutto il mistero dell'uomo essa è percepita solo alla luce dell'esperienza di Dio. L'uomo scopre il dramma della sua libertà nel sentirsi interpellato da una chiamata che lo dichiara responsabile del suo destino: «Vedete, io pongo oggi davanti a voi una benedizione e una maledizione: la benedizione se obbedite ai comandi del Signore vostro Dio, che oggi vi do; la maledizione se non obbedite...» (Dt 11, 26-28).
L'intimazione di Dio preclude all'uomo lo scampo nell'alibi della fatalità e lo dichiara responsabile perché libero (Gn 4, 6-7). La riflessione sapienziale, nell'intento di rivendicare la giustizia della retribuzione divina, sviluppa più a fondo la riflessione sul mistero della libertà (Sir 15, 11 ss.).
L'AT non ignora d'altronde i pesanti condizionamenti di questa libertà. Anch'essi emergono però più che dalla riflessione sul problema della responsabilità individuale, dalla riconsiderazione dell'esperienza storica alla luce della fede.
Condizionamento fondamentale della libertà è la realtà storica del peccato. Rifiuto radicale di Dio, esso agisce nel cuore dell'uomo come propensione al male ed energia autodistruttrice, lo rende, come dice Geremia, «difficile da guarire» (Ger 17, 9). Esso è visto come la forza integrante di una scelta di fondo che opera nella vita, allargandosi a spirale e imprigionando l'uomo in un destino di perdizione: «Il peccatore aggiunge iniquità a iniquità. Dove non c'è pupilla non c'è luce... Per la piaga del superbo non c'è cura, perché la pianta del male ha messo radice in lui» (Sir 3, 25-27).
Oggettivato in una storia segnata dalla solidarietà totale della *corporate personality*, diventa forza storica di schiavitù e di divisione che condiziona le scelte dei singoli e dei popoli. I capitoli 1-11 della Genesi contengono un primo tentativo di riflessione teologica sull'esperienza della presenza misteriosa di una specie di integrale del peccato nel cuore stesso della storia umana.
L'appello di Dio rivela, nella relatività della libertà umana a una Legge, la sua vera natura di libertà creata e chiamata. Essa non vive librata nel nulla, con la magica onnipotenza di un sogno infantile, né si attua come prometeica affermazione di volontà di potenza, ma si trova immersa nel campo di una polarità *bene-male* che la trascende e la impegna e che, nella sua dimensione ultima è percepita come legge di Dio.
La libertà umana è così chiamata all'ubbidienza.
La religiosità farisaica darà più tardi di questa vocazione della libertà all'ubbidienza una interpretazione distorta, che farà della legge, da una parte una intrusione violenta ed arbitraria della volontà di Dio nella vita dell'uomo, costretto a una sottomissione umiliante e alienante, dall'altra lo strumento e il simbolo di una giustificazione e di una salvezza alla portata dell'uomo che annulla il ruolo dell'iniziativa preveniente di Dio e fa dell'uomo stesso un creditore di Dio e il salvatore di se stesso.
Ma è una visione che tradisce il senso originario della concezione biblica della legge.
La legge non è per la Bibbia il segno di una sottomissione alienante ma la logica interna di una condizione di libertà, avuta come dono, dovuta a un intervento gratuito e misericordioso di Dio. Un'esperienza di liberazione da parte di Dio è il punto di partenza di tutta la storia di fede, riflessa nella Bibbia, e quindi anche la spiegazione della sottomissione della libertà, così ottenuta, alla logica della Legge e dell'Alleanza.
«Io sono il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese di Egitto, dalla condizione servile»: è il proclama che apre l'elenco dei comandamenti e ne spiega il senso e la funzione

(Dt 5, 6). Dio è prima di tutto colui che libera. Israele si sente liberto di Dio. L'ubbidienza a Dio è garanzia di libertà; osservare la sua legge è vivere le esigenze interne di una libertà avuta come dono, è serbare fedeltà a una Alleanza liberamente sottoscritta. La disubbidienza del peccato non ha in sé nulla di una emancipazione: «Perché dice il mio popolo: Ci siamo emancipati, più non faremo ritorno a te?» (Ger 2, 31). «Israele è forse uno schiavo o un servo nato in casa?» (Ger 2, 14).
Disubbidire è piuttosto sottrarsi all'influsso liberatore di Dio, preferire la schiavitù alienante di idoli senza vita al culto liberante della verità e della santità divina.
Questo non toglie che la sottomissione alla legge morale e il riconoscimento della sua trascendenza rispetto alla nostra iniziativa creatrice si presenti con un certo aspetto di durezza, provocante e ripugnante per la pretesa orgogliosa dell'uomo peccatore di essere legge a se stesso. Ma si tratta di una necessità pedagogica (Dt 8, 5-6) in funzione dell'educazione a un impegno morale vissuto come libertà e amore filiale. Verranno i tempi in cui il carattere liberante della norma morale apparirà in tutta la sua verità. La Nuova Legge allora non sarà più scritta su pietre ma impressa nei cuori (Ez 36, 16) che essa trasformerà e condurrà a Dio con la libera spontaneità dell'amore (Ger 31, 31).

2/ Il Nuovo Testamento

La polemica contro la religiosità giudaica dei tempi di Gesù e in particolare contro il legalismo farisaico è il quadro letterario entro il cui ambito si sviluppa il discorso del NT sul rapporto tra legge e libertà.
Nei sinottici questa polemica è soprattutto richiamo al primato dell'interiorità nella vita morale e quindi verifica della sua autenticità. In primo piano sta l'annuncio del Regno di Dio e della sua giustizia, appello alla conversione ma, prima ancora, dono che trasforma e rinnova i cuori che si aprono alla parola di Gesù. L'impegno morale, all'interno della fede, dà corpo e autenticazione alla risposta umana all'appello ultimativo di Cristo che annuncia l'imminenza del Regno. Gesù denuncia il formalismo di una fedeltà, puramente esteriore alla lettera della legge che esclude, come già invano avevano denunciato i profeti, il culto del cuore. Egli domanda il sacrificio spirituale dell'amore e quindi l'offerta della libertà.
Il sì e il no dell'uomo a Dio non consistono tanto nella vuota esecuzione materiale del precetto quanto nell'ossequio interiore della volontà alla verità e all'amore. Il bene e il male morale nascono dal cuore dell'uomo, cioè dal nucleo profondo della sua libertà (Mt 15, 20-30).
Ogni volta che dice: «Fu detto agli antichi... ma io vi dico...», Gesù richiama questa esigenza di sincerità interiore che mette in causa il cuore stesso, il nucleo più profondo e decisivo della libertà umana. Il NT non ignora i condizionamenti di questa libertà ma li riconduce, come già l'AT alla misteriosa realtà del peccato e alla sua efficacia integrante. Del peccato però è, ancora più chiaramente che nell'AT, sottolineata la sua qualità di scelta interiore: il peccato è l'autocondizionamento negativo di una libertà che resta vincolata alle sue stesse scelte, alla sua storia, dalla quale emerge con una fisionomia ben precisa, come progetto di fondo difficile da rinnegare: è l'albero cattivo che, tale per sua libera scelta, non può dare che frutti cattivi (Mt 7, 16-20).
Le vere scelte del cuore, una volta che hanno preso possesso della vita, si rivelano dotate di una isteresi altamente condizionante, diventano il primo anello di una storia di schiavitù o di libertà; sono come la lucerna dell'anima, che illumina od oscura tutta una vita (Mt 6, 22-23).
La stessa decisione esplicita per Cristo o contro Cristo è sempre inserita in questa storia, condizionata dalle decisioni del passato e dall'orientamento di fondo della propria esistenza e perciò responsabile perché libera proprio nella origine del suo stesso autocondizionamento: «La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvage. Chiunque infatti fa il male odia la luce e non viene alla luce perché non siano svelate le sue opere. Ma chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio» (Gv 3, 20-21).
In S. Paolo la polemica contro il legalismo giudaico diventa ancora più radicale, si fa polemica contro la stessa legge in quanto legge, cioè in quanto coazione esteriore, costringente a una sottomissione alienante, ma soprattutto in quanto simbolo e strumento della pretesa umana di una salvezza e di una autogiustificazione che prescinde dall'iniziativa misericordiosa della Grazia, che in Cristo ci trova peccatori e ci salva, liberandoci dalla schiavitù del peccato e riconciliandoci a Dio.
La legge dà all'uomo l'illusione di poter diven-

tare creditore nei confronti di Dio e artefice autonomo della propria salvezza. Ora per S. Paolo, lo scacco irrimediabile di ogni pretesa umana di autosalvazione è reso evidente proprio dalla realtà universale del peccato come condizionamento invincibile e come schiavitù totale.

L'uomo non ancora redento è venduto in potere del peccato, prigioniero delle sue leggi, costretto a fare quel male che pure si oppone alle sue più profonde aspirazioni: «Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato... c'è in me il desiderio del bene ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio ma il male che non voglio. Ora se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo ma il peccato che abita in me» (Rm 7, 14-23). Il problema della responsabilità personale non è posto qui nella prospettiva soggettivistica e un po' giuridica della morale tradizionale. Più che colpa personale il peccato sembra una oggettiva maledizione. Ma in quanto inabitante, si identifica in certo modo con la libertà, la condiziona dal di dentro dei suoi dinamismi, tenendola asservita al suo potere.

A sua volta la *legge del peccato* non è che la risonanza interiore di un mondo posto sotto il segno del peccato, tagliato fuori, per un rifiuto collettivo, dall'amore di Dio (Rm 1, 18 - 2, 9), anzi di tutta una storia intessuta della solidarietà di ciascuno con il peccato di tutti, simbolizzato e quasi ipostatizzato nel peccato di Adamo: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo... Per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna...» (Rm 5, 12-21).

Ancora una volta il problema della libertà e dei suoi condizionamenti è posto soprattutto in una prospettiva storico-collettiva e teologale che risulta lontana dalla nostra mentalità individualista. Tuttavia questa condizione di schiavitù non è presentata che come lo sfondo che dà risalto alla liberazione operata da Dio in Cristo: «Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà la vita» (Rm 5, 18). La situazione di schiavitù invincibile del peccato è solo la condizione ipotetica in cui l'umanità si troverebbe senza la vittoriosa solidarietà che la unisce alla grazia redentrice di Cristo. Ma non è possibile prescindere seriamente da questa solidarietà con il nuovo e vero Adamo, per mezzo di cui e in vista di cui tutto è stato creato (Col 1, 16). Il messaggio di Paolo è in realtà l'annuncio gioioso che la fede in Cristo riscatta la libertà umana dalla schiavitù del peccato, la restituisce a quella originaria e fondante inserzione nell'amore di Dio che condiziona la pienezza del suo esercizio. Riconciliato a Dio in Cristo, il credente «è liberato dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8, 2). La remissione dei peccati infatti non è un semplice condono giuridico, una specie di *fictio iuris* con cui Dio decide di ignorare il peccato lasciando l'uomo alla sua condizione di schiavitù, ma una vera liberazione.

I termini *katallaghè* e *apokatallàsso* usati da Paolo per indicare la riconciliazione dell'uomo a Dio in Cristo, includono nel loro etimo l'idea di un rinnovamento radicale, che fa dell'uomo una *nea ktisis*, una creatura nuova: «Se uno è in Cristo è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove. Tutto però viene da Dio, che ci ha riconciliati con sé mediante Cristo» (2 Cor 5, 17-18).

L'uomo nuovo, intimamente rinnovato dalla *dynamis* dello Spirito, è liberato dalla schiavitù del peccato e quindi anche dalla schiavitù della legge: «Ora però siamo stati liberati dalla legge, essendo morti a ciò che ci teneva prigionieri, per servire nel regime dello Spirito» (Rm 7, 6). La legge infatti dice relazione al peccato: essa è stata data agli empi, agli iniqui e ai peccatori (1Tm 1, 9); fu promulgata proprio in vista del peccato. L'uomo vi scopre una santità che non santifica, che indica la strada obbligata della salvezza senza aiutare a percorrerla. Si direbbe anzi che la legge, per una specie di misteriosa risonanza, amplifichi l'efficacia distruttiva del peccato (Rm 7, 7-13), ne renda più viva e dolorosa la consapevolezza; essa cade sull'uomo dal di fuori dei suoi progetti, gli resta estranea e incapace di mutargli il cuore; giudica e colpevolizza; moltiplica il peccato e la condanna risolvendosi quindi in una ulteriore alienazione.

Essa resta un dono di Dio, ma solo un dono intermedio che, proprio creando in noi la consapevolezza della nostra schiavitù, strappandoci all'alibi di una ignoranza colpevole, ci rimanda al dono pieno della grazia di Cristo e alla fede in Lui: è la funzione di provvisoria pedagogia a Cristo che Paolo riconosce alla legge nella lettera ai Galati (3, 24).

La fede invece opera nella vita, trasformandola attraverso il dono responsabilizzante dell'amore, infuso nei cuori dei credenti dallo Spiri-

to Santo (Rm 5, 5). L'amore così ci libera dal carattere alienante della legge, esso che pure ne riassume e radicalizza le più autentiche esigenze (Rm 13, 8-10).
L'amore nel credente è il riflesso soggettivo di una nuova condizione oggettiva di libertà: la *hyothesìa*, l'adozione a figli. La riconoscenza filiale prende il posto della sottomissione servile (Gal 4, 1-7), elimina la schiavitù del terrore (1 Gv 4, 18-19), allontana il *maledictum legis*, la maledizione che sancisce la legge, e testimonia la sua relazione al peccato (Gal 3, 13). L'amore rimette l'uomo, aperto al dono di Dio, al centro dell'impegno morale, ne fa il valore supremo e lo libera dalla falsa sacralizzazione delle cose, dai tabù della legge (Gal 4, 8-11). In un certo senso nulla è più interdetto al credente (1 Cor 6, 12 e 10, 23), tutto gli appartiene (*pànta moi éxestin*) ma egli proprio per difendere il senso della libertà avuta in dono, per non tornare prigioniero delle cose, riconoscerà le esigenze oggettive della realtà, il carattere costruttivo o distruttivo delle sue scelte («non tutto conviene... non tutto edifica») e si sottoporrà, non tanto a dei divieti arbitrari quanto alle interne esigenze di crescita della libertà. Così il sabato ritorna ad essere in funzione dell'uomo (Mc 2, 27), il mondo naturale ritorna alla piena disponibilià e al dominio dell'uomo e, nell'uomo riconciliato a Dio in Cristo, realizza compiutamente il senso della sua esistenza creaturale a gloria di Dio. La riduzione della legge alla spontaneità dell'amore è così anche la piena umanizzazione dell'impegno morale.

III/ LA LIBERTÀ MORALE NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA

1/ Esistenza e limiti

L'esistenza della libertà è il presupposto di ogni discorso morale: «Ibi incipit genus morum ubi primum dominium voluntatis invenitur» (S. TOMMASO, *2 Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3). Che l'uomo disponga, almeno in certi momenti decisivi della sua vita o, meglio ancora, nella profondità del suo orientamento globale nei confronti del bene morale percepito come tale, di un tale grado di libertà da poter essere considerato l'autore e il responsabile di questo stesso orientamento fondamentale della vita morale ci sembra una di quelle consapevolezze universali che l'uomo afferma con la vita anche quando nega a parole. La certezza che la parola di Dio, unita in concreto all'efficacia sanante di una grazia offerta a tutti gli uomini, dichiara gli uomini responsabili del loro destino e quindi testimonia la loro libertà, fa dell'esistenza di questa libertà un dato di fede definita contro ogni forma di predestinazionismo divino o di determinismo naturale (DS 331; 1486; 1521; 1555; 1966; 2002). «Gratiam Dei praevenire et subsequi hominem credo et profiteor; ita tamen ut liberum arbitrium rationali creaturae non denegem», è detto nella professione di fede proposta da Leone IX al Patriarca di Antiochia nel 1053 (DS 685). Libertà o libero arbitrio è sinonimo di signoria della volontà sulle proprie scelte. Essa suppone la consapevolezza della ragione; senza di essa l'agire umano non avrebbe carattere di padronanza personale; sarebbe solo cieca passività. La libertà suppone inoltre l'assenza di una univoca predeterminazione ad opera di fattori estranei alla volontà stessa.
L'atto libero è *causa sui*, cioè «la determinazione prima di ciò che è ancora indeterminato, dunque un vero inizio assoluto» (B. HAERING, *La Legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1966⁴, p. 141).
D'altra parte, proprio perché consapevole ed inserito in una storia, l'atto libero non è cieco né immotivato, né assolutamente esente da condizionamenti esterni.
L'esistenza e l'ampiezza dei condizionamenti della libertà morale sollevano naturalmente il problema della sua autenticità e quindi quello della responsabilità morale dell'uomo e della giustizia di una eventuale sanzione o retribuzione e di Colui stesso che questa sanzione irroga, cioè di un Dio che si dichiara autore e custode dell'ordine morale.
Questo problema è stato affrontato dalla teologia in modo diverso lungo i secoli della sua storia.
Nella teologia tradizionale la prospettiva era soprattutto metafisica e teologale. La libertà dell'uomo era messa in questione dalla prescienza di Dio e dalla sua universale signoria su tutta la realtà creata. Se l'uomo fosse davvero l'artefice primo delle sue scelte, se la loro determinazione venisse veramente da lui, allora Dio e la sua prescienza sembrerebbero irrimediabilmente determinate dall'iniziativa umana e quindi ad essa subordinate. Se Dio invece è veramente all'origine di tutto ciò che è, la determinazione prima dell'atto umano sembra non poter venire che da Lui e allora la libertà umana parrebbe ridotta a un *flatus vocis* se non a una tragica ironia.
È in fondo il dilemma che Sartre ripropone al

pensiero contemporaneo: o Dio o la libertà dell'uomo; l'esistenza di una iniziativa creatrice assoluta come quella di Dio va sacrificata alla possibilità della libertà creatrice dell'uomo.
Le dispute interminabili tra molinisti, congruisti e bañeziani restavano prigioniere di questo insolubile dilemma. La teologia sembrava incapace di trovare una formula convincente per superare l'equivoco di una concezione alternativa del rapporto tra Dio e l'uomo, tra l'universalità della sua causalità creatrice e la libertà morale dell'uomo; equivoco che d'altra parte era chiaramente incompatibile con l'immagine di Dio rivelata da Cristo.
Il dilemma può essere superato, se non con formule concettuali ineccepibili e cartesianamente «chiare e distinte», almeno con il costante ritorno alla consapevolezza che la signoria universale di Dio è una signoria creatrice, una signoria che fa esistere e fa esistere con la forza di un amore assolutamente rispettoso della alterità delle persone che ama e che amando crea. Il dominio di Dio sulla libertà umana è il dominio di un amore liberante. Come l'umanità di Cristo non esiste che nella persona del Verbo che la assume, ma proprio in questa assunzione è resa pienamente e veramente umana, così la libertà umana non esiste che all'interno della libertà divina che, lungi dallo schiacciarla o annientarla, la fa essere e la fa essere come libertà creatrice.
Oggi il problema è affrontato in una prospettiva diversa, più empirica e pratica, nel problema dei concreti condizionamenti psicologici o sociali della libertà morale.
Già la morale tradizionale conosceva forme di condizionamento capaci di diminuire od annullare la volontarietà degli atti umani. Questi condizionamenti erano tuttavia pensati come situazioni marginali, come l'eccezione che avrebbe dovuto confermare la regola: era sottinteso che l'atto umano normale era moralmente libero e quindi pienamente responsabile, capace di esprimere un sì o un no totale, e di per sé definitivo, dell'uomo a Dio.
Oggi la conoscenza di questi condizionamenti si è enormemente ampliata: si pensi per esempio agli studi sul potere condizionante dei mezzi di «persuasione occulta», sul peso della pubblica opinione e della mentalità corrente, soprattutto in una società unidimensionale come la nostra, sui condizionatori biologici ed educazionali della personalità, sulla patologia della psiche individuale e collettiva. Per questo da molte parti ci si chiede se all'interno di questo universo di condizionamenti ci sia ancora posto per la libertà morale. L'uomo contemporaneo è portato a trasferire nel campo dell'antropologia il presupposto deterministico che informa le scienze della natura. Psicologia e sociologia empirica affidano lo studio del comportamento umano al determinismo metodologico delle leggi dei grandi numeri. Il marxismo e la psicanalisi affermano in forme diverse quello che appare un determinismo morale anche teoretico. Per Marx, l'uomo singolo e le sue scelte sono un prodotto sociale, il riflesso dei rapporti di produzione che condizionano deterministicamente le sovrastrutture ideologiche della società (e quindi anche la coscienza morale individuale e collettiva). Certo la storia e la società non sono per Marx entità divine, estranee all'uomo; l'uomo resta in ultima analisi l'educatore del suo educatore. Ma l'immancabile sbocco della storia in una meta predeterminata dalle leggi oggettive e infallibili della sua dialettica toglie alla libertà umana ogni altro senso e compito che non sia la connivenza con la storia stessa, attraverso la prassi rivoluzionaria collettiva.
Per Freud l'Io, cioè l'autocoscienza umana, artefice apparente del proprio progetto di vita e illusione di libertà creatrice, è in realtà il risultato dello scontro meccanicistico tra le istanze impersonali e contrapposte dell'Es e del Super-Io.
Sulle scelte dell'adulto pesa inoltre il condizionamento determinante delle esperienze infantili, costitutive della fisionomia psicologica e morale della personalità e del peso rispettivo delle istanze summenzionate nella vita psichica del singolo.
L'influsso deresponsabilizzante di queste forme di pensiero sulla mentalità corrente è tanto maggiore, quanto più di esse circolano in realtà nella nostra cultura delle cattive volgarizzazioni e delle semplificazioni a buon mercato, e quanto più esse incidono in una cultura come quella tecnologica delle società industriali avanzate che già privilegia la fiducia nelle cose rispetto alla fiducia nell'uomo e tende a progettare un universo umano completamente amministrato.
La riflessione morale non può ignorare la realtà conturbante di questi condizionamenti a cui deve guardare con coraggioso realismo, ma non può d'altra parte sfuggire al compito di difendere il carattere responsabile della vita e la terribile (ma anche esaltante) serietà dell'avventura umana nel mondo. La soluzione delle difficoltà teoriche poste dalla consapevolezza

nuova dei condizionamenti della libertà non può consistere nel puro ridimensionamento di questi condizionamenti naturali o storici.
Piuttosto si dovrà notare come, sia pure in modo diverso di quanto non sia per il dominio universale della libertà divina, anche questi fattori sono insieme condizionamenti e condizioni di esistenza. Mentre limitano la libertà, la fanno esistere, sia pure dentro limiti concreti (essenzialmente legati al suo essere creata e al suo essere-al-mondo), che saranno anche i limiti della sua responsabilità. Così ad esempio, l'ambiente sociale e l'eredità educazionale sono indubbiamente un limite alla libertà e alla progettualità del singolo, ma sono anche la condizione indispensabile del suo essere uomo e della sua concreta libertà. Al di fuori della società e senza una educazione l'uomo non è pensabile come tale e quindi come libertà.

I condizionamenti della libertà hanno quindi un carattere essenzialmente ambiguo. Nella misura in cui aiutano la libertà a scelte che sono in linea con la sua insopprimibile aspirazione alla gioiosa realizzazione di sé nell'amore, essi sono condizionamenti liberanti, condizioni di autenticità; nella misura in cui condizionano scelte opposte a questa istanza costitutiva della stessa libertà umana (e quindi scelte moralmente negative) essi rappresentano una tentazione e una forza di schiavitù.

2/ I condizionamenti negativi in quanto peccato

A proposito del carattere negativo di questi ultimi condizionamenti è necessario ricordare che per sua intima struttura, in quanto tensione di un essere germinale verso il compimento di sé, la libertà umana è necessitata a una generica ma insopprimibile volontà di bene e di felicità. Essa non può non volere quello che S. Tommaso chiama il *bonum in communi*, il bene in astratto, la *beatitudo*, o *perfectio boni humani*, cioè la piena realizzazione di sé (Ia IIae, q. 2, a. 3).
In concreto non ogni scelta della libertà è oggettivamente allineata con questa sua aspirazione di fondo, non ogni atto umano è veramente capace di condurre l'uomo a quel *bonum perfectum et completivum sui ipsius* in cui il dinamismo della volontà termina e resta pienamente appagato.
La libertà dell'uomo si rivela quindi fallibile, capace di frustrare e contraddire nella concretezza delle sue scelte questa aspirazione di cui è strutturalmente costituita.
Situata nel campo di una polarità oggettiva *bene-male*, *costruttività-distruttività*, la libertà umana è soggetta alla possibilità del negativo. Essa non è legislatrice assoluta di se stessa, norma autonoma di bene e di male, sganciata da ogni oggettiva verità morale.
La norma morale in quanto espressione di questa polarità oggettiva (espressione che nelle sue determinazioni concrete sarà necessariamente provvisoria perché relativa a contesti storici contingenti) non è repressione della libertà ma suo inveramento. Al contrario il negativo morale non è esercizio liberante della libertà ma solo una forma di autoschiavitù; peccare non è emanciparsi, celebrare l'onnipotenza della propria libertà ma accettare una schiavitù.
Anche per questo, pensare che la libertà abbia nei confronti della norma diritti di precedenza in caso di dubbio (il classico *libertas possidet* dei trattati *de conscientia* della manualistica tradizionale) significa ricadere in una concezione alternativa del rapporto *legge-libertà*, che può valere al massimo nel campo del diritto dove la legge ha una ineliminabile componente di arbitrarietà, ma non nel campo della morale dove la norma è la migliore comprensione qui e ora possibile delle esigenze oggettive del bene che salva e quindi libera.
Il peccato è schiavitù perché in fondo equivale a un lasciarsi portare (e quasi costringere) dalla suggestione del male a fare ciò che in realtà ripugna alle istanze più profonde e insopprimibili della volontà perché contrario alla autorealizzazione di sé che non è possibile non volere.
È il peccato a dare concreto carattere negativo a tutti gli altri condizionamenti storici ineliminabili e per sé neutrali che delimitano il campo concreto delle possibilità della libertà.
Il peccato, considerato non solo come atto individuale transeunte ma anche come realtà storica di efficacia distruttiva collettiva, è la dimensione profonda e la causa segreta di ogni altra schiavitù umana.

3/ L'impegno morale come strategia di liberazione

D'altra parte tutti i condizionamenti della libertà, ivi compresa la causa di ogni loro carattere di negatività, cioè il peccato, non sono realtà che dobbiamo subire solo passivamente. Essi rappresentano una frontiera mobile che l'uomo, come singolo e come comunità umana può e deve controllare, su cui può esercitare un potere di compressione, di esaltazione o di modifica.

Potenziare i condizionamenti positivi e depotenziare quelli negativi è per l'uomo allargare l'orizzonte della propria libertà, quindi un compito e una vocazione morale.
Del resto la considerazione della solidarietà storica, che lega insieme le condizionate e finite libertà dei singoli, è un richiamo al superamento di una visione grettamente individualista della libertà e della responsabilità per accedere a una concezione dinamica e sociale della libertà, che la considera realisticamente come una conquista o uno scacco collettivo oltre che personale, e ne fa quindi un compito e una responsabilità sociale su cui si misura il progetto etico umano.
Di più, è la stessa concezione giuridica della responsabilità che va superata in favore di una concezione più ontologica ed intrinsecista. Essere responsabili non significa essere esposti alle sanzioni di qualcuno ma essere legati alla logica delle proprie scelte, doversele portar dietro nella vita con il loro carico di costruttività o di distruttività umana, subire le conseguenze di una occasione di crescita perduta o possedere per sempre un valore liberamente realizzato e definitivamente entrato nella storia come materia del Regno di Dio. La sanzione ha quindi prima di tutto il carattere di un fallimento oggettivo più che di una punzione irrogata in modo arbitrario. Così la responsabilità della libertà scivola dal piano giuridico della sottomissione al potere coattivo e retributivo di Dio al piano ontologico della sottomissione alla logica della realtà.

4/ Libertà e norma morale

La libertà umana è chiamata quindi ad esser se stessa nella sottomissione alla verità del bene morale. Certo questo bene non può esaurirsi nella applicazione di una norma generale al caso particolare; esso è anche progettazione, libertà creatrice; domanda di essere inventato nella sua irripetibile originalità; ma domanda anche di essere riconosciuto nella sua oggettiva verità. È un riconoscimento nel quale la libertà accetta di morire alla sua astratta onnipotenza e autonomia per vivere alla verità dei valori; è quello che il Roquéplo chiama la liturgia pasquale del vero bene (Ph. ROQUÉPLO, *Esperienza del mondo, esperienza di Dio*?, Torino 1972, p. 158).
E tutto questo non va pensato nel campo di una astratta impersonalità, ma all'interno di un progetto personale di salvezza di Dio, che assume questa polarità (che ha del resto nella sua volontà creatrice e nella esemplarità del pensiero divino il suo fondamento ultimo) nella ricerca di una *partnership* d'amore con le creature che vuole salvare e divinizzare.
Il credente sta davanti alla verità morale come davanti a esigenze non arbitrarie ma neppure impersonali; con la loro oggettiva validità diventano nel progetto di Dio e nella storia della salvezza l'appello di un amore personale. Decidersi per il bene è decidersi per Dio, anche se i contenuti materiali del suo appello e della decisione di accoglierlo nella nostra vita hanno una loro oggettiva consistenza di verità e non sono arbitrariamente imposti da Dio.
Nella sua formalità ultima l'impegno morale resta così teonomico, resta risposta umana a un appello di Dio, adesione a una gratuita iniziativa divina di amore.
Poiché ispirata all'amore e rispettosa della logica oggettiva della costruttività umana, la teonomicità dell'impegno morale cristiano fa di esso non una schiavitù, ma una disciplina nobilitante e liberante, in linea con le aspirazioni più profonde del cuore umano.
Naturalmente questo è tanto più vero quanto più la norma non è assolutizzata in modo idolatrico nella sua formulazione contingente e nella sua comprensione sempre imperfetta, ma è incessantemente sottoposta a una ermeneutica razionalizzatrice e inveratrice.
Il più perfetto inveramento della legge (attraverso il confronto sempre nuovamente instaurato con le esigenze dell'amore che ne racchiudono tutto il senso e la sostanza), per quanto compiuto alla luce della parola di Dio e sotto l'ispirazione del suo Spirito (che soccorre in questo compito la coscienza collettiva della chiesa e in modo diverso anche quella dell'umanità), non basta però a renderla pienamente liberante in un mondo segnato dalla presenza del peccato.
Essa resta sempre in questo mondo un ideale colpevolizzante e frustrante perché superiore alle forze di una libertà schiava della sua esistenziale solidarietà con la storia personale e collettiva del peccato.
Per questo l'impegno morale e la norma su cui esso si commisura è liberante solo in quanto, liberati in Cristo dalla legge del peccato, viviamo questo impegno non più come sottomissione penosa e forzata a una costrizione esteriore, ma come logica interiore dell'amore, come libera coerenza quotidiana con la libera scelta di fondo di fede-carità di cui la grazia ci ha dischiuso le possibilità che il peccato frustrava. La fede operante per la carità libera in questo

senso dalla legge, dal suo carattere costrittivo e colpevolizzante e restituisce il credente alla libertà dell'amore.
Ma è una libertà che possediamo sempre solo in modo parziale, sempre ancora soggetti, almeno in parte, alla penosa pedagogia della legge, perché mai pienamente liberati dal peso della legge del peccato che resta anche nel credente, *ad agonem* (DS 1515). La libertà cristiana ha quindi il suo «già», ma anche il suo «non-ancora»; come ogni realtà cristiana è un germe che avrà il suo pieno sviluppo solo nel Regno di Dio.
Rimane da dire che, poiché la grazia di Cristo è offerta, nel modo che Dio solo conosce, a ogni uomo che viene nel mondo, la volontà di ogni uomo, per quanto condizionata nelle forme concrete del suo esercizio categoriale, resta veramente libera, cioè capace di una scelta per Dio incondizionata nel suo livello trascendentale e decisivo. A tutti è data la possibilità di incontrarsi, magari in modo anonimo, con la grazia liberatrice dell'amore di Dio. Questo non pregiudica l'urgenza del compito storico del popolo di Dio di lottare insieme a tutti gli uomini per vincere quei condizionamenti negativi della libertà che, contro la volontà creatrice di Dio emergono dalla solidarietà storica dell'umanità con l'esistenziale negativo della storia, cioè con quella che potremmo chiamare l'integrale del peccato.

IV/ EDUCAZIONE MORALE COME PEDAGOGIA DELLA LIBERTÀ

La partecipazione a questo compito di liberazione che investe tutti i settori dell'agire umano è naturalmente obiettivo primario di ogni educazione e di ogni autoeducazione morale. Educare ed educarsi alla rettitudine morale è prima di tutto educarsi alla libertà dalla schiavitù del peccato operante a livello personale come a livello sociale. È quindi educazione morale perché educazione alla libertà, l'iniziazione all'autodisciplina creatrice che ci rende padroni delle pulsioni istintuali e di quelle energie psichiche, ambigue nella loro spontaneità, che la scolastica chiamava «passioni»; è educazione liberatrice quella che ci rende disponibili al riconoscimento dei valori morali e aperti alla comunione e all'amore.
Ma è soprattutto educazione alla libertà in senso cristiano la formazione di una coscienza filiale, capace di operare il bene non come sottomissione al potere estraneo di una legge ma come libera e responsabile coerenza con il sì di fede e di amore a Cristo che ispira e sorregge tutta la vita, dandole senso ed unità interiore.
Va detto che la vita morale di ogni uomo comincia normalmente sotto il segno della pedagogia della legge: è la coscienza morale infantile che interiorizza i veti parentali e la paura, che li rende efficaci, che giudica il bene e il male con i criteri estrinseci, un po' legulei e farisaici che una giurisprudenza civile userebbe nell'applicazione di una legge odiosa; la coscienza sperimenta in questo caso una dolorosa frattura interiore (Freud parlerebbe di conflitto tra «principio del piacere» e «principio della realtà»); essa fa il bene ma non è ancora veramente buona, lo fa senza averlo scelto, è diversa da quello che fa. È la sottomissione alla legge di cui parla Paolo.
Si può discutere il valore e l'efficacia positiva del pedagogo «legge» ai fini di una crescita armonica della personalità morale fino al suo stadio adulto e maturo. Ma questo stadio maturo è lo stadio della libertà e dell'unità interiore, lo stadio che Paolo utilizza come categoria descrittiva della fede operante per la carità.
La crescita verso questo obiettivo di maturazione non è né breve né facile; è compito di tutta l'esistenza, coinvolge tutti i piani della vita umana, costituisce in se stessa la vera essenza dell'impegno morale.
Maturità e immaturità morale coesistono sempre nella vita. Ognuno è chiamato a diventare più libero e più interiormente uno, più autenticamente se stesso nella fedeltà al suo progetto migliore e alle sue aspirazioni più vere.
Una educazione morale cristiana, al di là di tutti gli obiettivi settoriali e di tutte le metodologie concrete troverà il suo *proprium* in questa pedagogia della libertà come incarnazione di una fede che ci fa vivere da figli di Dio nella spontaneità dell'amore.

BIBLIOGRAFIA

1/ La libertà nella Bibbia

H. SCHLIER, *Eleùtheros... Eleutherìa*, in: TWNT, vol. II, 484-500; ID., *La loi parfaite de la liberté*, in: *Les temps de l'Eglise*, Tournai 1961, 201-221; S. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon St.Paul*, Roma 1954; C. SPICQ, *Charité et liberté dans le Nouveau Testament*, Paris 1961.

2/ La libertà e i suoi condizionamenti

J. BAUCHER, *Liberté*, in: DTC, vol. IX, coll. 660-703; G. SIEWERT, G. RICHTER, J. B. METZ, *Libertà*, in: «Dizionario teologico» vol. II, Brescia

1967, pp. 174-202; G. GRANERIS, *Libero arbitrio e Libertà*, in: «Dizionario di teologia morale», vol. I, Roma 1968⁴, pp. 93 e 903; G. PIANA, *Libertà*, in: DETM 1974³, 562-573; B. HAERING, *La legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1966⁴, pp. 139-163; J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Paris-Lyon 1955; P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; M. ROSSI, *Libertà morale e condizionamenti psicologici*, in: A.A. V.V., *Libertà-liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, pp. 9-24.

3/ Libertà e legge

J. BOMMER, *Legge e libertà nel cattolicesimo*, Assisi 1969; J. MOUROUX, *La liberté chrétienne*, Paris 1966; B. SCHULLER, *Gesetz und Freiheit: eine moraltheologische Untersuchung*, Duesseldorf 1966.

4/ Educazione alla libertà

G. CORALLO, *La pedagogia della libertà*, Torino 1951; P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, Milano 1972.

LITURGIA DELLE ORE

BONIFACIO BAROFFIO

I/ PROSPETTIVA STORICA. - II/ PROSPETTIVA TEOLOGICA. - III/ PROSPETTIVA SPIRITUALE. IV/ PROSPETTIVA PASTORALE CELEBRATIVA.

La Liturgia delle Ore o Ufficio divino è la preghiera pubblica e comune che la chiesa eleva a Dio «senza interruzione e nella concordia delle voci» (*Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, 24). Nello svolgersi della storia essa ha assunto una sua fisionomia particolare, tale da mettere in evidenza la sua dimensione storico-salvifica. Articolata oggi in cinque celebrazioni (Lodi e Vespri, Ufficio delle Letture, Ora media e Compieta), la Liturgia delle Ore può essere esaminata secondo quattro prospettive di fondo: storica, teologica, spirituale, pastorale-celebrativa.

I/ PROSPETTIVA STORICA

La Liturgia delle Ore, «preghiera pubblica e comune del popolo di Dio... ha questo di caratteristico per antica tradizione cristiana: santificare il corso del giorno e della notte» (*Institutio Generalis*, 1, 10). Questo fatto spiega l'evolversi delle varie forme di preghiera e la loro molteplice strutturazione in modo tale da scandire secondo determinati ritmi tutto il fluire del tempo: giorni, mesi, anni.

Senza voler vedere in tutte le antiche forme di preghiera ciclica e comunitaria il modello o uno stadio arcaico della Liturgia delle Ore, è bene aver presente alcuni fatti rilevanti nella storia d'Israele, della chiesa primitiva e della liturgia romana, non privi d'interesse storico e teologico per un'adeguata comprensione della preghiera attuale della chiesa.

1/ Preghiera ciclica in Israele

Inserito in un popolo orante, il pio israelita viveva con il costante ricordo (Dn 6, 11) degli interventi di Jahvé nella storia dei Padri. In questo «memoriale» si realizzava l'incontro quotidiano con Dio nell'intimità della preghiera privata o in alcuni momenti particolari del culto.

Meritano menzione due fatti:

a) *una preghiera* scandisce la giornata nei suoi momenti chiave: *mattino, mezzogiorno e sera.* Usanza, questa, testimoniata nell'AT (Sal 54, 18, Dt 6, 7; cfr. 11, 19) e conservata pur con modifiche anche nell'era cristiana.

È vero che una preghiera al mattino e alla sera costituisce un fenomeno religioso universale. Ma in Israele questo uso acquista una sua fisionomia tipica: l'orazione del mattino e della sera è in corrispondenza con gli olocausti quotidiani (Es 29, 38-46; Nm 28, 3-8) e ha il suo nucleo centrale nella professione di fede dello *Šᵉma Israel* («Ascolta Israele: Dt 6, 49; 11, 13-21; Nm 15, 37-41»). Questa preghiera costituisce quasi l'oblazione spirituale che in concomitanza con il sacrificio — limitato al tempio di Gerusalemme — veniva offerto a Dio da tutto il popolo.

b) Meno conosciuta nei particolari è la *preghiera notturna* cui alludono vari passi dell'AT: Sal 41, 9; 62, 7; 91, 3; 118, 55. 62; Lam 2, 19; 1 Cor 9, 33. Brani che in parte si riferiscono a un servizio liturgico, in parte a un uso privato.

2/ Preghiera ciclica nella chiesa primitiva

Si può rilevare prima di tutto che i Vangeli ricordano due momenti principali della giornata in cui Gesù pregava: il mattino presto (Mc 1, 35) e la notte (Lc 6, 12; Mc 14, 32). Molti indizi fanno pensare che la notte fosse un momento preferito da Gesù per la preghiera. Nonostante però la probabile frequenza di questa orazione, non se ne può dedurre un carattere ciclico abituale.

Nell'economia della chiesa nascente, illustrata dagli Atti degli apostoli, la preghiera comune occupa un posto di primaria importanza: «E tutti erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2, 42).

Come tempi di preghiera si ritrovano quelli tradizionali del giudaismo, considerati però con maggiore elasticità.

Il mattino di Pentecoste gli apostoli si riuniscono all'Ora terza (At 2, 15). A Giaffa «Pietro salì verso mezzogiorno a pregare» (At 10, 9) ed è verso le tre del pomeriggio che lo stesso discepolo e Giovanni salgono al tempio per la preghiera (At 3, 1).

Frequenti sono le menzioni della preghiera notturna della comunità e dei singoli credenti: la chiesa di Gerusalemme pregava incessantemente giorno e notte per Pietro arrestato da Erode (At 12, 5. 6); Paolo e Sila verso mezzanotte cantano inni a Dio (At 16, 25); Paolo ricorda veglie di preghiera «senza numero» (2 Cor 11, 27; 6, 5). Non senza efficacia doveva essere l'invito pressante dell'apostolo a pregare «incessantemente con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito, vigilando...» (Ef 6, 18; 1 Ts 5,17; Col 4, 2), invito che per altro riprende l'esortazione di Cristo stesso (Mc 13, 33; Lc 21, 36).

A Cristo risale inoltre la sostituzione delle preghiere giudaiche (tipo *Sᶜma Israel*) con la preghiera del *Padre nostro* che le primitive comunità diranno tre volte al giorno, dando un nuovo contenuto alla precedente usanza giudaica (*Didachè*, 8, 3).

3/ La preghiera delle Ore nei primi tre secoli

Momenti base della preghiera cristiana sono il mattino e la sera, quando si elevano le *legitimae orationes* ricordate da TERTULLIANO (*De orat.* 25, 23) e attestate in tutta la cristianità dalle testimonianze di S. Cipriano, Clemente e Origene, la *Tradizione Apostolica*. Queste stesse fonti tuttavia allargano l'orizzonte della preghiera ciclica ricordandone altri momenti corrispondenti alla mattinata, a mezzogiorno e al pomeriggio (Terza, Sesta, Nona).

Nella prospettiva dei Padri della chiesa, le Ore riflettono una spiritualità cristocentrica che vuole rivivere ogni giorno il mistero della redenzione.

Così, ad esempio, Terza è il memoriale della Pentecoste (Tertulliano), Nona ricorda la morte del Signore (Cipriano). Accanto a questa concezione «simbolica», è però presente l'istanza della preghiera «continua» che rimane l'ideale proposto dal Vangelo. «Ma questo ideale astratto rischia di restare lettera morta se non è sostenuto da momenti di preghiera più intensa» (B. Botte).

Le Ore sono quindi i momenti forti in cui si esprime un cuore che è sempre in adorazione di Dio (cfr. CIPRIANO, *De Orat.* 6) fino al punto in cui tutta la vita diviene preghiera (CLEMENTE AL., *Strom.* VI, 12; VII, 7).

Singole persone e anche intere comunità ecclesiali continuano inoltre la pratica della preghiera notturna sulla linea della tradizione primitiva sviluppatasi sotto l'influsso di molteplici fattori: la «veglia» pasquale che si estende ad altri giorni (soprattutto alla notte tra il sabato e la domenica) e in alcuni ceti diviene quotidiana; la tipologia pasquale rafforzata da influssi della religione solare e da antiche concezioni astrologiche: cfr. ad esempio l'apocrifo *Testamento* (o *Penitenza, Apocalisse*) *di Adamo*; le veglie estese al culto dei santi presso le loro tombe. La *Tradizione Apostolica* precisa ulteriormente la preghiera notturna specificando che essa aveva luogo verso mezzanotte e al canto del gallo.

Queste varie forme di veglie rivelano una diffusa sensibilità per i valori della preghiera che poco per volta saranno codificati e strutturati dalla chiesa. Essa poi se ne farà promotrice attraverso la pastorale dei vescovi e la nascente organizzazione monastica. Per i primi secoli è tuttavia difficile tracciare una linea di demarcazione netta tra preghiera privata e «ufficiale», comunitaria e individuale. Rimana pure difficile determinare il contenuto di queste preghiere; si può tuttavia affermare che accanto a un repertorio innodico — in parte già presente nei carmi cristologici del NT — prende ampio spazio il salterio la cui preghiera si basa sui principi enucleati nel secolo II: *Psalmus vox Christi, Psalmus vox ad Christum.*

4/ Forme presbiterali e monastiche della preghiera ciclica

Intorno a ogni cattedrale si consolida presto un ordinamento preciso di celebrazioni cicliche il cui numero varia da chiesa a chiesa e secondo il periodo. Tra i dati della tradizione è interessante ricordare che a Gerusalemme l'Ufficio feriale si articola in quattro Ore (cinque in Quaresima): gli importanti Uffici del mattino e quello lucernare alla sera, le Ore di sesta e nona durante il giorno. Costitutivi di queste celebrazioni sono salmi, cantici e orazioni. Mancano le letture che venivano proclamate in altre forme di celebrazione:
a) quella stazionale legata a determinate località, meta di pellegrinaggi che si svolgevano periodicamente ai luoghi santi;
b) le vigilie domenicali con la partecipazione di tutta la comunità.
Tenendo presente l'affermazione dello storico SOCRATE: «In qualunque luogo si giunga e qualsiasi liturgia si conosca, non si possono trovare due usi che coincidano perfettamente tra di loro» (*St. Eccl.* V. 22), si può pensare alla grande libertà con cui venivano strutturate le celebrazioni nelle diverse chiese (cattedrali). Rimane però il fatto che ogni comunità cristiana si riuniva in determinati tempi per pregare, soprattutto al mattino e alla sera.
Nelle cerchie degli asceti e dei monaci (secolo III/IV) vengono istituzionalizzate le forme di preghiera privata che avevano contraddistinto nei secoli precedenti i cristiani particolarmente fervorosi. In riunioni che variavano da un minimo di cinque a un massimo di otto incontri, i monaci si dedicavano in comune soprattutto alla preghiera dei salmi, mentre la lettura della Scrittura, almeno nei più antichi nuclei monastici — Egitto compreso — era riservata alla meditazione individuale.
All'inizio dell'organizzazione dell'Ufficio, i monaci pregavano tutto il salterio ogni giorno, ma una preoccupazione di ordine quantitativo non sempre ha favorito la preghiera. La *discretio* e la *puritas cordis*, sottolineate particolarmente da Cassiano, sono quindi alla base di una riforma che presto o tardi ha interessato ovunque l'Ufficio, senza per questo escludere una sopravvivenza della recita quotidiana integrale del salterio in alcune zone fino a tutto l'alto Medioevo in Occidente. Verso il secolo IV-V il problema del salterio avrà una soluzione: esso verrà articolato in gruppi distribuiti in un arco di tempo variabile. Lo schema romano, accolto da S. Benedetto († 547) e reso programmatico per l'Occidente, prevede la preghiera del salterio nell'arco di una settimana. Ma per alcuni secoli, oltre al *cursus* della Regola benedettina, continuano o si sviluppano anche in Europa altri schemi monastici (es. in Irlanda), mentre le principali chiese precisano con una certa indipendenza la struttura del proprio Ufficio (es. Roma, Milano, Spagna).
Lo sviluppo della Liturgia delle Ore continua a registrare nei secoli successivi un influsso reciproco tra ordinamento presbiterale-comunitario e monastico. Sia in Oriente che in Occidente le due forme celebrative delle Ore — la monastica e la presbiterale — si sono in parte sovrapposte dando origine a strutture ibride, in cui tuttavia è divenuto prevalente l'elemento salmodico meditativo caratteristico della preghiera monastica.
In Occidente non si possono poi escludere continui apporti dall'Oriente. Dall'area siriaca, ad esempio, è stato introdotto nelle Gallie e a Milano l'uso degli inni. Questi sono stati poi ripresi da S. Benedetto nella liturgia monastica, donde sono stati assunti dall'ordinamento presbiterale romano. Dall'Oriente proviene l'uso universale del Salmo 140, quale componente essenziale della celebrazione vespertina accanto all'accensione della lucerna — simbolo di Cristo — e alla preghiera di intercessione. Ma questa celebrazione, tipica delle cattedrali, è stata «deformata» dalla tradizione monastica, acquistando una struttura essenzialmente salmodica. Analoga «degenerazione» ha avuto nella storia anche l'Ufficiatura del mattino, che nella struttura presbiterale-comunitaria era concentrata intorno al Salmo 62, il Gloria, i salmi laudativi 148-150 e la preghiera d'intercessione. Un ricupero parziale di alcuni elementi si è avuto nella recente riforma con l'introduzione delle preci o intercessioni alle Lodi e ai Vespri (*Institutio Generalis*, 179-183).
Parallelamente alla molteplice strutturazione delle Ore, talora assai complicata, la preghiera ciclica si restringe a clero e monaci. Il clero è obbligato alla preghiera notturna, mattutina e vespertina da un decreto di Giustiniano del 530 (*Cod. Jur. Civ.* I, III, 1, 42), cui fanno eco una *cautio* dei vescovi nel *Liber Diurnus* e vari sinodi locali successivi per tutto il Medioevo, restringendo talora, ma mai abolendo l'obbligatorietà della celebrazione (in comune) di determinate Ore. Così, poco per volta, i fedeli non partecipano più alla celebrazione delle Ore se non eccezionalmente, e la preghiera nata dalla comunità cristiana diviene la preghiera dei «chierici» sia secolari che regolari. I fedeli

vi sono ammessi tutt'al più ai margini o sono volutamente esclusi: fatto negativo della massima importanza per gli sviluppi della spiritualità e pietà cristiana che dovrà cercare altrove le fonti di cui alimentarsi. Ed è in questo punto particolare che la Liturgia delle Ore del 1970 porta la sua «innovazione» più gravida di conseguenze, quando, iniziando la *Institutio* afferma solennemente e in modo autorevole che la liturgia delle Ore è la preghiera vitale di tutta la chiesa: «La preghiera pubblica e comune del popolo di Dio...» (*Institutio Generalis*, 1).
La complicazione delle strutture e l'ansia di dire «quelle» determinate preghiere ha avuto un'altra ripercussione negativa. Nel Medioevo e in particolare nell'età moderna, con il sottolineare unilateralmente l'aspetto giuridico della Liturgia delle Ore, si è giunti a modificarne totalmente il carattere, nel senso che non ci si preoccupava più della orarietà, prendendo le direttive tradizionali in accezioni puramente materiali (diffuso era l'abuso di spostare le Ore completamente fuori dal loro ambito, come il dire Compieta la mattina...). Spesso non ci si rende ancora conto del rinnovamento attuale che tende a ristabilire e facilitare il rispetto della verità del tempo: «l'ordinamento dell'orazione è stato rinnovato in modo che le Ore canoniche possano corrispondere meglio alle stesse ore del giorno» (*Laudis Canticum*, 2).

5/ L'introduzione del Breviario e l'affermazione dell'Ufficio romano

Grazie ai missionari strettamente legati alla sede romana (esempio classico S. Bonifacio) e a un vivo spirito ultramontano che guardava a Roma come a modello di tutta la vita, e grazie anche agli sforzi della sede papale, nell'epoca carolingia l'Ufficio romano si afferma in quasi tutte le chiese d'Europa, mentre il *cursus* benedettino prevale sugli altri ordinamenti monastici.
A questa uniformità strutturale e globale non corrisponde tuttavia una «identità assoluta» della liturgia. Le singole parti, soprattutto quelle non salmodiche, sono disposte secondo scelte particolari che contraddistinguono le singole chiese e i vari raggruppamenti monastici. L'epoca carolingia vede un rifiorire delle forme liturgiche con un rinnovamento e un'integrazione del patrimonio esistente (ad esempio, un'accurata scelta tematica dei responsori del Mattutino fino a costituire delle vere *Historiae*). Ma particolarmente nelle comunità monastiche l'ufficiatura si amplifica fino ad assumere forme aberranti con
a) l'introduzione di una moltitudine di nuovi elementi e sovrastrutture quali tropi e composizioni analoghe;
b) l'aggiunta di serie intere di salmi, litanie e preghiere varie da recitarsi prima o dopo l'Ufficio tradizionale per intenzioni particolari (*psalmi familiares, poenitentiales, peculiares, prostrati...*);
c) processioni e visite di devozione agli altari con particolari preghiere;
d) l'aggiunta di interi Uffici a quello del giorno (in particolare l'Ufficio dei defunti e della B.M.V.).
D'altra parte la mancanza di fervore in gruppi presbiterali e gli impegni temporali che si dovevano affrontare determinò altrove una riduzione, talora notevole, della Liturgia delle Ore. Soprattutto per desiderio di Innocenzo III (1198-1216) si giunse a una revisione del materiale tradizionale e ad un nuovo ordinamento contenuto nel *Breviario della Curia romana* che, adottato da S. Francesco e da lui imposto ai suoi frati nel 1223, rivisto dal suo successore Aimone di Faversham (1243-44), grazie ai Frati minori si impose presto in tutte le chiese secolari d'Occidente.

6/ Dal Breviario di S. Pio V alla Liturgia delle Ore di Paolo VI

Rimasto ancorato a molti schemi ed elementi antichi di poco valore, appesantito da pezzi effimeri, quali leggende agiografiche fantasiose, reso complicato da tutta una serie di rubriche minuziose, il Breviario della Curia dopo alcuni secoli di utilizzazione sembrava che dovesse essere aggiornato. Il tentativo più serio di una revisione sistematica, che doveva portare a un'altra configurazione della Liturgia delle Ore, ma che purtroppo nella sua forma definitiva ebbe vita per soli 32 anni (1536-1568), è stato quello fatto dal francescano card. F. Quiñones. Incaricato di riformare il Breviario da Clemente VII, il cardinale spagnolo riuscì a presentare nel 1535 la prima edizione del nuovo libro. Dopo alterne vicende, nonostante le cento e più edizioni, esso fu proibito da S. Pio V nel 1568, alla fine di massicci attacchi demolitori, spesso del tutto infondati. Il «torto» del Breviario del Quiñones è stato quello di aver anticipato molte riforme attuali, in un tempo in cui non tutti erano pronti a modifiche radicali di una tradizione mal conosciuta. Il Breviario prevedeva tra l'altro la lettura an-

nuale della Scrittura, la preghiera settimanale del salterio, una profonda semplificazione della struttura delle Ore (con tre salmi ciascuna), rubriche più semplici e un alleggerimento di quello che era diventato un «peso» per il clero in cura d'anime.
Assai più limitata fu la riforma del Breviario fatta da S. Pio V sotto la responsabilità principale del card. Sirleto.
Il Breviario di S. Pio V, uscito nel 1568, introduce la lettura biblica nella maggior parte dei giorni in cui anteriormente era prevista solo una lettura patristica e agiografica. Tuttavia spesso si tralasciano i brani del ciclo annuale per attingere ai comuni ed ai propri e le pericopi sono di lunghezza ridotta. Nonostante precisi intendimenti in fatto di critica, rimasero brani agiografici privi di fondamento storico.
Delle varie edizioni successive si possono ricordare quella di Sisto V (1590) e di Clemente VIII (1602) che si preoccuparono di emendare alcuni errori e rifusero il calendario aumentando il santorale. Nel Breviario di Urbano VIII (1632) compaiono gli inni rivisti secondo principi arbitrari propri di un archeologismo classicista, mentre in quello curato da Clemente X (1670-76) vi è una proliferazione eccessiva del santorale che modifica la fisionomia dell'anno liturgico.
Rimasta senza seguito la riforma promossa da Benedetto XIV (morto prematuramente nel 1758), il Breviario romano dovette continuare a difendersi da innovazioni radicali diffuse in edizioni particolari uscite in Francia e da queste copiate in altri paesi.
Le legittime istanze di riforma, in parte concretizzate nei libri transalpini, dopo un lavoro invano promosso da Pio IX (1856), trovano accoglienza parziale nel Breviario di S. Pio X (1914). In esso, pur mantenendo immutati i testi dell'Ufficio, sono rielaborate le rubriche che limitano le ingerenze del santorale nel temporale, sono ristrutturate le Ore, i salmi hanno una nuova distribuzione, sono eliminati quasi tutti gli Uffici addizionali e abbreviate le preci feriali di Lodi e Vespri.
Nell'edizione del 1949 compare per la prima volta dopo circa un millennio un nuovo testo del salterio, redatto dai PP. Gesuiti, mentre il Breviario del 1956 è aggiornato secondo la grande riforma della semplificazione delle rubriche (marzo 1955).
Ma ormai i tempi sono maturi per una profonda riforma della Liturgia delle Ore che, voluta dal concilio (*Sacrosanctum Concilium*, 88-101), viene elaborata sulla scorta di una seria indagine storica e in una prospettiva eminentemente teologica e pastorale.
La Liturgia delle Ore viene riconosciuta, come si è visto, «preghiera pubblica e comune del popolo di Dio» e la riforma, pur mantenendo tutti gli elementi tradizionali (salmi, inni, letture, responsori), non si esaurisce in una semplice rielaborazione del Breviario. È cosa del tutto nuova, redatta per soddisfare le esigenze spirituali di tutti i cristiani: laici, religiosi, sacerdoti (per i monaci l'ordinamento rimane particolare, data la peculiare vocazione e lo specifico stile di vita).
Si può accennare a tre piste di lavoro il cui frutto sarà esaminato nei paragrafi successivi.
La nuova Liturgia delle Ore è stata composta:
a) con l'eliminazione di parti o testi che non avevano ragione sufficiente per rimanere. È il caso dell'Ora di Prima che storicamente ha genesi diversa rispetto alle altre Ore «minori» (rese facoltative o assorbite in un'unica ora «media»). Molte letture, specie agiografiche, sono pure state espunte per dare spazio a testi criticamente validi e spiritualmente sostanziosi;
b) col ristrutturare gli elementi tradizionali. Il cambiamento più notevole al riguardo è l'estensione del salterio su un arco di 4 settimane (i Salmi rimangono l'elemento base di tutte le Ore, nonostante alcune proposte autorevoli di eliminarli almeno in qualche ora, quale l'Ufficio delle Letture). La struttura delle Ore è stata poi rivista dando alla celebrazione uno svolgimento lineare. Particolare attenzione è stata fatta a Lodi e Vespri perché potessero risultare di fatto i cardini della Liturgia.
c) Notevole è stato l'arricchimento globale della Liturgia delle Ore. Non soltanto si sono modificati testi meno adatti del vecchio Breviario, ma si sono introdotti testi notevoli della Tradizione (inni, responsori, letture patristiche e agiografiche). Inoltre sono state inserite parti nuove, come le intercessioni alle Lodi e ai Vespri e una serie di orazioni che si ricollegano a usanze antiche scomparse nel Medioevo.
Non si può omettere il problema delle letture bibliche, che mettono fortemente in risalto il carattere dialogico della preghiera come ascolto della Parola e risposta dell'uomo.

II/ PROSPETTIVA TEOLOGICA

1/ Dimensione trinitaria

Nel suo aspetto di esperienza immediata, la preghiera appare come realtà umana: sgorga dal cuore e trova la sua espressione nel «frutto

delle labbra», erompe dalla vita e fa vibrare tutta l'esistenza. Di fatto essa è prima ancora realtà divina che irrompe nella vita umana. La Liturgia delle Ore non è altro se non «il canto di lode che nelle sedi celesti risuona per tutta l'eternità» e che Gesù Cristo sommo sacerdote ha introdotto in questa terra d'esilio (*Laudis Canticum,* Introduzione).

La celebrazione è quindi lo spazio umano in cui Dio entra per compiere oggi, in mezzo a noi, il suo mistero di salvezza. È un bene divino che si incarna nella chiesa in preghiera. Con ciò la realtà umana della preghiera viene divinizzata, e il dono trascendente di Dio viene umanizzato.

Il dono di Dio è la Parola per eccellenza, «il Verbo che procede dal Padre come splendore della sua gloria» (*Institutio Generalis,* 3), con cui Dio canta a se stesso la sua perfezione infinita, da sempre e per sempre. Nell'incarnazione Dio ha squarciato i cieli ed è sceso tra gli uomini. Quel cantico eterno scende sulle strade della vita quotidiana degli uomini; l'umanità di Cristo è il tempio in cui esso risuona. «Da allora nel cuore di Cristo risuona la lode divina con parole umane di adorazione, propiziazione e intercessione. Tutte queste preghiere il Capo della nuova umanità e il Mediatore tra Dio e gli uomini le presenta al Padre a nome e beneficio di tutti» (*Institutio Generalis,* 3).

Parole umane di lode soprattutto: nelle notti trascorse in preghiera, nelle invocazioni rivolte al Padre prima di sanare i malati, nei salmi celebrati con i connazionali durante il servizio sinagogale, nel grido che ha innalzato dalla croce prima di «emettere lo spirito». Cristo può dire nella grande preghiera sacerdotale che si pone al vespro della sua esistenza terrena: «Padre, io ti ho glorificato» (Gv 17, 4).

Ora, quel Cristo che alla destra del Padre è «sempre vivo per intercedere a nostro favore» (Eb 7, 25), è sempre presente con lo stesso realismo alla nostra preghiera.

Il radunarsi per l'orazione è uno stringersi intorno al Risorto presente.

Presente nell'assemblea che diventa comunità orante: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io so lì in mezzo a loro» (Mt 18, 20); presente nelle pagine bibliche, perché è Lui che parla e proclama oggi la sua Parola quando si leggono le Scritture; presente in colui che presiede la celebrazione: questi «rappresenta» (= ri-presenta) Cristo che prega nella sua chiesa.

La teologia della Liturgia delle Ore trova qui il suo centro focale: non è solo preghiera di lode e di domanda, è anzitutto preghiera del Signore nella chiesa, per rendere gloria al Padre e santificare i fratelli. È culto personale di Cristo, l'esercizio attuale della missione del *catholicus Patris sacerdos* (TERTULLIANO, *Adv. Marc.* IV 9, 9; cfr. *Sacrosanctum Concilium,* 7).

La presenza di Cristo è resa attuale dal suo Spirito che vivifica l'esistenza umana e prolunga nei battezzati i misteri della vita del Signore. La preghiera cristiana, infatti, partecipa dell'amore del Figlio Unigenito per il Padre, così pure della preghiera che Egli, durante la vita terrena, ha espresso con le sue parole e anche ora continua a fare «senza interruzione a nome e a salvezza di tutto il genere umano, in tutta la chiesa e in tutti i suoi membri» (*Institutio Generalis,* 7).

In questa economia della preghiera non si può dimenticare la funzione dello Spirito Santo. È Lui che nel cuore umano edifica il tempio della gloria del Padre, intercede con gemiti inesprimibili (Rm 8, 26) ed eleva dall'intimo il grido «Abba, Babbo» (Gal 4, 6). Il Signore Gesù parla quindi nell'uomo per mezzo dello Spirito. «Trascurando la lira e la cetra, strumenti senz'anima, per mezzo dello Spirito Santo Cristo ha armonizzato il cosmo e il microcosmo: l'uomo, la sua anima e il suo corpo. Il Verbo di Dio canta al Padre con questo strumento dalle mille voci, accompagna la sua lode con questo strumento che è l'uomo...» (CLEMENTE AL., *Protr.* I). Innumerevoli voci che in tutti i tempi e in ogni luogo salgono al Padre armonizzate in un'unica sinfonia plasmata dallo Spirito. Spirito che fonde tutte le voci dei figli di Dio tra di loro e ne fa l'eco viva del Signore Gesù.

2/ Dimensione ecclesiale

Questi pochi accenni introducono necessariamente nel discorso ecclesiale. Gesù non si può mai separare dal suo corpo mistico che è la chiesa.

Ad essa, prima di risalire al Padre, egli ha affidato integra la sua missione a causa dell'inscindibile realtà misterica del Corpo mistico, per cui il capo e le membra pulsano della stessa vitalità.

«Nessun dono maggiore Dio poteva accordare agli uomini, che rendere loro capo il suo Verbo, per mezzo del quale ha creato tutte le cose. Nulla poteva concedere loro di più grande che unirli a lui come membra, cosicché egli fosse nel medesimo tempo Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, un solo Dio con il Padre, un solo uomo con gli uomini, in maniera che,

quando con la preghiera parliamo con Dio, non per questo separiamo il Figlio (dal Padre), e quando prega il Corpo del Figlio, non separa da sé il proprio capo, ma sia Lui l'unico Salvatore del suo Corpo, il Signore Nostro Gesù Cristo, Figlio di Dio, che prega per noi, prega in noi, ed è pregato da noi. Prega per noi come nostro sacerdote, prega in noi come nostro capo, è pregato da noi come Dio nostro. Riconosciamo dunque in lui le nostre voci e la sua voce in noi» (S. AGOSTINO, *Enarr. in ps.* 85, 1 citato nella 147).

Divenuti figli nel Figlio, i battezzati entrano nell'unico dialogo che Cristo dall'eternità tesse con il Padre. «Se in Cristo siamo morti e risuscitati... non senza ragione la sua voce è anche la nostra, e la nostra voce anche la sua» (S. AGOSTINO, *Enarr. in ps.* 62, 3). L'iniziazione cristiana è quindi necessariamente anche iniziazione alla preghiera di Cristo che si realizza nell'ambito della chiesa. Essa, come corpo orante del Cristo, proprio con il battesimo introduce i suoi figli nel sacerdozio regale del sommo ed eterno sacerdote e li rende capaci di assumerne le funzioni. Il titolo di partecipazione al sacrificio di lode del Verbo incarnato si identifica con quello di partecipazione al suo sacerdozio. A questo livello si possono distinguere vari gradi di deputazione all'unica preghiera di Cristo, togliendo però al termine «deputazione» la diffusa accezione giuridica. La Liturgia delle Ore è preghiera della chiesa «tanto a livello di ministri sacri che di fedeli laici in virtù di un fatto sacramentale» (S. Marsili). Questa prospettiva permette di superare la visione clericale e ristretta dell'Ufficio divino, senza d'altra parte togliere nulla all'importanza della preghiera dei presbiteri e dei religiosi, chiamati a prendere coscienza viva delle proprie responsabilità.

I religiosi, infatti, sono tenuti «alla perfezione del culto divino» (*Lumen Gentium,* 44) e rappresentano in modo peculiare il volto della chiesa orante (cfr. *Institutio Generalis,* 24).

I presbiteri partecipano all'attività cultuale della comunità come investiti di una particolare funzione. In particolare, il pastore deve:

impiegare le migliori energie perché i fedeli affidati alle sue cure siano «unanimi nella preghiera»;

introdurli con una catechesi intelligente alla comprensione e al gusto della preghiera e alla intelligenza cristiana dei salmi;

radunare la comunità, dirigerne la celebrazione, animarla come autentico orante che, in mezzo ai fratelli, li stimola a pregare con la stessa qualità spirituale della sua preghiera (cfr. *Institutio Generalis,* 23);

sentire la responsabilità di pregare per il suo popolo e spesso a nome suo, quasi rappresentandolo davanti a Dio (cfr. *Institutio Generalis,* 28).

La nuova comprensione ecclesiologica chiarisce inoltre un altro fatto rimasto assai problematico in passato: quello della relazione tra preghiera ecclesiale e personale. Non si tratta di due livelli diversi in cui si attua la preghiera. La preghiera cristiana, in quanto tale, è sempre preghiera di Cristo che si fa presente ecclesialmente negli oranti. D'altra parte ogni preghiera, per essere tale, deve essere personale, deve essere la voce del cuore; costituisce un momento del dialogo tra lo Sposo celeste e la sposa terrena: la chiesa che vive nel cuore di ogni battezzato e ne assume i palpiti.

3/ Dimensione salvifica

Non si può pensare un atto liturgico sganciato dall'unico sacrificio di Cristo di cui l'eucarestia è il memoriale. Se la Messa è «culmine», deve avere un prima e un poi: afferrando tutta la giornata e agganciandola all'eucarestia, la Liturgia delle Ore immette nel Mistero di Cristo la nostra intera esistenza, che si svolge nel tempo, e fa del *tempus Ecclesiae* un *tempus salutis.* È così, in altri termini, che la straordinaria ricchezza del culto divino contenuta nel sacrificio eucaristico si riversa e viene estesa alle singole ore della vita umana (cfr. *Laudis canticum,* Introduzione).

È noto che l'azione eucaristica si snoda intorno a tre grandi temi, che ne costituiscono l'intelaiatura essenziale: anamnesi, azione di grazia, sacrificio. È su questa triplice linea direttrice che l'Ufficio divino amplifica la risonanza redentiva dell'eucarestia.

a)

Sappiamo che l'eucarestia è il *sacramentum memoriae,* come dice Agostino: memoriale di tutta l'opera redentiva che ha nella Pasqua di Cristo il suo fulcro. L'ufficio assume questa dimensione e la immette nei ritmi del tempo.

Nella visione cristiana, infatti, i momenti del giorno e le stagioni che si succedono non assumono una fisionomia propria solo sul piano cosmico e naturale, ma sono assunti al piano storico dell'Alleanza con Dio, sono connessi con i *magnalia Dei* a favore del suo popolo. Basta vedere al riguardo la trasformazione che le feste di Israele, legate in origine alla vita pa-

storale ed agricola, assumono diventando il memoriale degli eventi dell'Esodo. Da quando Dio, in Cristo, entra personalmente nella nostra storia, «consacra il mondo con il suo avvento» (*Martirologio Romano*): e il tempo non è che un elemento del cosmo.
Così, il *mattino* non è più soltanto la luce che torna a splendere, la natura che si ridesta, la vita che si rimette in moto. Questo ritorno universale alla vita evoca irresistibilmente la risurrezione. Il sole che sorge evoca il «Sole di giustizia» (Ml 4, 2) che illumina ogni uomo (Gv 1, 9).
Le lodi che consacrano il mattino sono quindi una anamnesi della Pasqua, e un canto gioioso alla gloria del risorto. A partire già da CLEMENTE ROMANO nel secolo I (*Cor.* 45) i Padri ritornano instancabilmente sul tema (*Institutio Generalis*, 38).
La *sera* a sua volta non è solo il morire del giorno e il placarsi della attività umana nel riposo notturno, con l'evocazione del tramonto della vita. Il morire della luce ci richiama la morte di Cristo. Storicamente essa è avvenuta all'ora nona, ma questa estende già la sua ombra sulla sera. «Il sacrificio del vespro è l'innalzarsi delle nostre mani», dice il Salmo (140, 2): come non pensare a Cristo che ha steso le sue mani sulla croce, offrendosi al Padre per la salvezza del mondo?
Ma il giorno muore per rinascere e recare nuova luce: prelude perciò al ritorno di Cristo e al suo secondo avvento, che ci introdurrà nella gloria. Perciò, come dice Cipriano, «chiediamo che ritorni sopra di noi la luce; invochiamo l'avvento di Cristo che ci recherà la grazia della luce eterna». Il vespro diventa una veglia in attesa della risurrezione, un preludio dell'immortalità; riassume in sé tutto il mistero pasquale nelle sue due fasi: morte e vita; esprime tutte le dimensioni della speranza cristiana.

b)

Azione di grazie. È strettamente legata all'anamnesi e prorompe spontaneamente dal cuore al ricordo delle cose mirabili che Dio ha fatto per salvarci. La lode esultante pervade così tutta la Liturgia delle Ore e ne fa un vero «officium laudis».
C'è un genere di salmi che nella sua stessa struttura letteraria esprime questo movimento caratteristico della preghiera cristiana: sono i salmi di «azione di grazie». Tale struttura si articola in tre momenti:
1) una breve formulazione iniziale di lode o «benedizione»: «Voglio benedire il Signore in ogni tempo»-«È bello dare lode al Signore»:
2) l'anamnesi dei *mirabilia* compiuti da Dio nella creazione e nella storia sacra:
3) un ritorno alla benedizione iniziale a modo di inclusione, che prende spesso la forma di dossologia.
È chiaro che in questo movimento la lode trova la fonte viva della sua ispirazione nel «meraviglioso» delle opere divine. L'uomo stupito vi esprime la sua ammirazione, gridando a Dio la sua gioia e la sua riconoscenza. È questa la tonalità dominante nell'Ufficio come già nell'eucarestia. Si rende grazie «sempre e dovunque»; si rende grazie di tutto perché «tutto è grazia». E tutta la vita si fa «eucarestia».

c)

Sacrificio. Suo oggetto specifico è il tempo, poiché si tratta di Liturgia delle Ore. Ma il tempo abbraccia la vita e tutti i suoi atti: dunque la vita intera, dopo essersi fatta lode, si fa oblazione: «Signore, apri le mie labbra e la mia bocca proclami la tua lode; poiché non gradisci il sacrificio e, se offro olocausti, non li accetti. Uno spirito contrito è sacrificio a Dio, un cuore affranto e umiliato...» (Sal 50, 17-19).
Prolunghiamo nella giornata l'atto con cui nell'eucarestia ci siamo offerti al Padre per Cristo nello Spirito Santo. Né vale dire che la preghiera occupa soltanto un modesto frammento del nostro tempo, perché quello che offriamo è «simbolo» di tutto il resto. Offrendogli quel tempo intendiamo riconoscere e proclamare l'universale appartenenza di tutto il tempo al suo sovrano potere. Inoltre la preghiera non può limitarsi a quei momenti, ma deve pervadere tutta la vita. Le «Ore» sono momenti comuni di preghiera; anziché sopprimere il movimento della preghiera incessante, devono rilanciarlo.

III/ PROSPETTIVA SPIRITUALE

Il concilio auspica che l'Ufficio diventi per tutti «fonte di pietà e nutrimento della preghiera personale». È l'obbiettivo ultimo cui è finalizzato tutto l'aspetto pastorale. Una celebrazione viva e consapevole vuole certamente far vibrare l'assemblea all'unisono; ma vuole pure permettere a ciascuno di entrarvi come nella propria preghiera. Ed esige infine di integrarsi in modo omogeneo con tutta la vita. Diversamente si risolve in un estetismo sterile.

1/ Formule e preghiera

È celebre il detto benedettino: «Mens nostra concordet voci nostrae». Ma già prima Agostino aveva detto: «Hoc versetur in corde quod profertur in ore». Al movimento superficiale delle labbra deve accompagnarsi quello profondo dei pensieri, della volontà degli effetti: diversamente tutto si riduce a un suono vuoto di formule. Il dispiegamento dei mezzi espressivi, la solennità, il numero dei partecipanti contribuiscono a porre il «segno»: ma il contenuto sarà solo una preghiera fervorosa, intelligente e attiva; uno slancio di fede, di speranza e d'amore che sgorga dai singoli cuori e — per la fraternità autentica che li lega — si esprime in un unico grido, si incanala attraverso quelle formule «divine» che vengono scandite all'unisono.

È opportuno richiamare qui un principio elementare valido in tutta l'area della pietà cristiana: *le formule non sono preghiera, ma mezzi di preghiera.* Di conseguenza ciò che più conta non è la quantità delle formule, quanto la profondità dei sentimenti che vi si esprimono. Il Vangelo è indubbiamente su questa linea, e proprio in reazione a una tendenza dell'epoca a moltiplicare le formule (cfr. Mt 6, 7).

Una puntualizzazione analoga riguarda i farisei che «affettano di fare lunghe preghiere» (Mc 17, 40). Come esprimono bene i termini greci, questo «lungo pregare» è solo «apparenza» di preghiera: qui è la vanità e il desiderio di attirare l'altrui considerazione che vanificano la preghiera. Ma altrove Gesù applica ai farisei il versetto di Isaia (29, 13): «Questo popolo mi onora con le labbra; ma il suo cuore è lontano da me» (Mc 7, 16). Si tratta di formule che muovono le labbra, ma non afferrano il cuore. Se il cuore non è rivolto al Signore, mediante un'autentica conversione, non è capace di preghiera. Per questo Gesù raccomanda la preghiera fatta nel segreto: non per sostituire la preghiera privata a quella comune; e neppure per escludere la manifestazione in parole dello slancio intimo del cuore. Ma per fornire un mezzo di «verifica» sulle qualità interiori della nostra orazione.

Ognuno vede quanto sia urgente applicare all'Ufficio questi principi evangelici. C'è da chiedersi se la pratica degli ultimi secoli, così inficiata di formalismo, fosse ancora animata da questa linfa evangelica. Il fatto che Cristo e la chiesa sono implicati in questa preghiera — ne sono anzi il *subiectum* principale — non va inteso in senso meccanico: quasi bastasse emettere le formule come un grammofono o piegarsi al gesto sacro come un automa, per attuare automaticamente la «chiesa che prega».

La chiesa — che non bisogna ridurre a una astrazione — ha bisogno della partecipazione intima dei singoli per vivificare il suo dialogo con Dio, e non può assumere una preghiera che non esiste. E nell'ipotesi che nessuno nell'assemblea locale preghi, la preghiera liturgica non si attua in quella celebrazione.

2/ «Opus Dei» e preghiera personale

Il rapporto tra la preghiera personale e quella comunitaria è così stretto che in una certa misura esse si condizionano a vicenda. Se il dialogo «solo a solo» con Dio è totalmente estraneo all'universo liturgico, non basterà inserirsi in una celebrazione per essere d'un colpo afferrati dalla sua corrente di preghiera.

La preghiera ha una sua unità, e le sue varie forme vanno armonizzate. Alla loro giustapposizione, dovrebbe sostituirsi l'osmosi. Una preghiera corale tutta tesa alla contemplazione che sfocia in un incontro personale di ogni anima con Dio. Infatti senza un impegno personale che afferri l'interiorità di ciascuno, la celebrazione si svolge all'esterno ed è un corpo senz'anima. D'altra parte, una preghiera che sgorga da quella comune come dalla sua fonte più genuina, che si alimenta di Bibbia e di liturgia.

Il dialogo universale della chiesa con il suo Sposo diventa il dialogo personale e irrepetibile di ogni anima con il suo Dio. E poi ci si sente spinti, per dinamismo dialettico, a un nuovo innesto con la comunità orante, raccolta visibilmente per arricchire il proprio mondo interiore con l'apporto dei fratelli. Due momenti di un unico slancio di preghiera.

3/ Persona e comunità

Così vengono ad armonizzarsi i due poli fondamentali della vita umana, l'io e la comunità. La persona deve mettere in gioco tutte le sue energie, e insieme agganciarsi ai fratelli in una comunione piena e profonda.

«La liturgia realizza l'equilibrio, tra l'individuo e la comunità, più precisamente, procura alla persona il terreno comunitario necessario alla promozione della grazia... Nel cristianesimo il soggetto della grazia è la persona, in un sacro amore di Dio che, come ogni amore, è incomunicabilmente personale, in una fede che è l'atto supremo di una inviolabile libertà.

Membro di un corpo mistico di cui Cristo è il capo, la persona vi conserva la sua autonomia. Siamo agli antipodi di quella spersonalizzazione che avviene nella massa, con il dominio di istinti collettivi, fosse anche pii. Eppure questa esaltazione religiosa della persona non si realizza che nel regime, nel ritmo, nella fusione della comunità, non solo della comunità misteriosa del Corpo di Cristo, ma della comunità fraterna che la traduce sensibilmente... La comunità è il luogo necessario della vita cristiana, della promozione delle persone, nella grazia come nella natura. La verità liturgica coincide con la verità umana».

4/ Una preghiera «contemplativa»

La Liturgia delle Ore è una preghiera di tipo contemplativo. La liturgia non domanda infatti complicati raziocini, vuole solo che apriamo gli occhi per guardare nello stupore, nella commozione e nella gioia. Essa spalanca le porte dell'anima sul Mistero trinitario. Fa passare dinanzi ai nostri occhi trasognati le meraviglie che Dio ha disseminato nel creato e nella storia della salvezza. Ci conduce davanti a Cristo e ai suoi misteri. Ci fa godere la sobria ebbrezza dello Spirito che provoca nel cuore un moto irresistibile di adorazione.

Ci vuole uno sguardo trasparente, prolungato, sempre teso a scoprire e riscoprire, con amore e interesse che non si stanca.

I riti e le formule sono il tramite per sfociare nella contemplazione. È la norma aurea che ha dato il concilio: «per ritus et preces (mysterium fidei) bene intelligentes». Quell'«intelligere» non va ridotto certamente al «capire»: è una penetrazione (*intus legere*) contemplativa che sfocia nell'amore. La carità è infatti l'anima di ogni atto di culto, come è il frutto ultimo di ogni attività contemplativa, dentro e fuori della Liturgia.

Entrare in questa zona di contemplazione non è certamente scevro di difficoltà.

a)

C'è anzitutto la difficoltà di passare dal ritmo serrato e confuso della vita in cui s'incrociano mille voci (il «turbaris erga plurima» che Gesù rimprovera a Marta) a una zona pacata di silenzio, ove domina sovrana la figura di Cristo, e risuona incontrastata la sua voce.

La struttura dell'Ufficio divino vi provvede disponendo dei riti di inizio che hanno lo scopo di facilitare la necessaria rottura e di introdurre in un clima orante. Si pensi al Salmo 94 usato appunto come «invitatorio».

b)

C'è poi il carattere frammentario della salmodia, che sembra disorientare molti. La successione di salmi di diversa tonalità, sembra impedire un profondo raccoglimento, e si urta contro quella esigenza di coerenza logica che è connaturale alla mentalità corrente. Tale difficoltà si supera fissando lo spirito in Dio, con un senso vivo della sua presenza e cercando poi di immergersi nel clima generale del salmo o del mistero che si celebra. Sarà bene non pretendere l'impossibile: e cioè un'attenzione esplicita continua, una vibrazione intima a ogni versetto. Basta talora anche una sola frase per riempire di preghiera tutta la recitazione di un salmo.

c)

Infine c'è il carattere impersonale e oggettivo dei testi che ci sono messi sulle labbra. Essi sembrano prescindere dai nostri bisogni personali: non traducono spesso i nostri stati d'animo, non appagano un certo gusto di interiorità personale. Per eliminare questa difficoltà, occorre superare il soggettivismo: la tendenza cioè a rinchiudere l'ampiezza ecclesiale della pietà cristiana negli angusti limiti del nostro «io». Bisogna dilatare il cuore perché possa accogliere in sé il grido di tutta la chiesa: mettersi alla scuola di formule che ci trascendono, ma su cui siamo chiamati lentamente a modellarci in un continuo superamento.

IV/ PROSPETTIVA PASTORALE CELEBRATIVA

1/ Una comunità in preghiera

Ogni azione liturgica, — e tale è anche la Liturgia delle Ore — esige una dimensione comunitaria: appartiene alla chiesa. Ora la chiesa si rivela e si attua massimamente quando i suoi membri si radunano insieme per pregare. Pregare insieme è per la comunità cristiana un'azione primordiale e un'esigenza vitale. Di qui nasce un obiettivo pastorale preciso: si deve fare il possibile perché alla Liturgia delle Ore partecipi il popolo.

I Padri sottolineando l'importanza dell'assemblea cristiana, non pensavano solo all'eucarestia, ma pure ai momenti comuni di preghiera

e di lode. Scrive un SANT'IGNAZIO: «Se la preghiera di due persone riunite ha così grande efficacia, quanto più ne avrà quella del vescovo e di tutta la chiesa... Procurate di radunarvi più frequentemente per la divina eucarestia e per lodare il Signore, perché quando vi radunate con frequenza, le forze di satana sono annientate e la rovina che egli porta si dissipa nella concordia della vostra fede» (*Eph.* 5, 2; 13, 1).

2/ Problematica pastorale

Sembrerà utopistico, tenendo conto della concreta realtà pastorale, l'obiettivo di aver presente il popolo alle «Ore». La chiesa in ogni caso lo propone: «La celebrazione avvenga... per quanto è possibile, con la partecipazione del popolo» (*Institutio Generalis,* 20). Evidentemente chi volesse ipotizzare per *tutte* le parrocchie una partecipazione regolare a *tutte* le Ore, si metterebbe fuori della realtà. Il ritmo moderno della vita rende praticamente irrealizzabile questo obiettivo. Bisognerà limitare l'attenzione e gli sforzi ai due cardini dell'Ufficio: le Lodi e i Vespri. In secondo luogo distinguere tra le varie situazioni pastorali, mentre un discorso a parte merita la preghiera domenicale del Vespro che, sia pure stancamente, si è conservata spesso fino a oggi. Si tratterà di rivitalizzarla con una pastorale costante e intelligente.

Prospettive più realistiche si aprono per le comunità occasionali come ritiri spirituali, convegni, campeggi.

Più esigente si fa il discorso quando si tratti di comunità religiose: al riguardo ci sono indicazioni precise nei testi conciliari e nelle norme postconciliari. Non sarebbe oggi in sintonia con la chiesa una comunità religiosa o sacerdotale che non facesse delle Lodi e dei Vespri i due poli della preghiera in «comune».

Questa esige, per essere autentica, di innestarsi su una vita fraterna, e d'altra parte ne verifica la qualità.

Se la carità è un presupposto necessario della preghiera e le dà verità, ne è nello stesso tempo il frutto. La comunione concreta di un gruppo non è mai perfetta, ma esige una maturazione e un continuo approfondimento. La preghiera comune stimola questo sforzo diuturno. Se ogni lavoro comune, la gioia di una cosa bella e buona fatta insieme, è un forte vincolo di fraternità, molto più lo è la preghiera che accomuna tutti non in un'opera umana, ma in un «lavoro divino», «opus Dei». Una liturgia vissuta è la fucina in cui la comunità si costruisce e si perfeziona, rinsaldando i suoi vincoli.

3/ La celebrazione

Soprattutto alla presenza di una comunità occorre che la preghiera sfoci in una celebrazione. Questo termine non designa solo un complesso di segni esteriori; indica una realtà completa in cui le qualità interiori trovano espressione adeguata in un ritmo e in gesti esteriori. «Senza la fede nel Cristo risorto, presente nella chiesa per mezzo del suo Spirito, il nostro Ufficio non sarebbe che parole umane, arte musicale e vuote cerimonie. All'opposto, senza espressione corporale e sensibile delle realtà della nostra fede, non si potrebbe parlare né di Ufficio né di liturgia» (J. Gélineau).

4/ Il «segno» nella preghiera comune

La celebrazione si pone nell'ordine dei segni. Il segno è una realtà fondamentale della vita umana a tutti i livelli, ma soprattutto a livello religioso. L'uomo stesso infatti è un segno: realtà spirituale (anima) incarnata in una realtà sensibile (corpo). Lo spirito dà al corpo la sua animazione vitale: il corpo permette all'anima di esprimersi visibilmente. Ora il rapporto tra il mondo interiore ed i segni che lo rendono visibile all'esterno si pone su una duplice linea: quella dell'espressione e quella dell'efficacia.

a) Ogni parola ed ogni rito devono essere trasparenti, aperti sul mistero e sull'interiorità dell'uomo in cui essi rivivono. Non si può sottovalutare questo aspetto «espressivo» del segno, forse col pretesto di dare il primato ai valori interiori: con ciò si cade nell'astrattismo, e si scinde ciò che nella vita è inseparabilmente unito.

b) Ogni segno autentico è in una certa misura efficace: cioè non solo esprime, ma produce una realtà interiore. Stimola dunque e intensifica la disposizione da cui sgorga. La fede si ravviva mentre la proclamo, la speranza si fa più totale quando esplode in un grido, l'amore diventa più intenso quando lo esprimo con gesti o parole...

Tutto questo vale ancor più per le espressioni collettive. In esse si può sperimentare la forza contagiosa di una celebrazione in cui gesti, canti e preghiere sono manifestazioni autentiche, una vibrazione di fede e di amore che afferra tutta l'assemblea e ne fonde i sentimenti in un'unica espressione.

5/ Elementi costitutivi di una celebrazione

Una celebrazione esige normalmente una *convocazione dei fedeli:* «in unum cum fratribus convenire et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebrare» (S. Cipriano).
Ci vuole poi la chiara coscienza di essere inseriti in *un avvenimento.* Anche l'Ufficio divino è tale: non cerimonia, ma evento. È il mistero cristiano che si attualizza nella preghiera, per trasformare la nostra vita.
Questa coscienza crea immediatamente un *clima di festa.*
Il termine *celebritas* nelle antiche liturgie oscilla tra il senso di celebrazione e quello di festa; o meglio si fonde insieme: *festiva celebritas.*
La festa è inseparabile dalla *gioia.* La chiesa esulta nel celebrare il mistero: «divina mysteria castis iucunditatibus celebremus» (*Sacramentario Veronese,* 622).
Festa e gioia associate confluiscono in un'altra attitudine spirituale, espressa col termine evocativo di *alacrità.* È l'antitesi della monotonia abitudinaria: è dinamismo interiore che si traduce spontaneamente in azione. Nell'azione rituale gli elementi sono ricreati, nell'atto stesso che sono posti, da una tensione pacata, ma vigile e costante, che sfida la fatica e annulla l'abitudine: «alacri semper laetitia celebrare» (*Rot. Rav.* 25).

6/ I mezzi espressivi della celebrazione

a) *Formule e canti*

È formula tutto ciò che si esprime a parole. Ma la parola conosce una infinita varietà di generi espressivi. Quelli ricorrenti si possono ricondurre ad alcuni tipi caratteristici.

Acclamazioni e invocazioni

«È un atto umano che esprime in modo immediato e globale una situazione eccezionale o una intensa esperienza, e che, se è collettivo, permette alla comunità di partecipare a questa situazione o a questa esperienza» (J. Gélineau).
C'è il grido di aiuto con cui cominciano le Ore: «O Dio vieni a salvarmi»;
quello di lode con cui si concludono: «Benediciamo il Signore»;
quello di gioia che prorompe qua e là nella celebrazione: «Alleluia»;
quello di fede che suggella ogni preghiera: «Amen», «Gloria al Padre...»;
quello di pentimento che prorompe dal «cuore spezzato»: «Signore pietà».
L'acclamazione è di sua natura breve: non si imbarazza di frasi inutili, perché non vuole principalmente trasmettere un messaggio, ma dar piuttosto sfogo a quella profonda emozione che coglie il cuore umano quando il divino vi irrompe.

Proclamazioni

La proclamazione è annuncio, trasmissione di un messaggio. Qui interviene uno solo, che interpella la comunità (è il caso delle letture, brevi e lunghe, e anche delle monizioni fatte dai vari ministri). Oppure interpella Dio a nome di tutta la comunità orante (è il caso delle orazioni del presidente o delle intenzioni di preghiera).
La *lettura* si pone sulla linea della «comunicazione», e ne deve accettare le leggi: esige una dizione chiara e un tono giusto per comunicare con tutti. L'attenzione infatti è polarizzata sul contenuto del messaggio.
Il *responsorio* è strettamente correlativo alla lettura: se nella lettura è Dio che parla, nel responsorio è l'assemblea che risponde. Prima o dopo la lettura viene consigliata (*Institutio Generalis,* 202) una pausa di silenzio, destinata a creare lo spazio per una risposta personale. Nel responsorio invece è la comunità come tale che esprime in modo lirico e corale le vibrazioni intime di ciascun orante, fondendole in un unico grido di riconoscenza e di lode.
Il responsorio assume perciò una funzione importante in rapporto alla lettura. È una guida nell'impegno a trasformare la lettura in preghiera e in contemplazione; inserendo il brano biblico in un contesto più ampio, aiuta a cogliere il suo collegamento con le linee portanti della storia della salvezza.
L'*orazione* obbedisce sostanzialmente alle stesse leggi della lettura. Non c'è dubbio tuttavia che altro è rivolgersi a un'assemblea in nome di Dio, e altro è rivolgersi a Dio a nome dell'assemblea. Non è più un messaggio da trasmettere, ma una preghiera a Dio in cui confluisce la supplica di tutti i membri della comunità. Il tono «orante» non è quello di una proclamazione.

Salmodia

Il «salterio» è una raccolta di poemi appartenenti a generi letterari diversi: altro è un inno, altro una lamentazione, altro ancora un salmo didattico. Questa varietà deve riflettersi in molteplici forme di esecuzione. L'esecuzione

offre tre possibilità concrete, tutte collaudate da usi tradizionali.

1) La recita continua in cui uno solo declama i versetti, mentre l'assemblea si pone in ascolto. Ha il vantaggio di favorire un'attitudine contemplativa. Questa forma si adatta bene ai salmi che si presentano come «meditazioni»; quelli didattici e storici, ad esempio.

2) La recita continua collettiva, in cui i due cori si alternano nel modulare i versetti. Ha il vantaggio di essere più attiva e di favorire l'alacrità: ma presenta insieme il pericolo che il susseguirsi incalzante dei versetti soffochi il respiro della preghiera intima. Si impone un ritmo preciso e senza precipitazioni. Bisognerà inoltre evitare il passaggio immediato da un salmo all'altro, perché l'insieme non assuma un andamento meccanico, e la psicologia non sia obbligata ad acrobazie impossibili. Gli antichi interponevano tra i salmi una lunga pausa di silenzio che lasciava posto a una intensa reazione personale e permetteva di «acclimatarsi» al salmo seguente.

3) La forma responsoriale, in cui l'assemblea risponde con una antifona-ritornello ai versetti, o alle strofe del salmo, modulati dal solista o dalla «schola». Questo modo combina insieme gli atteggiamenti dei due precedenti, cioè l'ascolto contemplativo e l'intervento attivo, e facilita l'esecuzione soprattutto in celebrazioni con partecipazione popolare.

L'*antifona* o attualizza il salmo nel particolare momento liturgico, inserendolo nel clima del tempo o collegandolo al mistero celebrato; o ne mette in luce un tema dominante, dando un filo conduttore con cui pregare tutto il salmo.

Inni

L'inno costituisce il momento più lirico e più musicale dell'Ufficio. Lirico, perché ammanta il mistero di poesia; musicale perché in esso la musica non è solo a servizio della parola, ma è essenziale quanto il testo, a cui si unisce per costituire con esso una sola composizione. «Se è lode, è lode di Dio, ma se non è canto, non è un inno» (S. Agostino).

Oggi l'inno è collocato costantemente all'inizio delle Ore: ha lo scopo evidente di creare il clima particolare della celebrazione, di imprimerle un avvio gioioso e di introdurre l'assemblea in una comune preghiera (*Institutio Generalis,* 42 e 175).

b) *Il silenzio*

Il ritmo della colebrazione non si fonda solo sulle formule, cioè sulla parola. Ha bisogno anche di silenzi. Le stesse parole lo esigono per conservare la loro forza nativa. Una celebrazione in cui formule e canti si susseguono ininterrottamente senza respiro, manca di eurìtmia: l'efficacia stessa degli atti posti ne viene snervata. Si sa che in arte l'*horror vacui* (l'orrore del vuoto), preoccupato di riempire con disegni tutti gli spazi, è un segno patente di decadenza. L'orrore del silenzio in liturgia, preoccupato di riempire con formule e canti ogni momento, è sintomatico nella stessa direzione. Nelle azioni liturgiche «si deve procurare che si osservi a suo tempo anche un sacro silenzio» (*Sacrosanctum Concilium,* 30; *Institutio Generalis,* 201). Non è un consiglio, è una norma.

Ma per questo occorre comprenderne la funzione, arrivare a gustarlo: diversamente sarà soltanto un vuoto fastidioso. Il silenzio permette di «accogliere più pienamente nel cuore la risonanza della voce dello Spirito Santo e di congiungere più strettamente la preghiera personale con la Parola di Dio» (*Institutio Generalis,* 202). Ha dunque un valore attivo, non è solo assenza di parole. «Il silenzio talvolta è tacere, sempre è ascoltare... non è una evasione, ma un raccogliere noi stessi in Dio» (M. Delbrêl).

C'è tuttavia un'altra dimensione del silenzio, che afferra tutti gli elementi della celebrazione: «È una specie di profondità che nasce dall'azione stessa, la impregna e la avvolge, perché vi sono delle parole e dei gesti che rompono il silenzio e ci proiettano verso l'esterno; c'è invece un modo di dire, di cantare, di agire che genera il silenzio, che ci attira verso l'interno e lascia penetrare lo Spirito come attraverso la fessura stessa del gesto. Questo dipenderà da una certa pienezza, da una certa tranquillità che si saprà mettere nell'azione» (J. Gélineau).

c) *Gesti e attitudini esteriori*

La Liturgia delle Ore come parte integrante della liturgia, partecipa della sua sacramentalità. È cioè un segno sensibile che diventa tramite di salvezza. Il «segno» si costruisce attraverso un complesso di elementi, tutti radicati nell'uomo: c'è anzitutto l'assemblea, c'è la parola e il canto. Ma non è tutto; l'uomo si esprime anche nel gesto, e proietta il suo intimo nell'azione. Questo è connaturale anche quando si prega da soli. Un sentimento di adorazione spinge a prostrarsi, uno slancio d'amore a innalzare le mani. Soprattutto in ambito religioso talora il gesto giunge a esprimere ciò che la parola è impotente a formulare. Ciò si radi-

ca nell'unità profonda dell'essere umano: il soggetto di un atto qual'è la preghiera, non è solo l'anima, ma è tutto l'uomo.
È ovvio che in un atto comune le espressioni devono essere unificate. Ciò obbliga a una disciplina che può sembrare a danno della spontaneità. Ma si tratta della legge fondamentale di ogni atto comunitario: per poter dire autenticamente «noi», bisogna trovarsi insieme e agire insieme.

7/ Adattamento e autenticità

Nella scala dei valori la nostra epoca pone l'autenticità in primo piano: e la intende come adeguazione dei modi espressivi alle realtà profonde della vita. Applicata alla preghiera l'autenticità esige un aggancio con l'esistenza concreta. Nessuno può dubitare che questa aspirazione sia legittima.
La riforma liturgica l'ha consacrata creando per tutti i riti uno spazio di elasticità in cui ci si può liberamente muovere per un adattamento pastorale. È un diritto concesso, ma insieme una responsabilità: è chiaro che non potranno essere il capriccio o l'umore del momento, o la mania di essere diversi a comandare queste scelte, ma solo l'effettiva utilità pastorale, cioè un'aderenza intelligente e responsabile alle situazioni concrete. Tali possibilità rispondono al bisogno, oggi molto sentito, di rendere viva ogni celebrazione, di attualizzare la preghiera per evitare che si sclerotizzi. È in gioco il grande problema del rapporto tra preghiera e vita. E bisogna dire che esso si pone a un tempo in termini di continuità e di rottura. Il paradosso è solo il segno di quel carattere «bipolare» che caratterizza ogni realtà cristiana.

a)

Continuità anzitutto. Sarebbe troppo artificiale una preghiera che non fosse profondamente segnata dalla nostra vicenda quotidiana. Siamo infatti chiamati a fare della vita una preghiera e della preghiera una vita. Questo spinge istintivamente a mettere in atto alcuni mezzi, per esempio: una guida che, con richiami sobri e intelligenti, inquadri la preghiera nella vita concreta della comunità; una libertà inventiva che trovi spazio soprattutto nell'omelia e nelle preghiere di intercessione; inoltre la possibilità di scegliere gli elementi in funzione delle vicende del mondo, dei problemi ecclesiali di attualità, delle esperienze o dei fatti che interpellano la comunità locale. Tutte queste possibilità sono offerte e vanno utilizzate con equilibrio, superando un comodo fissismo rubricistico.

b)

Il problema si pone in termini di *rottura*. Nella Liturgia delle Ore si realizza un incontro col Dio tre volte Santo, si entra nell'area del divino. Ne nasce il «senso del Sacro» che segna tutto della sua impronta. Si tratta ora di comprendere che «Dio è Dio e l'uomo è uomo» (K. Barth). Che le realtà di fede esigono di incarnarsi nella vita, ma non nascono dalla vita, vengono dall'alto. Che il mistero è una realtà immensamente più grande di noi, che ci supera da ogni parte. Che i limiti di spazio e di tempo (il nostro «qui» e il nostro «ora») non chiudono nei loro limiti la realtà celebrata. Essa si collega ai due estremi del tempo, l'innocenza delle origini e la gloria finale, e ripercuote i suoi effetti su tutto il cosmo; coinvolge tutta la chiesa, quella di sempre e di dovunque. Si tratta di comprendere che questo momento di preghiera, se è legato all'avvenimento di oggi, si protende però verso le realtà ultime: la fede che l'anima è attesa e anticipazione della «visione». Per essere autentica l'attualità liturgica deve sentirsi polarizzata a un tempo verso i *magnalia Dei* del passato, e il ritorno di Cristo che affrettiamo col desiderio.

BIBLIOGRAFIA

1/

Cfr. le bibliografie liturgiche di «Archiv für Liturgiewissenschaft» e «Rivista Liturgica», entrambe con aggiornamento annuale. Una rassegna critica limitata agli anni 1970-71, particolarmente importanti per la riforma della *Liturgia delle Ore*, è offerta da V. RAFFA, *Spunti di bibliografia liturgica relativa agli anni 1970-1971*, in: AA. VV., *La preghiera della Chiesa* («Studi di Liturgia» 1), Bologna 1974, pp. 183-250, in specie pp. 184-196. 227-250.

2/

Oltre a fascicoli monografici delle principali riviste liturgiche, si possono tenere presenti le seguenti opere miscellanee, che per lo più riportano relazioni tenute in convegni a vario livello: J. A. JUNGMANN (ed.), *Brevierstudien*. Referate aus der Studientagung von Assisi, 14-17 September 1956, Trier 1958; MGR. CASSIEN - B. BOTTE (edd.), *La Prières des Heures* («Lex Orandi» 35), Paris 1963; AA. VV., *Celebrare l'Ufficio divino* («Liturgia e cultura» 4), Torino-Leumann 1967; AA. VV., *L'arte del popolo celebrante* («Liturgia e cultura» 5), Torino-Leumann 1967; AA. VV., *Chiesa che prega*. Per un Breviario autenticamente pregato, Mila-

no 1970; AA. VV., *La Liturgia delle Ore.* Il nuovo Ufficio divino. La «Institutio Generalis» nel testo originale. Studi e commenti, Padova 1971; AA. VV., *Liturgia delle Ore.* Documenti ufficiali e Studi («Quaderni di Rivista Liturgica» 14), Torino-Leumann 1972; AA. VV., *La preghiera della Chiesa* («Studi di Liturgia» 1), Bologna 1974. Da non trascurare sono i contributi *De Liturgia Horarum in sacerdotali formatione,* pubblicati in: «Seminarium» 24, 1 (N.S. 12, 1), 1972, 13-184.

3/

Per una visione storica dei problemi inerenti agli sviluppi dell'Ufficio divino si consultino i relativi paragrafi nei grandi manuali (tipo Righetti, Martimort). Tra le opere di carattere storico sono da ricordare: S. BÄUMER, *Histoire du Bréviaire.* Traduction française mise au courant des derniers travaux sur la question par R. BIRON, 2 voll., Paris 1905; P. ALFONZO, *I responsori biblici dell'Ufficio romano* («Lateranum» N.S., II, 1), Roma 1936; E. CATTANEO, *Il breviario ambrosiano,* Milano 1943; J. FROGER, *Les origines de Prime* («Bibliotheca Ephemerides Liturgicae» 19), Roma 1946; PH. OPPENHEIM, *De Vetustioribus Breviariorum Codicibus Manuscriptis Inquisitiones et Adnotationes,* Torino 1949; J. M. HANSSENS, *Nature et génèse de l'Office des Matines.* Aux origines de la prière liturgique («Analecta Gregoriana» 57), Romae 1952; J. PASCHER, *Das Stundengebet der römischen Kirche,* München 1954; A. BAUMSTARK-O. HEIMING, *Nocturna laus.* Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus («Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen» 32), Münster Wf. 1957; V. RAFFA, *La Liturgia delle Ore* («Biblioteca di scienze religiose» III, 6), Brescia 1959; P. SALMON, *L'Office divin.* Histoire de la formation du bréviaire («Lex Orandi» 27), Paris 1959; J. A. JUNGMANN, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart,* Innsbruck 1960; trad. it. *Eredità liturgica e attualità pastorale,* Roma 1962; S. J. P. VAN DIJK - J. HAZELDEN WALKER, *The Origins of the Modern Roman Liturgy.* The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century, London 1960; O. HEIMING, *Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus,* in: ArLitg 7, 1, 1961, 89-156; P. SALMON, *L'Office divin au Moyen Age.* Histoire de la formation du bréviaire du IX^{e} au XVI^{e} siècle («Lex Orandi» 43), Paris 1967; R. JONSSON, *Historia. Etudes sur la genèse des offices versifiés* («Studia Latina Stockholmiensia» 15), Stockholm 1968; H. BECKER, *Die Responsorien des Kartäuserbreviers.* Untersuchungen zu Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartäuse («Münchener theologische Studien», II Syst. Abt., 39), Ismaning 1971; A. CUVA, *I vespri pasquali battesimali della Liturgia Romana,* in: Sal 35, 1, 1973, 101-118 (cfr. RL 60, 6, 1973, 802, nn. 221-222); G. WINKLER, *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens,* in: ArLitg 16, 1974, 53-102.

4/

Dei molti commenti alla rinnovata *Liturgia delle Ore* si possono menzionare: V. RAFFA, *La nuova Liturgia delle Ore.* Presentazione storica, teologica e pastorale («Nuova collana liturgica» 2), Milano 1971; D. SARTORE, *Introduzione alla Liturgia delle Ore.* Contributo per un approfondimento teologico e spirituale della preghiera della Chiesa all'inizio e al termine del giorno («Liturgia oggi» 1), Roma 1971; L. TRIMELONI-M. MAGRASSI, *Tempo di preghiera.* Sussidio e commento pratico alla «Institutio» della Liturgia delle Ore, Torino 1971; R. FALSINI, *Liturgia delle Ore.* Struttura e spirito del nuovo Ufficio, Milano 1973; J. PINELL, *Las oraciones del Salterio «per annum» en el nuevo Libro de la Liturgia de las Horas* («Bibliotheca Ephemerides Liturgicae», Subsidia 2) Roma 1974.

5/

Ulteriori indicazioni bibliografiche e soprattutto un'oggettiva valutazione critica della nuova *Liturgia delle Ore* si trova in una serie di tre articoli di E. J. LENGELING, *Liturgia horarum,* in: «Liturgisches Jahrbuch» 20, 1970, 141-160. 231-249; 24, 1974, 176-193.

MAGISTERO

GIOVANNI SALA

I/ IL MAGISTERO NELLA S. SCRITTURA. - II/ IL MAGISTERO NELLA STORIA DELLA CHIESA. - III/ L'INTERA CHIESA È IL SOGGETTO DELLA VERITÀ RIVELATA. - IV/ IL SOGGETTO DEL MAGISTERO IN SENSO SPECIFICO. - V/ IL MAGISTERO ORDINARIO. - VI/ IL MAGISTERO ORDINARIO È UN MAGISTERO AUTENTICO MA NON INFALLIBILE. - VII/ IL MAGISTERO STRAORDINARIO. - VIII/ PROBLEMATICA ODIERNA.

I/ IL MAGISTERO NELLA S. SCRITTURA

La riflessione teologica intorno al magistero può convenientemente partire dal posto che nella chiesa occupa la «parola» precisamente in quanto vera. Ciò che l'autore delle lettere pastorali dice quando qualifica la chiesa come «colonna e sostegno della verità» (1 Tm 3, 15) mette in rilievo un carattere essenziale della chiesa. La chiesa è il luogo dove la dottrina «sana», «buona» (Tt 1, 9; 2, 1; 1 Tm 1, 10; 4, 6; 2 Tm 4,3) è custodita fedelmente, e ciò proprio in virtù di coloro che sono rivestiti di autorità. Per questo la fede cristiana è presentata come la «conoscenza della verità» (Tt 1, 1; 1 Tm 2, 4; 4, 3; 2 Tm 2, 25; 3, 7 s.). Le lettere pastorali, con l'immagine che esse riflettono di una chiesa nella quale l'istituzione e il molteplice ministero hanno già netti contorni, ci fanno così conoscere un elemento costitutivo nell'autocomprensione della chiesa primitiva.

Chiesa e rivelazione non sono due grandezze identiche, sono però correlative. La chiesa è nata dalla parola di Gesù. Gesù è il Verbo che fin dal principio era presso Dio, e che proprio per la sua natura è in grado di rivelare il mistero del Padre. Egli è venuto a proclamare (Gv 8, 40. 45, 5), a rendere testimonianza alla verità (Gv 18, 37). La fine della sua vita terrena non segna la fine del ruolo che nel movimento religioso da lui suscitato esercita la verità. La glorificazione di Gesù coincide con la venuta del Paraclito, lo «Spirito di verità», il cui compito è di introdurre i discepoli in tutt'intera la verità (Gv 16, 13). Anche per Paolo annunciare Cristo equivale ad annunciare «la parola di verità» (Col 1, 5; Ef 1, 13) o «la verità del vangelo» (Gal 2, 5. 14). Se ora la verità fa parte della «casa di Dio» (1 Tm 3, 15) e se la chiesa del NT presenta una struttura gerarchica, c'è da attendersi che anche l'esercizio di questa verità riveli il medesimo carattere gerarchico. Difatti la buona novella della quale l'intera comunità vive, appare fin dal principio non come la dottrina della comunità in maniera indistinta, bensì come la «dottrina degli Apostoli» (At 2, 42). Abbiamo qui uno dei testi più significativi in favore di un magistero nella chiesa inteso nel senso originario di «servizio della parola» (At 6, 4): gli Apostoli sono il punto fidato di riferimento e l'istanza autorizzata per conoscere la parola del Signore.

Due elementi appaiono essere costitutivi di questo servizio neotestamentario della parola nel quale la riflessione teologica scorge ciò che essa chiama magistero. Primo, un elemento

materiale. La dottrina degli Apostoli è una verità di cui essi non sono gli inventori, bensì hanno ricevuto e a loro volta trasmettono. Vedi il binomio che Paolo usa in due importanti sezioni dottrinali: *parèlabon - parèdoka* (1 Cor 11, 23; 15, 3). Per questo ancora il NT conosce la funzione apostolica dell'anatema, la quale deriva dal diritto e dal dovere dei fedeli di sapere qual è la dottrina del Signore, dal momento che aderire a essa è professare la fede che salva (Gal 1, 9; Rm 16, 17; 2 Gv 10). Secondo, un elemento formale, e cioè la «missione». Con formulazioni diverse i vangeli sinottici chiudono il racconto della vita di Gesù con il comando missionario il cui oggetto è la predicazione della buona novella. Dei suoi inviati Gesù dice: «Chi ascolta voi ascolta me» (Lc 10, 16). Ma la missione importa una particolare assistenza dello Spirito di verità. I discorsi sul Paracleto in Giovanni sviluppano questo tema, cosicchè missione e grazia sono qualificazioni essenziali di coloro ai quali il NT riconosce il servizio della parola. Da notare infine il carattere personale che ha l'annuncio del vangelo. Il richiamo al Signore avviene con una attualizzazione di cui gli Apostoli sanno di essere responsabili nei confronti del Signore risuscitato: «È sembrato bene allo Spirito Santo e a noi» (At 15, 28), leggiamo in quello che a buon diritto può essere considerato il primo documento del magistero della chiesa.

Da un punto di vista meramente storico solo in parte ci è possibile ricostruire la configurazione concreta dei ministeri entro la Chiesa apostolica. Una terminologia non del tutto unitaria e situazioni ecclesiali diverse lasciano intravedere una diversità nell'organizzazione delle comunità, ma insieme la tendenza ad affermarsi del ministero d'insegnamento e di direzione. Il NT conosce dei «dottori» (1 Cor 12, 28; At 13, 1) la cui funzione magisteriale nella comunità, e soprattutto il loro rapporto con gli «apostoli» e i «profeti», non è a noi sufficientemente nota. Riconoscibile comunque è già nel NT il graduale retrocedere di questo tipo di servizio in quanto carismatico, in concomitanza con il profilarsi e il consolidarsi dei ministeri della chiesa. Infatti «già negli scritti neotestamentari che riflettono il passaggio dall'epoca apostolica a quella postapostolica si delinea uno sviluppo che, nel secolo II, porta alla stabilizzazione e al riconoscimento generale del vescovo» (COMMISSIONE TEOLOG. INT., *L'Apostolicità della Chiesa* n. III), e ciò proprio in relazione con l'annuncio fedele del vangelo (vedi su questa linea la *Lumen gentium*, 25 inizio, la quale richiama a sua volta il Tridentino).

II/ IL MAGISTERO NELLA STORIA DELLA CHIESA

L'incipiente riflessione ecclesiologica degli scrittori del secolo II (Ignazio di Antiochia, Egesippo, Ireneo, Tertulliano) mette fortemente in rilievo il principio della «successione apostolica». Nella ricerca della dottrina vera è considerato normativo ciò che è insegnato dalle chiese le quali sono in grado di mostrare una linea ininterrotta di vescovi che si salda agli Apostoli. In questo modo, cioè attraverso il cammino effettivamente percorso dalla chiesa, ci è possibile conoscere la natura dei ministeri della chiesa e in particolare che il servizio di insegnamento è legato alla struttura episcopale. Il principio della successione apostolica così inteso ci permette un approfondimento teologico del magistero. Nella chiesa, la quale è essenzialmente di natura sacramentale, imposizione delle mani (ordinazione) e missione (testimone autorizzato) costituiscono un'unità intrinseca. Per questo la chiesa cattolica e le altre chiese che hanno conservato la realtà della successione apostolica «considerano l'inserimento sacramentale nel ministero ecclesiale, realizzato attraverso l'imposizione delle mani con l'invocazione dello Spirito Santo, come la forma indispensabile per la trasmissione della successione apostolica, che sola fa perseverare la chiesa nella *dottrina* e nella comunione» (*L'Apostolicità della Chiesa*, n. VI).

Il carattere sacramentale del magistero indica di quale tipo sia quella missione che dicevo essere il costitutivo formale del magistero: essa non solo non proviene dal predicatore medesimo, ma neanche da nessuna comunità particolare. La sua origine è di natura trascendente — da Cristo attraverso quelli che già sono inviati — così come è trascendente la parola che il magistero annuncia. Non è quindi frutto di un accostamento meramente estrinseco il fatto che «il ministero della Parola nella sua pienezza [sia] anche il ministero dei sacramenti della fede, prima di tutto dell'Eucaristia» (*L'Apostolicità della Chiesa*, n. V. Vedi già At 2, 42). Un oscuramento della natura sacramentale del ministero nella chiesa reca con sé un oscuramento tanto della natura della verità di cui la chiesa vive quanto della natura del magistero stesso: la rivelazione tende a essere depoten-

ziata a verità entro i limiti della sola ragione, e il magistero a servizio esclusivamente dottorale-intellettuale. La dimensione di incarnazione, quale dimensione essenziale dell'economia cristiana, trova dunque la sua attuazione non soltanto nella parola e nei sacramenti, come già riconosce la confessione Augustana là dove essa definisce la chiesa, ma, secondo la dottrina cattolica, non meno nel ministero della chiesa. Mentre i primi due sono la configurazione reale (*res*) di tale dimensione, il ministero ne è la configurazione personale (cfr. 1 Cor 3, 9). Il ministro ordinato partecipa veramente all'opera di salvezza, e il suo annuncio della parola è parte dell'azione santificatrice della chiesa.

La prassi dei concili ecumenici, radunati per dare una soluzione autentica alle controversie cristologiche e trinitarie che agitarono la chiesa almeno fino al secolo VII, continua chiaramente la linea che vede nell'episcopato l'organo autorizzato della verità cristiana. Caratteristica dell'età patristica, anzi di quasi tutto il primo millennio, è il fatto che il soggetto primario del ministero sacerdotale (il vescovo) è al tempo stesso il soggetto del ministero di insegnamento sia come annuncio pastorale sia come elaborazione teoretica (teologo). Questo fu senza dubbio uno dei motivi per cui durante quel periodo il rapporto tra magistero e teologia non venne sentito come problema, e perciò non s'impose la necessità di una riflessione esplicita sul magistero.

Ma anche il nascere della teologia come scienza con la Scolastica e il profilarsi della figura autonoma del teologo, non condussero a elaborare una dottrina sul magistero. La riflessione teologica si concentrò intorno al compito e ai diritti del Romano Pontefice, soprattutto sotto l'aspetto del diritto canonico. Di maggiore significato è la questione circa l'oggetto della fede. Così S. Tommaso a proposito della formulazione di un nuovo simbolo in risposta all'insorgere di errori scrive: «Ad illius auctoritatem pertinet editio symboli ad cuius auctoritatem pertinet *sententialiter* determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis» (*Summa theologica* II-II, q. 1, a. 10). In tutto il periodo della Scolastica il teologo occupa un posto di primo piano. Le università medioevali, le quali avevano dal papa una vera e propria «missio», esercitarono non di rado un potere di insegnamento paragonabile a quello dei vescovi, sia a motivo del loro influsso sull'attività magisteriale dei vescovi e del papa, sia perchè la loro condanna di proposizioni contrarie alla fede (censure teologiche) era considerata di fatto come un atto autoritativo di magistero.

Un momento importante nell'autocomprensione della chiesa, e conseguentemente anche nella dottrina del magistero, fu il fenomeno del conciliarismo con i suoi epigoni del gallicanesimo e febronianismo. Anche se il fenomeno storico dello scisma di occidente (1378-1417) e la relativa riflessione teologica si concentrarono sul problema del soggetto dell'autorità suprema nella chiesa — dove in primo piano era il potere di giurisdizione —, tuttavia la questione di un magistero autentico rientrava nell'ambito della riflessione teologica e della concreta politica ecclesiastica.

Il periodo postridentino, con la sua prospettiva antiprotestante prima e antiilluminista poi, mise l'accento sul *fatto* (razionalmente conoscibile) della Rivelazione divina e sulla gerarchia della chiesa come organo al quale è affidata la rivelazione. Ciò che non venne tenuto sufficientemente presente, almeno a livello di riflessione teologica, fu la *natura* e quindi il contenuto proprio della rivelazione. La verità salvifica si schiude all'uomo soltanto nella fede, la quale è più che un atto puramente intellettuale, e il cui fondamento ultimo non può essere l'autorità formale del magistero.

Il concilio Vaticano I segnò il superamento definitivo del conciliarismo inteso in senso antipapale. Della definizione vaticana è per noi importante osservare che in essa il primato pontificio di giurisdizione e quello di magistero si compenetrano. Nella chiesa, a differenza della società civile, l'adesione alla verità non rientra nell'ambito insindacabile dell'individuo quale sua opzione personale. L'adesione al vero è parte del culto che l'uomo rende a Dio nella fede e quindi è essa stessa momento costitutivo della santificazione cristiana la quale non può avvenire se non nella verità (Gv 17, 17). Ciò vuol dire che condurre alla verità, in un'adesione intima e personale, fa parte del governo della chiesa.

Il concilio Vaticano II, mentre ha fatto sua la dottrina del Vaticano I circa il magistero infallibile del Papa, l'ha integrata con quella del collegio episcopale quale successore del collegio apostolico. In particolare al collegio episcopale è riconosciuto espressamente un magistero infallibile, anche al di fuori del concilio ecumenico, qualora esso proponga il suo insegnamento in maniera definitiva (*Lumen gentium*, 25; cfr. DS 3011). L'intero c. III della

Lumen gentium riprende, in forma più matura e insieme aperta a nuovi sviluppi e concrete attuazioni, il principio palesemente operante nel più antico periodo patristico della corresponsabilità dell'episcopato nella custodia e nell'interpretazione della rivelazione.

III/ L'INTERA CHIESA È IL SOGGETTO DELLA VERITÀ RIVELATA

La fedeltà di tutta la chiesa al «deposito» della fede (1 e 2 Tm) è un aspetto del carattere escatologico della chiesa, la comunità costituita dalla definitiva autocomunicazione di Dio nella verità. Il portatore primo e totale della rivelazione è l'intera comunità dei credenti e quindi la chiesa come unità: vivere della verità che le è stata comunicata è compito di tutta quanta la chiesa. La distinzione tra chiesa docente e chiesa discente è, da questo punto di vista, derivata, in quanto si colloca all'interno di un «fare la verità» che spetta a tutta la chiesa.

Che una concezione del genere sia conforme all'insegnamento del Vaticano I risulta, tra l'altro, dal fatto che proprio là dove definisce l'infallibilità del papa, e quindi considera il permanere vittorioso della verità cristiana nel suo esercizio strettamente singolare, il concilio parla della chiesa come della realtà in riferimento alla quale soltanto è possibile definire il carisma dell'infallibilità: «*ea* infallibilitate [pollet], *qua* divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit» (DS 3074; cfr. MANSI 52, 1227 A). Similmente il Vaticano II, dopo avere riportato la definizione del Vaticano I, aggiunge: «in quo [RP] charisma infallibilitatis *ipsius Ecclesiae* singulariter inest» (*Lumen gentium*, 25). Ciò non significa che il soggetto del ministero magisteriale sia un semplice delegato il quale riceve la sua autorità e il suo carisma dalla comunità. Dire che il soggetto ultimo della rivelazione è l'intera chiesa non significa negare la struttura gerarchica della stessa chiesa, nella quale l'autorità è connessa con la successione apostolica e quindi trae la sua origine dalla missione da parte di Cristo; significa bensì che il magistero è comprensibile solo al di dentro della chiesa quale comunità in cui la verità salvifica è storicamente e visibilmente presente in maniera irrevocabile.

Perciò la *Lumen gentium*, prima ancora di trattare della costituzione gerarchica della chiesa, al c. II parla dell'ufficio profetico del quale l'intero popolo di Dio partecipa. Il carattere escatologico della chiesa nei confronti della rivelazione si attua nell'infallibilità «in credendo» della «universalità dei fedeli i quali tengono l'unzione ricevuta dal Santo» (*Lumen gentium*, 12). Tale infallibilità non consiste soltanto nell'immunità da errori, bensì anche, positivamente, nell'esperienza e nell'intelligenza interiore delle cose e delle parole trasmesse (cfr. *Dei verbum*, 8). Abbiamo qui la dottrina tradizionale del «sensus fidei» o «instinctus fidei», la quale ha la sua attuazione più palese in quei cristiani autentici che sono i santi, coloro che nella storia della chiesa sono stati gli interpreti più fedeli e più efficaci del vangelo. È solo all'interno della comunità dei credenti, la quale non esiste senza un'attiva partecipazione alla verità rivelata, che si pone la domanda circa l'esistenza di un magistero quale servizio specifico affidato ad alcuni, ma in connessione con e a pro dell'intera comunità.

Ma la chiesa è il soggetto della verità rivelata non nel senso che vi aderirebbe come a un mistero che sta al di là di ogni parola e che quindi in fondo può venire inteso con formule diverse, disparate e magari anche contraddittorie. Il carattere comunitario della fede cristiana esige anche una *comune* professione di fede. Compito primario del magistero è di stabilire questo «Credo» e in tal modo rendere concretamente possibile quella professione comune senza la quale non ci può essere reale unità di fede.

Il concetto svolto in questa sezione va integrato con un'altra considerazione, in piena fiducia nell'opera dello Spirito, ma insieme con responsabile valutazione della situazione ecclesiale di fatto. Chi è questo popolo di Dio, il quale è infallibile «in credendo», e dalla cui conoscenza dipende lo stesso magistero nel proporre il contenuto della rivelazione? La domanda s'impone oggi in maniera drammatica, quando lo scarto tra coloro che sono cattolici ufficialmente e sociologicamente e coloro che sono veramente praticanti ha assunto proporzioni altissime, e quando si va estendendo il fenomeno della «identificazione parziale» del singolo con la chiesa. In siffatte circostanze il pericolo di una infiltrazione anticattolica, anzi anche anticristiana, sotto il manto della dottrina circa il popolo di Dio, è tutt'altro che immaginario o semplicemente remoto (cfr. K. RAHNER, *Il magistero della chiesa e l'odierna crisi dell'autorità*, in: *Nuovi Saggi*, vol. IV, Roma 1973, p. 430).

IV/ IL SOGGETTO DEL MAGISTERO IN SENSO SPECIFICO

La considerazione del legame tra ministero della parola e successione apostolica ci ha condotto al tema del soggetto del magistero nel senso specifico di annuncio autentico della rivelazione. Questo soggetto è il collegio episcopale (in unione con e sotto il papa suo capo) come unità che nella chiesa continua il collegio apostolico costituito da Gesù. Esso è pertanto «soggetto di suprema e piena potestà su tutta la chiesa» (*Lumen gentium*, 22. Questa dottrina era riconosciuta esplicitamente anche dai Padri del Vaticano I. Cfr. MANSI 52, 1109 C al quale la *Lumen gentium* rimanda nella nota 27 del c. III). Ma anche il papa, secondo la definizione dogmatica del Vaticano I ripresa dal Vaticano II, ha nella chiesa «una potestà piena, suprema e universale, che egli può sempre esercitare liberamente» (*Lumen gentium*, 22). Se dunque tanto il collegio episcopale quanto il papa godono di una autorità *suprema* nella chiesa (autorità pastorale, della quale quella magisteriale è una componente), e se entrambi fanno parte della costituzione divina della chiesa, s'impone la domanda quale sia esattamente il rapporto tra questi due portatori dell'autorità nella chiesa. Quanto a questa precisa questione il Vaticano II, oltre a quello sopra riportato e sul quale tutti i teologi convengono, non ha detto nulla.

Le soluzioni tradizionali sono due: 1) esistono nella chiesa due soggetti inadeguatamente distinti della potestà suprema, 2) esiste un solo soggetto, e questo è il papa. Se teniamo presente che un'autorità suprema di natura sua non può essere conferita (eccetto il rapporto non «categoriale» tra Cristo e la gerarchia della chiesa), sembra più soddisfacente la spiegazione proposta da K. Rahner: «Esiste quindi un unico soggetto della suprema podestà nella chiesa: il collegio episcopale strutturato sotto il Papa quale suo capo; però esistono due modi, in cui tale supremo Collegio può agire: un atto propriamente collegiale e l'atto del Papa come capo del collegio». K. RAHNER, *Sul rapporto tra Papa e collegio episcopale*, in: *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, p. 459. In quest'ultimo caso, poiché la suprema potestà spetta al papa in quanto capo del collegio, e poiché egli agisce come tale («quale supremo maestro della chiesa universale» *Lumen gentium*, 25), si deve dire che l'azione è *del* collegio, benché non propriamente collegiale quanto alla struttura della sua esecuzione. Ciò vuol dire anche che là dove il papa è infallibile «ex sese» (DS 3074), lo è in quanto capo del collegio. Analogamente a quanto vedevamo a proposito del rapporto: intera chiesa - magistero, anche qui non si deve interpretare ciò che abbiamo detto circa il collegio episcopale quale unico soggetto della potestà suprema, nel senso che al papa la potestà verrebbe trasmessa e quasi delegata dal collegio, bensì nel senso che gli è conferita da Cristo, ma precisamente in quanto capo del collegio.

Come agisce il soggetto della potestà magisterisale nella chiesa? Da un punto di vista per così dire più esterno possiamo distinguere tre casi, che grosso modo corrispondono al contenuto dei primi tre capoversi del n. 25 della *Lumen gentium*: 1) l'insegnamento dei vescovi dispersi nelle rispettive diocesi, ma in comunione mutua tra di loro e con il papa; 2) l'insegnamento dello stesso collegio radunato a concilio; 3) l'insegnamento del papa in quanto capo del collegio apostolico. Questa triplice divisione del testo della costituzione sulla chiesa si sovrappone a un'altra, duplice, divisione la quale è derivata non tanto dalla considerazione del soggetto concreto che agisce, quanto piuttosto dal grado di obbligatorietà che il magistero rivendica alla sua dottrina. È la distinzione tra magistero ordinario e magistero straordinario la quale, da questo punto di vista, coincide con la distinzione tra magistero (semplicemente) autentico ma non infallibile e magistero (autentico e) infallibile. Si tratta però sempre della medesima potestà di magistero; diverso è solo il modo in cui essa si attua.

V/ IL MAGISTERO ORDINARIO

Il termine «ordinario» detto del magistero della chiesa può essere preso in due sensi che occorre tenere chiaramente distinti. In un primo senso «ordinario» è definito in contrapposizione a «straordinario». È l'uso più comune dei termini, secondo il quale essi vengono riferiti al grado di verità che il magistero rivendica al suo insegnamento. In questo caso magistero ordinario è sinonimo di magistero autentico ma non infallibile (magistero semplicemente autentico); magistero straordinario è sinonimo di magistero infallibile. In un secondo senso «ordinario» è definito in contrapposizione a «solenne». Così nella costituzione del Vaticano I sulla fede le verità da credersi con «fede divina e cattolica» sono dette essere

quelle contenute nella parola di Dio (componente materiale del dogma) e proposte come tali dal magistero, sia con un pronunciamento solenne, sia nel suo esercizio «ordinario e universale» (componente formale del dogma). Dove evidentemente magistero ordinario non è contrapposto a magistero infallibile (DS 3011. Vedi anche DS 2879).

Carattere fondamentale del magistero ordinario è di essere autentico, cioè esercitato per autorità di Cristo (*Lumen gentium,* 25). Ora un magistero esercitato per autorità di Cristo è un magistero che gode di una speciale assistenza dello Spirito Santo, e perciò di un particolare discernimento nella verità di ciò che esso insegna. Missione e grazia si accompagnano sempre nell'economia della salvezza; il che resta vero anche se qui la grazia non è ancora il carisma dell'infallibilità. Sembra più conveniente usare la qualifica positiva di «autentico» (anche se non è esclusiva, essendo anche il magistero straordinario autentico), per caratterizzare il magistero ordinario, piuttosto che quella negativa di «non-infallibile». Infatti il significato del magistero in tutta la sua ampiezza va visto in ordine alla verità della dottrina cristiana: il potere e l'autorità del magistero sono il potere e l'autorità della parola di Dio cui esso rende testimonianza (2 Cor 13, 8). Il magistero della chiesa non fa che attuare e concretizzare nella comunità dei fedeli l'autorità intrinseca alla parola di Dio, per cui l'autorità magisteriale della chiesa è un'autorità di servizio sottostante alla parola di Dio (*Dei verbum,* 10; *Lumen gentium,* 25).

All'autorità del magistero corrisponde nei fedeli il dovere di un «ossequio religioso di volontà e di intelligenza» (*Lumen gentium,* 25) con il quale essi aderiscono all'insegnamento dei pastori, secondo il diverso grado di adesione esigito per tale insegnamento. Esiste infatti una diversità anzitutto tra l'adesione definitiva dovuta al magistero straordinario e quella non definitiva, e perciò di per sè riformabile, dovuta al magistero ordinario; ma poi anche rispetto alle diverse dottrine del magistero ordinario, anzi anche rispetto a quelle del magistero straordinario in conformità alla gerarchia che si dà non meno tra le verità definite (*Unitatis redintegratio,* 11).

Oggetto del magistero della chiesa in tutta la sua ampiezza è la parola di Dio. La riflessione teologica e gli stessi documenti del magistero distinguono poi tra oggetto primario o diretto e oggetto secondario o indiretto. Il primo è costituito da ciò che Dio ha rivelato «in vista della nostra salvezza» (*Deo verbum,* 11). Il secondo abbraccia ciò che, pur non essendo in se stesso rivelato da Dio, è però connesso con l'oggetto primario in maniera tale che un annuncio efficace di questo non è possibile senza decisioni dottrinali che toccano tale oggetto secondario. Ora attribuire al magistero un'autorità anche rispetto a ciò che di per sé è accessibile alla ragione naturale non rappresenta un'indebita estensione di competenza; è piuttosto conseguenza e segno del fatto che la parola di Dio tocca veramente l'uomo nella sua capacità intrinseca di verità e nel suo essere al mondo, cosicché la distinzione tra i due ordini di verità non implica affatto impertinenza dell'uno rispetto all'altro (DS 3015, 3017 s.).

Benché da un punto di vista sistematico la distinzione tra magistero ordinario e magistero straordinario sia importante, nella prassi della chiesa si dà tuttavia una reale continuità tra l'uno e l'altro modo di esplicarsi dell'unica potestà magisteriale. Il magistero ordinario rappresenta la via abituale attraverso la quale la dottrina cristiana è annunciata nella chiesa. Compito del magistero nel suo esercizio ordinario non è tanto quello di formulare in maniera tecnica le singole dottrine, quanto piuttosto di condurre, mediante i molteplici canali dell'azione pastorale, a quei misteri centrali della salvezza dei quali la comunità dei credenti vive. Questo annuncio, qualora abbia dietro di sè l'unanimità morale dell'episcopato *e* proponga una verità «da ritenersi come definitiva» (*Lumen gentium,* 25), diventa esso stesso magistero straordinario («ordinario e universale» secondo la terminologia del Vaticano I), cioè infallibile. Conseguentemente la distinzione tra i due esercizi non va sopravvalutata. Anzi tale distinzione non è neppure sempre possibile in maniera esauriente e con assoluta certezza. Una concezione minimalista del magistero, la quale riconoscesse carattere di autenticità al solo esercizio infallibile, non renderebbe giustizia al complesso mondo religioso del credente, né al modo in cui la gerarchia è al servizio della fede.

VI/ IL MAGISTERO ORDINARIO È UN MAGISTERO AUTENTICO MA NON INFALLIBILE

Che il magistero ordinario mentre è autentico, cioè esercitato per autorità di Cristo e quindi con una particolare assistenza dello Spirito Santo, non sia infallibile è dottrina nota da

sempre. Nuovo invece è oggi il grado vissuto di consapevolezza della possibilità che il magistero si sbagli e del verificarsi di fatto di tali sbagli. Ciò è dovuto a diversi motivi. Mentre la riflessione teologica a partire dall'età barocca si è configurata molto più come ricerca di certezza che non di intelligenza, l'età moderna con i suoi profondi mutamenti culturali e la nuova visione scientifica della realtà ha messo in luce in maniera più ampia e più concreta quanto le dottrine tradizionali della chiesa siano condizionate da concezioni oggi superate. Questo che vale in generale per la dottrina cristiana (non esclusi i dogmi, nei quali il condizionamento storico non reca con sé nessun errore; ma al credente non è sempre possibile distinguere adeguatamente l'intenzionalità di insegnamento dal mezzo rappresentativo ed espressivo), vale in particolare per l'insegnamento della chiesa in cose di morale. Qui soprattutto il rapido e profondo mutare del costume, assieme all'imporsi di nuove conoscenze biologiche, etnologiche, giuridiche, ecc., ha reso ancora più evidente e a una più larga cerchia di fedeli il condizionamento culturale e anche l'obiettiva erroneità di talune dottrine tradizionali nella chiesa. Donde il formarsi di una coscienza più critica nei confronti di insegnamenti autentici ma non definitivi. Il magistero si trova oggi un una situazione singolare: da una parte la sua importanza risulta accresciuta, atteso lo svilupparsi di nuove visioni del mondo da matrici che non di rado minano i fondamenti della verità cristiana; dall'altra gli stessi fattori hanno condotto a vedere in maniera più distinta i limiti dell'insegnamento che la chiesa propone. Questa nuova situazione domanda di essere presa in considerazione nella riflessione teologica.

Anzitutto occorre notare che l'infallibilità non è elemento costitutivo di nessuna autorità umana. Ora il magistero autentico della chiesa, nonostante le sue profonde diversità, partecipa di questo carattere dell'autorità umana, cioè della fallibilità. D'altra parte, analogamente a quanto avviene nell'ambito umano, un'autorità in quanto autorità di insegnamento gode di una superiorità di conoscenza rispetto a coloro che essa ha il compito di ammaestrare. I suoi insegnamenti e le sue decisioni sono di regola (*per sé*) veri o rispettivamente fondati nella cosa stessa. Se così non fosse, non si potrebbe parlare di autorità magisteriale e non ci sarebbe motivo perché i sudditi debbano attenersi ai suoi insegnamenti. Il rapporto docente-discente, superiore-suddito implica perciò la consapevolezza e la volontà di correre il rischio di sbagliare e rispettivamente di essere indotto in errore *per accidens*, cioè in via eccezionale.

Questo stato di cose, che è universalmente noto, non importa nessuna pretesa arbitraria da parte dell'autorità nei confronti dei suoi sudditi. La differenza tra magistero umano e magistero della chiesa sta in questo che rispetto all'autorità umana il suddito può, di principio, rendersi conto da sé che essa gli è superiore in conoscenza e in esperienza e che quindi è ragionevole sottomettervisi; rispetto al magistero della chiesa invece è solo all'interno dell'orizzonte di fede che il cristiano è in grado di riconoscere e accettare un altro uomo come dotato di particolare assistenza dello Spirito di verità per il solo fatto di appartenere alla gerarchia della chiesa. La *praesumptio veritatis* è dunque in favore del giudizio del magistero il quale, pur essendo fallibile, non sta di principio sullo stesso piano del singolo fedele. Ciò significa che, qualora il fedele ritenga di dovere dissentire dall'insegnamento della chiesa, l'*onus probandi* cade su di lui essendo egli maggiormente esposto all'errore.

Questo che vale universalmente per ogni insegnamento proposto dalla chiesa in maniera non definitiva, vale a maggior ragione per il suo insegnamento morale. Infatti, a parte la questione se esista un *proprium* del messaggio morale evangelico, è dottrina della chiesa che l'uomo di natura sua è capace di arrivare alla conoscenza della legge naturale e pertanto di giudicare con verità di ciò che è bene e di ciò che è male (DS 3004 s., 3019).

Quanto finora abbiamo esposto analizzando il concetto di magistero autentico, va completato con una ricerca a posteriori esaminando la storia di fatto di questo magistero. Sulla base di tale indagine, soprattutto intorno alle decisioni del magistero in materia morale, sembra giustificata la conclusione che «Cristo non ha affatto dato la garanzia di preservare la sua chiesa da errori fatali in tutti quei problemi concreti della vita che hanno una certa rilevanza» (B. SCHÜLLER, SJ, *Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes*, in: TPhil 42, 1967, 550). Che siffatti errori in buona fede non costituiscano un impedimento per la salvezza eterna è fuori dubbio, secondo quanto i teologi unanimemente insegnano intorno alla coscienza erronea.

Nella crisi generale dell'autorità che travaglia anche la chiesa, la funzione provvidenziale ma insieme i limiti del magistero della chiesa vanno riconosciuti con la maggior chiarezza possi-

bile. L'esperienza del passato induce a contare su un più largo margine di fallibilità di quanto non si riteneva fino a poco fa nella chiesa cattolica. Il che ha conseguenze concrete sia per il fedele nell'ossequio che egli deve al magistero, sia per il magistero stesso nell'esercizio del suo mandato. L'ossequio religioso, la docilità in spirito di fede, la fiducia che il credente nutre verso la chiesa, devono valere per *questa* chiesa. Ciò significa anche che egli non ha il diritto di costringere il magistero entro il dilemma di emettere decisioni assolutamente obbligatorie perchè infallibili o di tacere lasciando tutto al giudizio del singolo. Come la vita umana concreta esige che noi prendiamo decisioni in base a conoscenze che sappiamo non essere assolutamente certe, ma che *hic et nunc* vanno rispettate come norme valide del pensiero e dell'azione, così (in maniera analoga!) la chiesa per difendere efficacemente la sostanza della fede e applicarla effettivamente alle situazioni di volta in volta nuove deve proporre insegnamenti che hanno un determinato grado di obbligatorietà e che nondimeno recano in sé una certa misura di provvisorietà fino alla possibilità di un errore. Ma ciò significa anche che, qualora una seria ricerca abbia messo in luce argomenti decisivi contrari a un insegnamento del magistero l'obbligo (e non solo il permesso!) per tutti, fedeli e magistero, è per la verità. La fallibilità del magistero della chiesa impone a tutti i credenti, ciascuno in proporzione alle sue possibilità, il dovere di recare il suo contributo nella ricerca della verità che ci salva. Il che vale in special modo per il teologo. L'intera chiesa è anche una chiesa discente.

VII/ IL MAGISTERO STRAORDINARIO

a)

La considerazione esplicita del magistero straordinario, benché si riferisca direttamente a un esercizio relativamente raro, conduce a tematizzare quello che è il fondamento e il significato ultimo del magistero nella chiesa e che quindi lo specifica tutto quanto. Tale è il carattere escatologico dell'evento cristiano: in Cristo le promesse di Dio hanno avuto il loro compimento irrevocabile (2 Cor 1, 20), cosicché con l'opera redentrice di Cristo il tempo è già entrato nell'eternità beata di Dio, anche se questa escatologia è ancora tesa tra il «già» e il «non ancora». Se ora costitutivo essenziale dell'evento cristiano è l'automanifestazione di Dio in parola umana, la chiesa, per poter essere la presenza efficace di questa autocomunicazione nel tempo, «deve» perseverare indefettibilmente nella rivelazione in maniera che questa non soltanto sia offerta all'uomo, ma anche effettivamente accettata e operante nella visibilità della predicazione e della professione di fede della chiesa. Se poi si considera che, in conformità alla struttura gerarchica della chiesa, questo perseverare nella verità ha nel collegio episcopale il suo organo concreto, personale e responsabile, abbiamo tutto ciò che costituisce il magistero della chiesa, distinguendolo tanto dall'economia veterotestamentaria in cui la rivelazione non era ancora conclusa quanto da altri uffici magisteriali che possono esserci nella società civile.

Da ciò che si attua in tutta la sua portata nel magistero straordinario è possibile cogliere la funzione del magistero in generale. In questo senso la qualifica «straordinario» non è del tutto felice. Straordinaria è bensì la modalità di proposizioni enunciate con l'intenzione di decidere in maniera definitiva un punto della dottrina cristiana, ma non la finalità di conservare indefettibilmente la chiesa nella verità rivelata. Il magistero straordinario rappresenta dunque l'espressione suprema, eccezionale in quanto dipendente da particolari circostanze storiche e da un carisma puntuale, di una finalità cui tutto il magistero è costantemente rivolto.

Il magistero infallibile costituisce la punta avanzata del cammino della chiesa nella verità e verso la verità. Esso non totalizza tale cammino in cui la chiesa è impegnata; esercita piuttosto una funzione ermeneutica, in certo senso suppletiva, rispetto al «sensus fidei» del popolo di Dio e al carisma di verità del collegio episcopale nella sua opera ininterrotta di reggere la chiesa. Non comunica una nuova rivelazione, bensì assicura il ritorno della chiesa a ciò che è assolutamente vero: la parola di Dio consegnata nella Scrittura e nella tradizione apostolica.

Ora la definizione dogmatica, proprio perché segna il possesso consapevole della verità, ha un valore normativo oltre la situazione nella quale ha avuto origine. I molteplici condizionamenti storici non sono tali da ridurre la definizione dogmatica a decisione di carattere pragmatico, totalmente legata alla situazione particolare dalla quale è uscita. Al dogma compete la permanenza del vero, che è la distaccabilità dal contesto nel quale per la prima volta è stato raggiunto.

b)

Il motivo per cui l'esercizio del magistero straordinario si esplica nell'emettere *proposizioni* la cui verità è garantita da quel criterio formale che è l'atto di definire, va ricercato nella natura della verità di cui l'uomo è capace. La verità umana è essenzialmente una verità proposizionale (la verità risiede formalmente nel giudizio). Il che vale analogamente per la verità soprannaturale; e a maggior ragione ancora se si considera la dimensione comunitaria della fede cristiana. Di qui si capisce perché il servizio dell'episcopato alla verità si attua (anche) nel definire in maniera proposizionale, pubblicamente riconoscibile, il contenuto della rivelazione.

L'alternativa formulata da H. Küng tra quelle che egli chiama «proposizioni infallibili *a priori*» e un perseverare nella verità nonostante tutti gli errori sempre possibili a qualsiasi livello (Scrittura, concili ecumenici, definizioni pontificie) non è sostenibile. Anzitutto perché tale alternativa nega ciò che per un cattolico è presupposto indiscutibile essendo stato definito dal Vaticano I. Poi perché l'argomentazione di Küng non tiene sufficientemente conto del carattere proposizionale della verità. Parlare di un permanere nella verità, tale che sia sempre possibile, anche nelle formulazioni per le quali la chiesa si è definitivamente impegnata, incorrere in errori, è fare di questa permanenza un postulato ideologico, al di fuori della confessione di fede concretamente verificabile della comunità. L'indefettibilità che Küng sostiene è tale che, mentre è riconosciuta alla chiesa, viene negata di principio alle proposizioni in cui essa si oggettiva.

c)

La dottrina cattolica riconosce tre casi distinti di magistero infallibile: 1) Quando i vescovi dispersi per il mondo, ma in comunione con il successore di Pietro, convergono in un'unica sentenza da ritenersi come definitiva. 2) Quando i vescovi radunati in concilio ecumenico unitamente al loro capo definiscono una dottrina. 3) Quando il Papa parla *ex cathedra*, cioè nella sua qualità di pastore e dottore universale definisce che una dottrina riguardante la fede o i costumi dev'essere ritenuta dalla chiesa universale (DS 3074; *Lumen gentium*, 25).

Quanto al primo caso riveste particolare importanza l'inciso «tamquam definitive tenendam» (*Lumen gentium*, 25). Con esso il concilio ha voluto dire che il solo fatto della unanimità dell'episcopato in un insegnamento, e rispettivamente il solo fatto che per un tempo adeguatamente lungo una dottrina sia stata universalmente insegnata dalla chiesa, non basta ancora perché la stessa dottrina debba essere considerata dogma (anche se non propriamente definito) e pertanto irreformabile. Solo allora una dottrina è proposta in maniera infallibile quando il magistero «ordinario e universale» la propone *come* da ritenersi con assenso assoluto (e *come* rivelata da Dio, per una dottrina «de fide divina et catholica». Cfr. DS 3011). In altri termini, non ogni insegnamento unanime dell'episcopato né ogni insegnamento tradizionale sono perciò solo infallibili, ma solamente quell'insegnamento rispetto al quale consta che il magistero esige un assenso assoluto e pertanto irreformabile (si veda il commento alla *Lumen gentium* n. 25 di K. RAHNER, in: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, I, 237a).

d)

La terminologia (ma più a fondo l'intera argomentazione) di Küng, la quale parla di «proposizioni infallibili *a priori*» non è accettabile dal momento che il carisma dell'infallibilità qualifica un soggetto umano, non una proposizione. La proposizione è vera o falsa. E la verità dice già assolutezza; per cui una maggiorazione di essa con la qualifica «infallibile» è, strettamente parlando, un nonsenso. Più esattamente ancora si deve dire che infallibile è l'atto di affermare, in quanto che esso non solo di fatto propone il vero, ma non può che proporre il vero. Va ancora notato che l'infallibilità del magistero non è assoluta, bensì partecipata (da Dio) e limitata, sia quanto all'esercizio (perciò parliamo di magistero straordinario) sia quanto all'ambito di verità cui essa si riferisce (la «veritas salutaris»).

e)

Il comma finale della definizione vaticana: «perciò siffatte definizioni del romano pontefice sono irreformabili per se stesse (*ex sese*), e non per il consenso della chiesa» (DS 3074) ha lo scopo di escludere definitivamente il quarto articolo gallicano (DS 2284), cioè una verifica in senso giuridico della fede dell'intera chiesa come condizione per riconoscere la verità e quindi la validità dogmatica di una definizione - verifica che non coincida col pronunciamento stesso del RP. Che siano adempiute le condizioni necessarie perchè una definizione

sia veramente dogma, non è oggetto di verifica da parte di altri; una verifica che sarebbe il vero atto infallibile, e quindi la vera istanza magisteriale ultima nella chiesa.
Alla decisione dottrinale definitiva emessa dal magistero «non può mai mancare l'assenso della chiesa, per l'azione dello stesso Spirito Santo che conserva e fa progredire nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo» (*Lumen gentium*, 25). Qui, come per altri aspetti essenziali di quella realtà che è la chiesa, appare inequivocabilmente che il fondamento, la norma e la garanzia ultima della costituzione della chiesa non è né può essere di natura giuridica. La chiesa riposa sulla forza non adeguatamente reflettibile né istituzionalizzabile dello Spirito Santo; un fondamento dunque di natura trascendente-escatologica, il quale è oggetto di fede ma non può essere fissato e amministrato giuridicamente.
La dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* ha ulteriormente precisato il duplice aspetto del magistero, e cioè la sua reale dipendenza dalla fede della chiesa da una parte, e la funzione di guida nella fede dall'altra. Benché il magistero si avvalga della contemplazione, della condotta e della ricerca dei fedeli, «il suo ufficio non si riduce a ratificare il consenso da loro già espresso, anzi, nell'interpretazione e nella spiegazione della parola di Dio scritta o trasmessa, esso può prevenire ed esigere tale consenso» (AAS 65, 1973, 399 s.).

VIII/ PROBLEMATICA ODIERNA

a)

Il magistero si trova oggi di fronte al fenomeno, nuovo nella sua attuale configurazione, del pluralismo teologico. Come questo, in ciò che ha di legittimo, sia conciliabile con una reale unità nella fede, anche a livello proposizionale (si tratta infatti della fede di una comunità), è uno dei compiti più gravi che incombono oggi al magistero. E ancora, il problema di come sia attuabile efficacemente la funzione apostolica dell'anatema in maniera responsabile di fronte al vangelo e nel contesto ecclesiale contemporaneo, tenuta presente la tendenza particolarmente diffusa a una ortodossia misurata su un canone soggettivo, o a un'ortodossia meramente verbale nella quale l'insegnamento obbligatorio della chiesa è di fatto messo da parte.

b)

In corrispondenza alla più ampia partecipazione dell'intero episcopato all'esercizio del magistero, il dovere di informazione attraverso i «mezzi convenienti» (*Lumen gentium*, 25) affinchè l'insegnamento sia conforme alla rivelazione divina, oggi può esigere modalità e anche istituzioni quali per il passato non erano concretamente possibili e pertanto neppure obbligatorie. Naturalmente il giudizio ultimo di natura giuridica intorno alla misura e al modo in cui tali mezzi vanno impiegati spetta al magistero. La recente istituzione del sinodo dei vescovi rientra sotto questa rubrica. Ma non meno il dialogo teologico fa parte dei mezzi moralmente necessari con i quali il magistero matura le sue decisioni.

c)

A motivo della secolarizzazione ormai a dimensioni mondiali, nonché dell'accentuato spirito critico, il magistero oggi più che per l'addietro ha il dovere di proporre i suoi insegnamenti in maniera tale che all'uomo culturalmente preparato sia possibile, all'interno dell'orizzonte di fede, capire come essi sono fondati sulla rivelazione e sono l'espressione della fede vissuta della chiesa o, per gli insegnamenti morali, come essi hanno la loro giustificazione nella natura dell'uomo. Questo importa che — ferma restando l'autorità formale derivante al magistero dalla sua «missione» — il magistero si sforzi di mettere in primo piano la verità obiettiva di ciò che esso insegna, cosicché questa guadagni la effettiva accettazione e attuazione da parte della chiesa discente. La qual cosa, molto più che un accorgimento pedagogico, corrisponde alla natura stessa dell'autorità magisteriale della chiesa: un'autorità portata dall'autorità della verità (l'evangelo) che essa ha il compito di annunciare.

BIBLIOGRAFIA

1/ *Trattazioni più antiche*

R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Tomus I, Ingolstadt 1590. Liber IV: De potestate spirituali Summi Pontificis (cc. I-VII: magistero infallibile del Papa; cc. VIII-XIV: difficoltà storiche contro l'infallibilità del Papa); M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. I. *Theologishe Erkenntnislehre*, Freiburg i. Br. 1874, 1948²: Zweites Hauptstück (§§ 7-15): Die objektive

Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung im allgemeinen, oder Wesen und Organismus der apostolischen Lehrverkündigung; Fünftes Hauptstück (§§ 28-37): Die Geltendmachung des Wortes Gottes durch den Lehrapostolat oder die kirchliche Regelung des Glaubens und der theologischen Erkenntnis; D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Prato 1891², pp. 163-250: De magisterio Ecclesiae; 593-765: De infallibili magisterio Romani Pontificis.

2/ Esposizioni generali

a) Dizionari

E. DUBLANCHY, DTC, vol. IV, Paris 1920, 2175-2200: Le dogme catholique sur le Magistère infaillible de l'Eglise; vol. VII, 1923, 1638-1717: Infaillibilité du pape; K. RAHNER, *Lehramt*, *Sacramentum Mundi*, vol. III, Freiburg i. Br. 1969, pp. 177-193.

b) Manuali

CH. JOURNET, *L'église du Verbe incarné*, Desclée de Brower 1955². Soprattutto pp. 567-578: La définition vaticane de l'infaillibilité; M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. III, 1, München 1958, pp. 714-727; 744-820; (trad. it.: *Dogmatica cattolica*, vol. III, 1, Torino 1963); *Sacrae Theologiae Summa*, I. *De Ecclesia Christi*, auctore I. SALAVERRI, SJ, Madrid 1958, 669-780: De Ecclesiae Magisterio eiusque fontibus, F. SULLIVAN, SJ, *De Ecclesia*, Roma 1961. I tractatus apologeticus, theses VII-XII. Tractatus dogmaticus, theses XIII-XV; *Mysterium Salutis*. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza, vol. II, Brescia 1968: M. LÖHRER, *Portatori della mediazione*, pp. 69-121.

3/ Studi sulla dottrina conciliare

U. BETTI, OFM, *La costituzione dogmatica »pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma 1961; AA. VV., *De doctrina concilii Vaticani I*, Roma 1969 (riedizione di studi apparsi tra il 1948 e il 1964); Costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen gentium*. Commento al c. III (nn. 18-27) di K. RAHNER, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, in: LThK, I, Freiburg i. Br. 1967, pp. 210-246.

4/ Approfondimenti teologici

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica* (17.4.1974), in: CC 3, 1974, 150-160, oppure in: RD 19, 1974, 421-425; L. SCHEFFCZYK, *Das Lehramt und die Stellung der Theologie*, in: «Klerusblatt» 55, 1975, 171-173.

5/ Il magistero nella Scrittura e nei primi secoli

J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*. Tradition paulinienne et Tradition joannique de l'épiscopat des origines à saint Irénée, Paris 1951; ID., *Les fonctions ecclésiales aux deux premier siècles*, Paris 1956; ID., *L'Episcopat catholique*. Collégialité et primauté dans les premiers trois siècles de l'Eglise, Paris 1963.

6/ Soggetto del magistero (collegio episcopale - papa)

K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, Brescia 1966; K. RAHNER, *Sul rapporto tra Papa e collegio episcopale*, in: *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969 pp. 453-477; ID., *Teologia del Concilio*, in: *Saggi sulla chiesa*, Roma 1966, pp. 293-336; C. VAGAGGINI, *Osservazioni intorno al concetto di Concilio Ecumenico*, in: Div 5, 1961, 411-430; H. PISSAREK-HUDELIST, *Das ordentliche Lehramt als kollegialer Akt des Bischofskollegiums*, in: *Gott in Welt*, vol. II, Freiburg i. Br. 1964, pp. 166-185; L. SCHEFFCZYK, *Die Frage nach den Trägern der unfehlbarkeit in ekklesiologischer Sicht*, in: TQ 142, 1962, 310-339; G. RUFFINO, *Gli organi dell'infallibilità della Chiesa*, in: Sal 16, 1954, 39-76.

7/ Magistero ordinario

J. BEUMER, SJ, *Das authentische Lehramt der Kirche*, in: TGl 38, 1948, 273-289; B. SCHÜLLER, SJ, *Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes*, in: TPhil 42, 1967, 534-551; *Il messaggio della fede oggi. Lettera dei vescovi tedeschi a quanti dalla chiesa hanno ricevuto il mandato di annunciare il messaggio della fede* (22.9.1967), Milano 1968²; K. RAHNER, *Discussioni attorno al magistero ecclesiastico*, in: *Nuovi Saggi*, vol. V, Roma 1975, pp. 405-422 (errori nel magistero, in riferimento al documento citato al n. 27); J. A. KOMONCHAK, *Il magistero pontificio ordinario e l'asssenso religioso*, in: *Contraccezione. Autorità e dissenso* (a cura di CH. E. CURRAN), Torino 1970, pp. 98-122.

8/ Magistero straordinario. Infallibilità

O. ROUSSEAU-J. J. VON ALLMEN E ALTRI, *L'Infaillibilité de l'Eglise*. Journées oecuméniques de Chevetogne, 25-29 settembre 1961, Gembloux 1963; *L'infallibilità*. L'aspetto filosofico e teologico, a cura di E. CASTELLI, Padova 1970; G. THILS, *L'infaillibilité pontificale*. Source-Conditions-Limites, Gembloux 1969; H. KÜNG, *Infallibile?* Una domanda, Brescia 1970; GIOVANNI B. SALA, SJ, *Infallibile?* Una risposta, Roma 1971; *Infallibile?* RAHNER - CONGAR - SARTORI E ALTRI contro H. KÜNG, Roma 1971; GIOVANNI B. SALA, SJ, *L'Infallibile? di H. K.* Risultati e rilievi su un dibattito in corso, in: ScuolC 100, 1972, Suppl. bibl. 83-125; H. KÜNG, *Fehlbar?* Eine Bilanz, Einsiedeln 1973; S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio circa Catholicam Doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam*, in: *Mysterium Ecclesiae*, AAS 65, 1973, 396-408. La dichiarazione è riportata anche in: RD 18, 1973, 384-388; GIOVANNI B. SALA, SJ, *Dogma e storia nella Dichiarazione «Mysterium Ecclesiae»*, Bologna 1976.

9/ Problematica odierna

K. RAHNER, *Magistero ecclesiastico e teologia dopo il Concilio*, in: *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, pp. 127-152; ID., *Il magistero della chiesa e l'odierna crisi dell'autorità*, in: *Nuovi Saggi*, vol. IV, Roma 1973, pp. 407-441; ID., La fede del cristiano e la

dottrina della chiesa, in: *Nuovi Saggi*, vol. V, Roma 1975, pp. 349-379; ID., *La chiesa offre delle certezze ultime, Ibidem*, pp. 381-404; F. ARDUSSO, *La funzione del magistero.* Problemi e orientamenti della Teologia contemporanea, in: AA. VV., *Rivelazione e morale*, Brescia 1973, pp. 143-172; L. SARTORI, *Teologia morale e magistero della chiesa*, in: AA.VV.,*Teologia morale e magistero della chiesa*, Padova 1968, pp. 7-42; E. SCHILLEBEECKX. *Il magistero e il mondo della politica*, in: Conc 4, 1968, 1032-1054; AA. VV., *Teologia morale e magistero della chiesa*, Padova 1968; B. SESBOÜÉ, *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale*, in: NRT 103, 1971, 337, 362.

MALE

JOSEF GEVAERT

I/ QUATTRO TENTATIVI SIGNIFICATIVI NELL'INTERPRETAZIONE DEL MALE: 1/ Le interpretazioni mitiche. 2/ Il fallace ottimismo di Leibniz. 3/ Teilhard de Chardin: il male in chiave evoluzionistica. 4/ L'interpretazione del male nel marxismo. - II/ POSSIBILITÀ E IMPOTENZA DELLA RAGIONE DI FRONTE AL MALE: 1/ Il male in riferimento all'uomo. 2/ Il male in riferimento a Dio.

Il male indica in genere tutto ciò che è riprovevole, tutto ciò che non è come dovrebbe essere. Si dice prevalentemente in riferimento all'uomo: tutto ciò che nell'uomo e nella sua condizione esistenziale è sbagliato ed impedisce che possa essere veramente uomo. Questo presuppone una visione dell'uomo che è ancora in cammino verso la sua vera umanità, e che in diversi modi trova intralciato questo cammino. Con il termine male vengono indicate generalmente tre categorie o tipi di male.

1) Il male in quanto è soggettivamente vissuto sotto forma di sofferenza. La consapevolezza del male che l'uomo incontra in se stesso o nelle sue relazioni è vissuta dolorosamente, cioé come sofferenza. Viceversa, l'esperienza della sofferenza è una indicazione che qualcosa nell'uomo o nelle strutture del mondo è sbagliato e cattivo.

Le sofferenze indicano i dolori fisici (malattie, incidenti...); le sofferenze psicologiche (angoscie, fobie, depressioni, idee ossessive...); le sofferenze spirituali o esistenziali (impossibilità di raggiungere i propri ideali, violenza da parte degli altri, minaccia della morte...).

2) Il male in quanto si riferisce a ciò che è oggettivamente sbagliato e disordinato nelle cose, nelle strutture, nelle condizioni esistenziali, negli atteggiamenti degli altri nei nostri confronti. Quindi tutto ciò che viene considerato una causa oggettiva e reale delle sofferenze a livello soggettivo (anche se in pratica i giudizi su ciò che è oggettivamente contrario all'uomo sono molto divergenti e difficili).

3) Il male nel senso di male morale (il peccato, l'abuso della libertà). L'uomo stesso in quanto sorgente di ingiustizia e di oppressione nei confronti del prossimo, sia in forma diretta che indiretta (per mezzo delle strutture).

Il male pone all'uomo un immenso problema, appunto perché intralcia il suo cammino verso la piena realizzazione del suo essere umano. Ogni uomo incontra questo problema a tre livelli.

1) Come *problema esistenziale-pratico.* Il male scandalizza: Questo non deve essere! Questo poteva non esserci! Questo non serve a niente e a nessuno...! Nello stesso tempo è una sfida all'intervento pratico: Questo è da combattere e da superare! Non è possibile prendere un atteggiamento di radicale indifferenza, poiché il male investe l'uomo nella sua realtà pratica e nella sua responsabilità umana. Di fronte al male ognuno dunque ha un qualche atteggiamento esistenziale-pratico. I principali sono: la rassegnazione passiva o il fatalismo (incassare e subire passivamente, perché si giudica inattuabile un superamento della situazione); ribellione assurda (urlare, suicidio); disprezzo stoico; lotta fiduciosa e comunitaria contro il male, ricorrendo a tutti i mezzi della scienza, della tecnica e delle capacità operative dell'uomo, per diminuire gli effetti del male e toglierne le cause (personali e strutturali).

2) Come *problema teorico* che sfida la ragione e la spiegazione razionale: Che cos'è il male? Da dove viene? A che serve? Come può essere superato? Sono innumerevoli i tentativi di trovare con l'aiuto della ragione una risposta a queste domande. Questi tentativi obbediscono all'impellente bisogno di neutralizzare lo scandalo del male per mezzo della «spiegazione»: l'uomo è capace di affrontare molta sofferenza e mali, se almeno in qualche modo comprende

il perché e il modo in cui possono essere combattuti.
Un aspetto di questo problema teorico-razionale è il cosiddetto *problema della teodicea*: come conciliare a livello della ragione l'esistenza del male con quella di un Dio infinitamente buono e onnipotente? Va notato che il problema della teodicea non esaurisce affatto il problema umano del male.
3) Il *male come mistero* che solleva il problema della salvezza finale dell'uomo. Nell'esperienza del male ci sono sempre aspetti di radicale impotenza dell'uomo. Là dove l'uomo non può togliere la sofferenza, il male, la morte, resta ancora il problema di dare un significato all'esistenza e a queste esperienze di male. Tutte le grandi religioni si occupano di questo mistero del male, non tanto per offrire una spiegazione intellettuale, quanto per indicare una via d'uscita (legata all'offerta di salvezza da parte di Dio). Soprattutto il cristianesimo attribuisce un posto centrale a questa problematica del male, e alla salvezza che Dio ha reso manifesta e operante nella vita e nelle parole di Gesù Cristo.
Esamineremo nel seguito: I/ Quattro tentativi significativi nell'interpretazione del male. II/ Possibilità e limiti della ragione umana nei confronti del male.

I/ QUATTRO TENTATIVI SIGNIFICATIVI NELL'INTERPRETAZIONE DEL MALE

1/ Le interpretazioni mitiche

Presso tutti i popoli esistono narrazioni mitiche in cui si esprime la sensibilità di fronte al fatto del male, e vengono abbozzate le prime interpretazioni dell'origine e del superamento del male.
Nello studio approfondito di P. RICOEUR (*Finitude et culpabilité*, vol. II: *La symbolique du mal*, Paris 1963, p. 163) vengono sintetizzati quattro tipi di interpretazione mitica del male.
1) *Il dramma della creazione.* L'origine del male va cercata nell'origine stessa della creazione. Il male è il caos con il quale l'atto creatore deve lottare. La stessa creazione può dunque essere vista come una lotta e una vittoria sul male. Caos e male, creazione e salvezza vengono in qualche modo identificati. Per liberarsi dal male l'uomo celebra la ripetizione cultuale delle lotte che ebbero luogo all'origine.
2) *La caduta dell'uomo.* L'origine del male non è nella creazione, che si verifica originariamente in forma compiuta e chiusa. Il male sopravviene invece come un fatto irrazionale all'interno dell'ordine creato. Il protagonista del male è soprattutto (anche se non esclusivamente) l'uomo. In questi miti la salvezza non è identica con la creazione, ma si iscrive in una storia di salvezza che sorge per una nuova iniziativa di Dio e si svolge sullo sfondo di una creazione compiuta e chiusa. La creazione retrocede verso lo sfondo cosmologico, mentre la salvezza diventa un problema eminentemente storico, dove confluiscono le iniziative divine e umane per superare il male. La storia della salvezza mira ad un fine che è al di là della creazione.
3) *Il mito tragico,* che va situato tra il mito della caduta e quello del caos. Ha trovato la sua piena espressione nella tragedia greca. Dietro questa visione c'è il dio che tenta l'uomo e lo induce in inganno. Il fallo appare praticamente non distinguibile dall'esistenza stessa dell'eroe tragico. La purificazione o redenzione passa quasi attraverso l'aspetto estetico. La liberazione (impotente) è nella comprensione dell'inevitabile ed inesorabile necessità.
4) *Il mito dell'anima esiliata,* che pur essendo marginale rispetto ai precedenti ha avuto comunque un grande influsso nell'occidente, e si è spesso combinato con quello della caduta. L'uomo secondo questo mito è una infelice mescolanza di terra e di un'anima che si è smarrita in questo mondo. La liberazione consiste nel ritorno verso il mondo originario, liberandosi dal peso della materia e del corpo. Per quanto superati nella filosofia e nella teologia cristiana questi miti sono comunque molto importanti per due ragioni: da un lato permettono di comprendere molte considerazioni filosofiche del mondo antico e medievale sull'origine del male. Le speculazioni metafisiche nascono sullo sfondo dei vecchi miti religiosi. Da un altro lato questi miti, particolarmente quello della caduta e dell'anima esiliata hanno avuto un grande peso nella tradizione cristiana, sia a livello dogmatico (peccato originale), sia a livello pratico (apprezzamento del mondo, lotta contro i mali esistenti, ecc.).

2/ Il fallace ottimismo di Leibniz

Tralasciando le teorie antiche e medievali sul male — esposte sufficientemente nel quadro della teologia del peccato originale — è utile fermarsi presso tre tentativi tipici di interpretazione razionale del male nell'epoca moderna e

contemporanea. Il primo di questi tentativi è quello di Leibniz, che ha conosciuto un grande fascino, anche in ambienti cristiani, e che per oltre due secoli ha condeterminato in misura preponderante i termini (ristretti e unilaterali) in cui era formulato il problema del male.
La ragione scettica, ad esempio ad opera di PIERRE BAYLE (*Dictionnaire historique et critique*, 1695-97) aveva accusato — fatto relativamente nuovo nella storia — la bontà di Dio a causa del male esistente nel mondo. Leibniz ha intrapreso il compito di difendere e di discolpare Dio dall'accusa di aver creato un mondo cattivo e ingiusto. Il suo obbiettivo era mostrare che l'esistenza del male non è incompatibile con l'esistenza di un Dio infinitamente buono e onnipotente (*Essais de théodicée sur la bonté de l'homme et l'origine du mal*, 1710). Leibniz combina due ordini di idee.
Si appoggia anzitutto sull'idea greca, ripresa più tardi da Agostino e da diversi pensatori cristiani, secondo cui il male non è che *privatio boni* e quindi non-essere. Esso è specificamente il limite metafisico (la finitezza degli esseri). Dato dunque che il male non è una realtà che esiste come tale, ma un termine che si riferisce alla mancanza o al limite costitutivo degli esseri, non c'è motivo di accusare Dio, come se fosse la causa diretta del male. Certo l'uomo vive questi limiti come sofferenza e dolore, ma questo non è un vero male.
Da un altro lato Leibniz proietta sulla creazione l'idea di un dio super-ingegnere, il quale ha esaminato in modo esauriente tutte le possibilità (ipotetiche e reali), studiando di ciascuna i lati positivi e quelli negativi, e in fin dei conti ha scelto la soluzione migliore. Bisogna pertanto dire che l'uomo vive nel migliore dei mondi, e che è impensabile realizzarne uno migliore, cioè con più aspetti positivi e meno negativi. L'uomo è dunque radicalmente buono, e il male è più apparente che reale.
Certo, oltre al male metafisico (che non è un male ma solo un limite) e quello fisico (che però rientra in quella migliore ipotesi che Dio ha realizzato nella creazione) c'è il male morale. Ma anche questo rientra nella stessa logica. Dio non è direttamente causa dei peccati commessi dall'uomo, ma «permette» questo abuso della libertà in vista del raggiungimento di un maggior bene, cioè la stessa libertà umana. Comunque questo male non va esagerato, poiché sarà punito e cancellato radicalmente.
C'è dunque alla base di tutta la creazione una armonia prestabilita. Nella stessa origine del mondo — come nel primo tipo di miti — c'è già la riconciliazione totale e la vittoria del bene. Nessuna forma di sofferenza, di male, di morte disturba realmente e compromette a fondo questa armonia buona e positiva.
Di fronte al male l'uomo è invitato a consolarsi con l'idea che le ragioni ci sono, anche se la sua intelligenza è troppo piccola per coglierle. Rispetto all'immensa armonia dell'universo i mali sono un nulla, una entità trascurabile.
Contro questa interpretazione del male, che purtroppo ha trovato anche delle simpatie in ambienti cristiani, le critiche negative sono gravi e pesanti. Indichiamone alcune:
a) La soluzione proposta da Leibniz non è una soluzione perché in realtà sacrifica uno dei termini del problema: l'uomo. In questa prospettiva, come in qualsiasi teoria dell'armonia prestabilita, il singolo uomo viene trattato come semplice anello nell'insieme, cioè come un elemento per realizzare la totalità dell'universo.
b) Inoltre a livello pratico e operativo la visione di Leibniz conduce quasi inevitabilmente al fatalismo e alla passività. Infatti, se Dio infinitamente intelligente, buono e onnipotente, ha già pensato a tutte le sofferenze e mali, senza trovare una soluzione... sarebbe insensato volersi opporre all'ordine concreto delle cose. E se a livello dell'universo qualsiasi male viene comunque ricuperato, perché addossarsi tante fatiche e lotte inumane per mettere un argine al male? Perché combattere un male o una situazione sbagliata, se comunque tutto contribuisce al maggior bene?
Il pericolo del fatalismo esiste per tutte le filosofie che proiettano il male anzitutto sul piano metafisico e trascendente, anziché affrontarlo e analizzarlo in primo luogo al livello dell'uomo che deve realizzarsi nel mondo.
c) Il Dio che Leibniz vorrebbe discolpare non è il vero Dio. Il «grande ingegnere» o il grande demiurgo è un falso Dio. Il Dio vivente, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo, non ha bisogno di essere discolpato. Al contrario, Egli è Colui nel quale l'uomo può sempre avere fiducia e speranza, anche nel male più nero.
d) Infine la visione di Leibniz è una terribile sottovalutazione della libertà umana e del male morale commesso dall'uomo. Di fronte a certi abissi di malvagità e di ingiustizia, la teoria di Leibniz appare un diversivo intellettuale, una fuga dalla responsabilità concreta. Di fronte all'uccisione di milioni di ebrei — per citare un solo esempio — chi oserebbe affermare semplicemente che tutto è stato per il maggior bene di tutti?

3/ Teilhard de Chardin: il male in chiave evoluzionistica

Contrariamente a una idea largamente diffusa, l'interesse di Teilhard per il problema del male non è in primo luogo nelle sue interpretazioni del peccato originale (di cui qui non ci occupiamo). Sono assai più centrali le sue idee sulla spiegazione del male nel quadro di una visione evoluzionistica dell'universo. Teilhard era convinto di aver trovato una chiave per sistemare definitivamente il vecchio problema della teodicea. La sua interpretazione ruota attorno a due termini: l'idea di creazione, l'idea di evoluzione.

Bisogna anzitutto abbandonare l'idea di una creazione che si limita al solo momento iniziale, dove un mondo tutto fatto esce dalle mani del Creatore. In tale visione il male è sempre incomprensibile e per di più va attribuito direttamente a Dio. La vera idea di creazione è invece che Dio crea costantemente il mondo, e che quindi anche oggi lo sta creando. La creazione non è terminata e non è compiuta. Proprio per questo non c'è motivo di accusare Dio: non bisogna dire che ha fatto male il mondo, se ancora adesso lo sta organizzando bene. Nel punto terminale tutto sarà bene.

La seconda idea è quella di evoluzione. Essa è legata, almeno nella visione si Teilhard, all'idea di una infinita molteplicità che si rende sempre più complessa e si unifica. La strada della complessificazione e dell'unificazione implica necessariamente il conflitto e l'urto, come *conditio sine qua non* di un progresso verso forme più elevate. Il mondo è un *ordine in divenire*, e come tale progredisce soltanto dietro milioni di tentativi.

Anche Dio in quanto creatore è legato a questa sola possibilità di realizzare l'ordine dell'universo: «Dio per creare non può che procedere *in un sol modo:* ordinare, unificare a poco a poco, sotto la sua influenza attrattrice e servendosi del gioco casuale dei grandi numeri, un'immensa moltitudine di elementi, dapprima infinitamente numerosi, estremamente semplici e appena coscienti, poi gradualmente più rari, più complessi e finalmente dotati di riflessione. Ora qual è la contropartita inevitabile di ogni successo ottenuto seguendo un processo di questo genere, se non doversi appagare di una certa proporzione di rifiuti? Disarmonie o decomposizioni fisiche nel Previvente, sofferenza nel Vivente, peccato nel campo della libertà, non c'è *ordine in formazione* che, in tutti i gradi, non implichi *disordine* (...). In sé il molteplice puro, inorganizzato, non è cattivo; ma perché molteplice, cioè sottoposto essenzialmente al gioco delle possibilità dei suoi ordinamenti, non può assolutamente progredire verso l'unità senza generare (per quanto libero) il Male qua e là per necessità statistica» (TEILHARD DE CHARDIN, *Comment je vois*, in: *Oeuvres*, vol. XI, p. 212).

Questa necessità del male come prezzo da pagare per ogni progresso evolutivo vale anche per la condizione specificamente umana. A livello dell'uomo ci sono immense sofferenze, ma queste vengono ricuperate nell'atto in cui l'uomo reagisce contro le sofferenze e i mali, e in tal modo progredisce verso forme più elevate e più unificate di vita umana (cfr. *Le phénomène humain*, in: *Oeuvres*, vol. II, pp. 345-348).

Da notare che per Teilhard è determinante la visione sull'immortalità del singolo uomo. Ogni male è relativo, se la morte è vista come la nascita a una nuova vita, in cui l'uomo raggiunge pienamente la riuscita del proprio essere (cfr. *L'énergie humaine*, in: *Oeuvres*, vol. VI, p. 175).

Anche questo tentativo di spiegazione razionale non può considerarsi riuscito.

Come per Leibniz anche qui l'uomo rischia di essere ridotto a un anello nel funzionamento dell'universo. Tutto il ragionamento si fa sempre a partire dalla totalità del cosmo. Per questa totalità si afferma che i mali e le sofferenze non sono radicali, ma soltanto mezzi per un ulteriore sviluppo.

Il dramma dell'uomo personale che viene colpito dal male e bloccato nella sua realizzazione personale e comunitaria non viene riconosciuto sufficientemente, oppure sorvolato con un accenno all'immortalità e alla visione cristiana (che non è affatto una spiegazione teorica e razionale).

Lo stesso concetto di «evoluzione» e «lotta selettiva» è troppo povero per comprendere adeguatamente tutta la profondità e drammaticità della situazione umana, segnata da sofferenza, mali, morte. L'insufficienza di questo concetto si manifesta ancora più chiaramente in presenza del male morale, nelle diverse forme di oppressione colpevole della creatura innocente. Di fronte a tanti conflitti, guerre, ingiustizie e oppressione del prossimo ogni riferimento all'evoluzione rimane terribilmente distante dalla realtà. Il vero volto del male è precisamente che c'è in esso qualcosa di radicalmente inutile, negativo, che non serve a niente e a nessuno...

A livello dell'uomo c'è realmente un eccesso di male. Anche per chi «crede» (perché di fede si tratta) che la storia umana si muove lentamente verso una società più perfetta di fraternità, di giustizia e di pace, questo male appare come una patologica degenerazione, una fondamentale impotenza di realizzare l'ideale umano che pure tutti in qualche modo sentono nel cuore.

4/ L'interpretazione del male nel marxismo

Il marxismo classico (senza entrare in merito alle posizioni di tanti marxismi revisionisti e maggiormente umanistici) rappresenta un tipo di spiegazione del male radicalmente contrapposta a quella di Leibniz e in genere dell'interpretazione cristiana del male. Si pone fin dalla partenza su un piano puramente storico, negando qualsiasi riferimento alla trascendenza e alla metafisica. Pertanto sia l'interpretazione che il superamento del male vanno cercati esclusivamente nella cornice storica e umana. Nella visione del Marx classico c'è una grande sensibilità per diverse forme di male (religioso, politico, sociale, economico) e particolarmente per il male strutturale. Alla radice di tutte le forme di male c'è la situazione economica. Il conflitto padrone - schiavo, classe operaia - classe possidente, nasce necessariamente dalla divisione dal lavoro. Tutti i mali hanno la loro origine nella stortura fondamentale a livello economico, dove l'operaio viene privato dal frutto del proprio lavoro. La proprietà privata è il simbolo, e nello stesso tempo la radice storica degli altri mali.

Se la storia umana genera necessariamente queste diverse forme di male, essa genera anche le forze capaci di rovesciare la situazione negativa e di trasformarla in positiva. In concreto il proletariato industriale, la classe operaia — prodotto di scarto del capitalismo — diventa la leva rivoluzionaria della storia, che abolirà la proprietà privata, lo stato, le false strutture giuridiche, la distinzione delle classi, la religione (in quanto falso rispecchiamento di un mondo cattivo e sbagliato). Da questo momento in poi incomincerà la vera storia dell'umanità: ognuno riconciliato con la natura e con i suoi simili, potrà determinare liberamente la propria esistenza. Superati i grandi conflitti a livello economico-sociale si apre la prospettiva di una pace e fraternità universali...

In una parola, l'origine del male è puramente storica; la sua natura è strutturale; l'elemento determinante è la base economica; non bisogna aspettare salvezza dalla conversione del cuore, ma dalla lotta collettiva; attraverso la lotta di classe e l'abolizione della proprietà privata il male verrà sconfitto e totalmente radiato dalla storia. Di fronte al male il primato spetta alla prassi, non alle discussioni teoriche. È meno importante saper spiegare le cause e le strutture del male, quanto impegnarsi a combatterle e a rovesciarle.

F. Engels ed altri come ad esempio M. VERRET (*L'ateismo moderno*, Roma 1965) hanno cercato di interpretare il male in una cornice ancora più ampia ricorrendo alla legge universale della dialettica. Le lotte e i mali a livello storico-umano non sarebbero altro che una concretizzazione della dialettica che determina a ogni livello dell'evoluzione materiale il divenire e il progresso. La lotta e i conflitti sono una parte costitutiva della dialettica e possono essere documentati dal livello atomico fino alle più alte espressioni della storia umana. La teoria generale del movimento dialettico della materia fornirebbe dunque una spiegazione esauriente del male. Anzi in questa cornice il male, cioè la contraddizione che viene generata dalla struttura dialettica della materia, è il motore stesso che fa progredire l'evoluzione e la storia umana. Il male è dunque allo stesso tempo inevitabile, ma anche indispensabile. In questo senso viene anche totalmente ricuperato dalla storia.

Questo rifiuto di situare il male su un piano metafisico e trascendente (il che lo sacralizzerebbe), questa prospettiva di un suo radicale superamento, legittima anche e richiede un impegno radicale nella lotta contro il male e contro le cause storiche che lo generano. «Il socialismo attacca le cause, le fonti oggettive del male, e dalle circostanze migliori nasce un uomo migliore. Milioni di prediche sono state impotenti a fare indietreggiare la prostituzione. Il socialismo, senza chiacchiere inutili, abolisce la miseria, la disuguaglianza dell'uomo e della donna e il regno del denaro: e la prostituzione scompare. La guerra ha resistito sino ad ora a tutti gli déi e a tutte le chiese. Il socialismo attacca la proprietà privata. Elimina gli interessi economici che conducevano alla guerra. Ed ecco l'aurora della pace universale. Tecnica semplice: per sopprimere il peccato, sopprimere il pomo. O meglio, mangiarlo» (M. VERRET, *o.c.*, p. 162).

Anche questa interpretazione del male non offre una spiegazione accettabile. Essa offre indubbiamente aspetti positivi, come ad esempio l'enorme fede nelle possibilità pratiche dell'uo-

mo nella lotta contro il male, o il riconoscimento del male strutturale (come sorgente permanente di mali e di sofferenze). Ma presenta anche degli aspetti molto negativi.

Qui come nella visione di Leibniz e in quella di Teilhard (in parte almeno) il male è visto alla luce delle strutture universali ed impersonali dell'universo. La persona individuale e inviolabile è messa tra parentesi, anzi viene radicalmente ridotta alle sole dimensioni sociali. Perciò tutti i problemi che esprimono il confronto personale ed interpersonale con il male (la solitudine, l'odio, l'amore fallito, l'infelicità, la minaccia della morte, ecc.) o vengono semplicemente ignorati, oppure ridotti aprioristicamente alla problematica socioeconomica.

Nella misura in cui diversi pensatori marxisti riscoprono e riconoscono nella loro autenticità questi problemi personali, mettono anche in dubbio la validità della spiegazione marxista del problema del male. Questi mali manifestano nell'uomo forme di contraddizione che non si possono affatto spiegare con il ricorso alle realtà sociali, economiche e materiali. H. LEFEBVRE (*Le matérialisme dialectique,* Paris 1957, p. 136) osserva: «La coscienza suprema, totale e umanamente compiuta non può altro che accentuare la prima e più grave contraddizione: quella del nulla e dell'essere, quella della vita e della morte. Non c'è dubbio che l'uomo non sarà mai vittorioso sulla morte e non possiederà mai definitivamente l'essere». Molti neomarxisti tendono perciò a restringere l'interpretazione marxista ai soli mali sociali (nella loro forma strutturale).

Ma anche a livello della genesi storica del male questa teoria non si sostiene. In nessun posto viene spiegato come mai un uomo inizialmente buono può dar origine a strutture che scatenano tanto egoismo, tanta oppressione e violazione del prossimo innocente. Mentre tutto diventerebbe più realistico riconoscendo che il cuore dell'uomo, la sua libertà è una sorgente di male che creerà strutture cattive e abuserà di quelle buone per opprimere il prossimo.

Così pure è insostenibile l'interpretazione di tutte le lotte e conflitti sociali ed internazionali in termini economici: «Come interpretare ad esempio in termini di lotta di classe il conflitto russo-cinese, oppure la lotta per il potere in atto negli stati socialisti? Del resto, all'interno stesso della sfera economica, è difficile ridurre i conflitti d'interesse alla lotta di classe, soprattutto se l'intero proletariato è considerato come un'unica classe: si pensi ai conflitti tra operai e contadini, alla concorrenza nell'ambito della stessa industria, ecc.» (G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo*, Assisi 1967, p. 121).

II/ POSSIBILITÀ E IMPOTENZA DELLA RAGIONE DI FRONTE AL MALE

1/ Il male in riferimento all'uomo

La ragione umana (teorica e pratica) ha potere di fronte al male, ma nello stesso tempo è, in ultima analisi, impotente a risolvere questo problema e a salvarsi dal male.

a) *Il potere dell'uomo*

È un fatto incontestabile che l'uomo nel corso della storia ha saputo reagire contro i mali. Nessun cataclisma, nessuna guerra, nessuna esperienza di male è stata capace di distruggere nella radice la fiducia originaria nella salvezza e quindi nella possibilità di combattere e di vincere il male. È anche in forza di questa fede originaria nel bene che l'uomo si scandalizza a contatto con il male, e che continua a lavorare e a lottare a dispetto di tutte le teorie che dichiarano assurda tale lotta.

Il potere dell'uomo si è concretizzato molto nell'epoca moderna. Con la secolarizzazione è entrata ovunque l'idea che il mondo è sottomesso all'uomo e che sulla base di conoscenze scientifiche e tecniche, appoggiate da un impegno collettivo, è possibile togliere molte cause di sofferenze e di male. Questo non riguarda soltanto le condizioni materiali, ma anche le strutture sociali, e in particolare i mali strutturali di ordine economico, giuridico, ecc.

In connessione con questa consapevolezza del proprio potere è tramontato anche una determinata religiosità che reclamava in ogni circostanza negativa l'intervento diretto di Dio. Nello stesso tempo sono tramontate molte visioni deterministiche e fatalistiche, lasciando lo spazio alla responsabilità umana. L'uomo ha realmente il potere di combattere molti mali e di creare un mondo più degno dell'uomo.

b) *La responsabilità dell'uomo*

Il potere e la responsabilità dell'uomo nel combattere i mali, non si possono separare dalla consapevolezza che lo stesso uomo è causa di molti mali. Gran parte dei mali esistenti in questo mondo si riferiscono direttamente alla libertà dell'uomo, e pertanto non possono essere motivo di accusa contro Dio. C'è l'abuso

della libertà che consiste nella diretta violazione dell'innocente, facendogli torto e ingiustizia. C'è la sete dell'avere e del potere che provocano immensi mali nell'umanità, come ad esempio la miseria del proletariato, le guerre mondiali, il colonialismo sfruttatore, ecc. C'è tutta l'imprudenza dell'uomo che si serve di leggi della natura senza conoscere sufficientemente gli effetti dei processi che mette in moto (inquinamento, degradazione dell'ambiente vitale...). C'è la pigrizia che accetta acriticamente i dettami della moda in materia di nutrizione e di abitudini di vita, che spesso sono sorgenti di malattia e di sofferenze...

Lo stesso va detto per gli atroci mali che affliggono l'innocente. L'uccisione di milioni di ebrei non è una accusa contro Dio, il quale avrebbe dovuto impedire il male. È una accusa contro l'uomo che disponeva di tutto il necessario per impedirlo tempestivamente. La fame che fa morire migliaia di bambini e di adulti non è una accusa contro Dio, ma contro l'uomo che ha i mezzi più che sufficienti per far capo a questi problemi.

Come sarebbe il mondo senza il male morale, senza l'abuso della libertà, nessuno può dirlo. Sicuramente sarebbe molto diverso.

Certo questo stesso fatto della responsabilità morale dell'uomo non chiarisce tutto, e contiene un fondo irragionevole ed incomprensibile. Ci lascia perplessi la frequenza e l'ampiezza con le quali gli abusi si verificano. Ci spaventa il fatto che ogni generazione tenta di nuovo le strade del male che già nel passato si sono rivelate rovinose. C'è una specie di «macchia nera» nella storia dell'uomo, una «convivenza patologica» con il male, dalla quale l'uomo costantemente deve difendersi.

c) *L'impotenza della ragione*

L'impotenza della ragione (teorica e pratica) si rivela in molti modi.

1) C'è anzitutto la difficoltà di formulare giudizi oggettivi su ciò che è male e ciò che non lo è. Molti giudizi sul male, molte lamentele sono superficiali, o portati dalla fantasia morbosa che ingigantisce problemi di poca importanza. L'immagine dell'uomo che serve come metro di misura per parlare di male o di cattive condizioni esistenziali, è spesso profondamente sfasata dai bisogni artificiali e marginali creati dalla pubblicità.

C'è anche la difficoltà di conoscere la complessità delle strutture organiche, biologiche, psicologiche, ecc. I fenomeni formano spesso una indivisibile unità e non è possibile togliere arbitrariamente certi elementi senza compromettere l'insieme. Questo vale anche per le grandi relazioni dell'uomo dove aspetti positivi e negativi non si possono dissociare del tutto. Ad esempio l'inserimento nel tempo: può essere sorgente di frustrazioni e di delusioni, ma rende anche possibile la fedeltà, la speranza, ecc.

2) Le spiegazioni razionali sono anche intrinsecamente limitate perché si iscrivono sempre in una prospettiva di totalità, cioè in riferimento a quelle sfere impersonali (evoluzione biologica, storia, universo...) in cui anche l'esistenza umana è inserita. I giudizi razionali sul male vengono introdotti da parole come queste: dal punto di vista dell'evoluzione cosmica... dal punto di vista della società che si trasforma... dal punto di vista del divenire storico... dal punto di vista della civiltà che continua dopo la morte del singolo... Ora il male ha sempre una componente personale. «Le sofferenze — annota E. Borne — possono servire come vie e mezzi per l'avvenimento della totalità, non già le persone sofferenti» (E. BORNE, *Le problème du mal*, Paris 1963, p. 81).

Impossibile risolvere il problema del male senza chiarire adeguatamente il problema della persona, il senso definitivo ed ultimo dell'uomo. Qui la ragione è in grado di formulare l'interrogativo, ma non di fornire una risposta soddisfacente. Questo si esprime particolarmente in presenza della morte e del problema del senso ultimo della vita, che la morte solleva in forma più drammatica che non tutte le altre esperienze di male.

3) Anche l'impotenza della ragione pratica è innegabile. L'esistenza umana è caratterizzata da alcune situazioni-limite che nessuno riesce a evitare.

a) *Il dolore* nelle sue molteplici forme è eredità di ogni essere umano, perché ogni uomo sincero soffre anche per i dolori altrui, come per quelli personali.

b) *Il conflitto* inevitabile malgrado la volontà di pace e di fraternità. La nostra visione sul bene è sempre parziale e limitata, e perciò inevitabilmente contrapposta ad altri giudizi di valore, e altre analisi della situazione.

c) *La colpa* macchia ogni essere umano che vive in questo mondo. Pur giudicando irragionevole l'abuso della libertà, ogni uomo in qualche modo partecipa alle forme di male esistenti nel mondo, fosse anche soltanto convivendo con il male strutturale che in qualche modo opprime il prossimo.

d) *La morte* porta la contraddizione nel cuore di ogni realizzazione umana. Essa mette l'ipo-

teca su tutte le relazioni e strappa crudelmente le realtà più vitali per il senso dell'uomo. Se essa fosse l'ultima parola, sarebbe anche il fallimento radicale dell'uomo, perché tutti i suoi interrogativi fondamentali rimarrebbero eternamente senza risposta.
Il fallace ottimismo del progresso fallisce urtando contro questi eterni problemi dell'uomo, che richiedono una liberazione e una salvezza, che non è nel potere stesso dell'uomo mortale.
In questo senso l'esperienza del male richiama l'uomo al riconoscimento della dimensione perduta e dimenticata dalla civiltà prometeica e tecnologica: quella religiosa.

2/ Il male in riferimento a Dio

Un secondo livello di riflessione manifesta ancora più chiaramente i limiti della ragione nell'interpretazione del male. La nostra conoscenza di Dio, della sua bontà e della creazione è troppo vaga e incompiuta per poter parlare di contraddizione tra il male e l'esistenza di un Dio infinitamente buono e onnipotente.

a) *La difficoltà di pensare la «bontà» di Dio*

L'impossibilità di accusare Dio e di parlare di contraddizione è connessa con il fatto che non abbiamo una idea chiara della bontà di Dio, oppure spesso ne abbiamo una sbagliata. La maggior parte delle persone accusano Dio a causa del male, perché proiettano su lui un'idea di bontà assolutamente inadeguata, pensata attraverso il modello più povero di bontà che esiste a livello umano.
Per molta gente un Dio «buono» dovrebbe essere una specie di Babbo Natale, di Befana, o di zio d'America, cioè un grande benefattore che regala all'uomo tutto ciò che desidera, e ad ogni sua richiesta è pronto ad intervenire e aggiustare le cose al posto dell'uomo, dispensandolo da ogni fatica e sofferenza. Un Dio dunque che regala la casa, l'impiego, i soldi, la salute, la soddisfazione per i figli, ecc.
Ora proiettando su Dio questa poverissima idea di bontà salta agli occhi che il mondo concreto e reale, nel quale viviamo, non risponde affatto a questa struttura di bontà. Molta gente allora ne deduce che Dio non è buono, che non ci può credere o che non esiste. Sarebbe però assai più corretto fare l'autocritica e smascherare l'idea di bontà attraverso la quale viene pensata la bontà di Dio.
Al puro livello umano non possiamo chiamare «buone» le sole persone che regalano, cioè i benefattori. La beneficenza per chi deve ricevere è spesso umiliante, e mette in uno stato di dipendenza, o in una condizione non adulta. La felicità dell'uomo non è d'altronde nel ricevere soltanto da altri ma molto di più nel fare personalmente, nel donare agli altri, nella lotta per migliorare le proprie condizioni. Esiste dunque a livello umano un concetto di bontà molto più ricca: permettere all'altro di essere e di diventare realmente se stesso, aiutarlo perché possa essere autonomo e adulto, aprirgli orizzonti di verità e di valori che permettono di diventare un uomo più riuscito e più completo. Genitori «buoni» o educatori «buoni» non regalano affatto tutto ciò che il bambino desidera, né dispensano dalla fatica, dalla ricerca, dai tentativi, dai fallimenti, dall'errore. A livello umano tutto ciò non è giudicato in contrasto con una autentica «bontà».
Se dunque, nella piena consapevolezza dell'infinita distanza tra la bontà umana e quella di Dio, si dovesse pensare la bontà del Creatore attraverso questo secondo modello di bontà, diventerebbe più accettabile il fatto che la condizione umana è caratterizzata da sofferenze, da fatiche, errori, sbagli, ecc. Esiste un tipo di bontà in cui c'è anche spazio per questi aspetti negativi dell'esistenza. Di fronte a Dio l'uomo non deve desiderare di essere trattato come un bambino, ma come un adulto, perché questo, anche se è duro e scomodo, è certamente più degno dell'uomo.
Certo queste considerazioni non tolgono la difficoltà di comprendere tanta sofferenza assurda ed incomprensibile. Ma aiutano a non parlare insensatamente di contraddizione.

b) *La difficoltà di pensare l'onnipotenza di Dio*

Una riflessione analoga va fatta riguardo all'onnipotenza creatrice. Sull'atto creatore viene proiettato un tipo di attività che — per quanto valido ed utile — sta al livello inferiore delle attività umane, o della creatività dell'uomo. In concreto si tratta dell'attività demiurgica o industriale che produce diversi beni. Ora a livello umano non si tollerano grossi difetti nei prodotti (ad esempio una automobile, un paio di scarpe, ecc.). Né si perdona all'ingegnere responsabile di non intervenire quando il processo produttivo va male.
È chiaro che pensando l'onnipotenza creatrice attraverso questo modello, ci si scandalizza profondamente, perché un Dio che produce non potrebbe lasciare nessun difetto nei prodotti. Ora il mondo concreto e reale è molto

diverso da quello che ci si aspetta pensando l'onnipotenza creatrice attraverso il modello della produzione. È totalmente inintelligibile perché ci sono tanti difetti nella creazione, e perché Dio non interviene per rimediare o per impedire che le cose vadano male.
Accanto a questo tipo di creatività umana, ci sono altre attività creative, apparentemente molto meno perfette che la produzione industriale, ma in realtà più decisive per la liberazione dell'uomo. C'è ad esempio l'opera d'arte o la parola che sono sempre molto distanti dalla verità che vogliono enunciare, ma che svelano il senso e il mistero dell'uomo. C'è la creazione del diritto e delle strutture sociali che non rispondono mai adeguatamente al riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo, e che richiedono moltissimo tempo prima di fare un piccolo passo avanti. A livello umano non ci si scandalizza perché queste forme elevate di creatività umana sono ancora talmente imperfette, perché si è consapevoli che ogni piccolo progresso ad esempio nel riconoscimento dei diritti dell'uomo vale infinitamente di più di una quantità ingente di beni di consumo.
In questo senso la filosofia di San Tommaso e di tanti altri pensatori ha sempre reagito contro la banalizzazione dell'atto creatore, pensandolo piattamente attraverso il modello della produzione industriale o artigianale.
Anche se il contenuto positivo dell'onnipotenza creatrice è quasi del tutto inaccessibile all'intelligenza umana, bisogna pensarla maggiormente in riferimento alle più elevate forme di attività umana, ad esempio a quella eminente attività creatrice dei genitori che educano il figlio chiamandolo fuori di sé, lo costituiscono nella sua libertà, lo aiutano a riconoscerla e ad esercitarla, e lo promuovono verso la maturità dell'uomo adulto.

c) *Domande aperte*

Al termine di questa riflessione filosofica sul male nella condizione umana, in cui emergono con forza i limiti fondamentali dell'intelligenza umana per ciò che riguarda una spiegazione razionale e teorica, restano aperti alcuni interrogativi che orientano decisamente verso una risposta religiosa a questo problema.
1) L'uomo può raggiungere, a partire da una condizione umana segnata costitutivamente da sofferenza, fallimento, mali e morte, il compimento e la riuscita finale della sua esistenza? Ogni giudizio definitivo sull'esistenza del male e la sua incidenza nell'uomo dipende in ultima istanza da questa domanda (religiosa).
2) Anche nella prospettiva di una risposta positiva alla domanda precedente sulla possibilità di salvare il senso ultimo dell'uomo, resta aperto l'interrogativo se proprio una tale quantità di male e di sofferenza è necessaria, o comunque ha una qualche utilità per il raggiungimento di questo fine ultimo dell'uomo. Non era possibile raggiungere la salvezza e la realizzazione dell'uomo senza queste atroci sofferenze e mali? È questo senza dubbio l'interrogativo più oscuro e difficile, più inquietante per la ragione umana che vorrebbe comprendere il mistero dell'uomo e dell'universo creato da Dio.
3) L'uomo in questa lotta contro il male è abbandonato a sé stesso, o può contare su qualche intervento salvifico da parte di Dio, che permette, senza togliere i mali, di sperare e di conferire un senso a queste esperienze negative? L'uomo può anche essere liberato dalla patologica impotenza di fronte al male, e uscire dal cerchio infernale in cui ognuno con le proprie azioni conferma e perpetua la triste eredità del male e dell'oppressione dell'innocente?
Attorno a questi interrogativi umani verte l'interpretazione teologica del male.

BIBLIOGRAFIA

J. BERNHART, art. *Male*, in: «Dizionario teologico» vol. II, Brescia 1967, pp. 244-260; F. BILLICSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 voll., Wien 1955², 1952, 1959; E. BORNE, *Le problème du mal*, Paris 1963³; J. BOWKER, *Problems of Suffering in the Religions of the World*, London 1975; A. CARACO, *Huit essais sur le mal*, Neuchâtel 1963; V. FRANKL, *Homo patiens. Versuch einer Pathodizee*, Wien 1950; trad. it. *Homo Patiens*. Interpretazione umanistica della sofferenza, Brezzo di Bedero 1972; H. GÜNTHER, *Das Problem des Bösen in der Aufklärung*, Bern 1974; C. JOURNET, *Le mal*. Essai théologique, Bruges 1961²; trad. it. *Il male*. Saggio teologico, Torino 1963; H. KÜNG, *Gott und das Leid*, Stuttgart 1967; J. LACROIX, *Les hommes devant l'échec*, Paris 1964; J. MARITAIN, *Dieu et la permission du mal*, Bruges 1963; trad. it. *Dio e la permissione del male*, Brescia 1966; G. MORRA, art. *Male*, in: «Enciclopedia filosofica» vol. 4, Firenze 1969, coll. 226-239; J. NABERT, *Essai sur le mal*, Paris 1955; O. RABUT, *Le mal, question sur Dieu*, Paris 1971; trad. it. *Il male, interrogativo su Dio*, Roma 1972; P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, 2 voll. Paris 1960; trad. it. *Finitudine e colpa*, Bologna 1970; H. ROUSSEAU, *Le Dieu du mal*, Paris 1963; A. D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, 2 voll. Paris 1951-52; trad. it. *Il problema del male*, Brescia 1951-54; R. VERNEAUX, *Problèmes et mystère du mal*, Paris 1956.

MANIPOLAZIONE DELL'UOMO

GIACOMO PERICO

I/ BREVE PANORAMICA DELLE MANIPOLAZIONI DELL'UOMO. - II/ VALUTAZIONI MORALI DI CARATTERE PIÙ GENERALE. - III/ QUALCHE VALUTAZIONE MORALE PIÙ PARTICOLARE.

Il termine *manipolazione* porta con sé una frangia notevole di ambiguità. Vari settori della scienza se lo sono appropriato per indicare specifici interventi di ricerca e di cura. Lo rivendicano i settori della biologia in genere e della genetica in specie; ne parlano la chirurgia, la farmacologia, la politica, la demografia, ecc. (cfr. H. LUTHE, *Che cos'è la manipolazione?*, in: Conc 5, 1971, 23 ss.; R. SIMON, *La manipolazione dell'uomo: prospettiva teologica*, in: AA. VV., *Manipolazione e futuro dell'uomo*, Bologna 1972, pp. 153 ss.).
Alcuni Autori gli attribuiscono addirittura un senso prevalentemente o esclusivamente negativo, come di un intervento che eccede il confine del lecito.
In questo studio attribuiamo al termine il significato di *intervento che modifica e trasforma qualche aspetto o qualche elemento della persona umana*. Se attribuiremo il termine di «manipolazione» anche a modificazioni della realtà esterna lo sarà solo *in quanto esse rimbalzano sull'uomo, mutandone contesti e rapporti*. In pratica, si tratta dell'uomo, che, in quanto intelligenza e libertà, opera sulle cose e le assoggetta a se stesso, dopo averne studiato strutture ed energie; le adegua poi, ai propri bisogni e le coinvolge nel raggiungimento dei propri destini.
È così ch'egli è riuscito a scoprire modi per moltiplicare le sue energie, guarire le proprie malattie, sostituire tessuti e organi, fecondare la sterile, sbloccare psicologie, diagnosticare errori cromosomici. È riuscito a intuire e individuare in parte i meccanismi della biochimica umana, costruire numerosissimi farmaci, penetrare nella dinamica della nostra psiche.
È a questo punto che, di fronte alle possibilità sempre più ampie di addentrarsi nell'uomo e di agire sulle sue strutture, funzioni e manifestazioni, *sono nati alcuni problemi morali: fino a che punto è ammissibile la manipolazione dell'uomo? Qual è il limite oltre il quale essa diventa usurpazione di spazio indisponibile?*
Abbiamo così indicato in sostanza la traccia del nostro studio. Per ragioni di chiarezza, lo introduciamo con una *breve panoramica delle attuali possibilità scientifiche in tema di manipolazione*. Successivamente tenteremo una valutazione generale del problema, per passare all'esame di qualche specifica manipolazione, dandone *un breve giudizio morale*, che, in qualche caso, stante il continuo progresso scientifico in corso, va ritenuto piuttosto *orientativo e personale*, in attesa di maggiore chiarezza scientifica dei contenuti reali.

I/ BREVE PANORAMICA DELLE MANIPOLAZIONI DELL'UOMO

Molti interventi manipolativi dell'uomo, anche se la stampa ne parla abbondantemente con ampi particolari, *sono ancora allo stadio sperimentale*. Si tratta di semplici ipotesi di lavoro che richiederanno ancora anni di verifica e attrezzature non ancora disponibili. Sono gli stessi studiosi, impegnati nella ricerca, che mettono in guardia il grande pubblico da un certo semplicismo miracolistico dell'informazione d'effetto; che finisce per travisare il loro lavoro, illudere chi attende soluzioni alle proprie sofferenze o ai propri problemi e suscitare problematiche morali ancora infondate e imprecise.
In linea con questa premessa, limiteremo il nostro campo d'indagine a due grandi gruppi di manipolazioni oggi già operabili senza alcuna pretesa di completezza scientifica: quello delle manipolazioni biologiche e quello delle manipolazioni psicologiche, e ne richiameremo solo gli aspetti che hanno rilevanza sul campo morale.

1/ Manipolazioni biologiche

a)

Notevoli sono i passi compiuti negli ultimi anni nella *conoscenza della cellula umana* e dei suoi meccanismi di riproduzione. Negli anni '60 vengono scoperti i due acidi nucleici fondamentali: l'ADN (acido desossiribonucleico) costituente il supporto principale del materiale genetico, e l'RNA (acido ribonucleico) addetto al rifornimento del materiale di costruzione e moltiplicazione della cellula. All'inizio degli anni '70 si costruisce *un gene* nell'università di Wisconsin, una *cellula viva in provetta* nell'uni-

versità di Buffalo; *si sintetizza l'ormone della crescita* nell'università di California; *si coltiva in laboratorio un uovo fecondato* nell'università di Hopkins: *si impianta un uovo, fecondato in utero*, nell'università di Vittoria; vengono ampliate le conoscenze intorno alla legge dell'ereditarietà.

b)

Passi notevoli sono compiuti anche nella conoscenza della natura e delle funzioni dei *cromosomi*, che costituiscono la struttura portante dei caratteri genetici. Assai importante in questa specifica materia la scoperta dell'*insorgere e del definirsi del sesso*, che ha aperto la strada alla conoscenza delle aberrazioni sessuali più rilevanti, in ordine all'equilibrio generale del soggetto portatore (cfr. G. LEACH, *I bambini della provetta*, in: «Riflessi», settembre 1970, 61 ss.; G. SANTORI, *Compendio di sessuologia*, Saluzzo 1966, pp. 456 ss.).

1) Delle 23 coppie di cromosomi che risultano nell'ovulo fecondato, provenienti metà dallo spermatozoo e metà dall'ovulo, si sa che *una è deputata alla determinazione del sesso*; il cromosoma sessuale proveniente dalla madre è sempre disposto a X o a Y. Se la coppia dei cromosomi sessuali è XX, essa annuncia un embrione di sesso femminile, se è XY, lo annuncia di sesso maschile.

La scienza in questo specifico settore ha individuato sindromi patologiche di grande importanza: quella di Klinefelter (caratterizzata dalla presenza in soprannumero del cromosoma X), la sindrome di Turner (caratterizzata dalla presenza di un solo cromosoma). In ambedue i casi i soggetti presentano immaturità organiche e sessi non ben differenziati. Nella sindrome di Klinefelter si manifestano anche tendenze criminogene. *Nella donna*, dove esistono due XX, la malattia di uno di loro non provoca manifestazioni teratogene perché l'altro opera un certo compenso. *Nell'uomo* che dispone di un solo X, quando questo è colpito, si manifestano malattie legate al cromosoma X; è il caso per esempio dell'emofilia e del daltonismo.

2) Lo studio sempre più avanzato del cariotipo (del corredo cromosomico tipico della specie umana) va evidenziando con sempre maggior precisione nella mappa cromosomica anomalie di vario genere, fra cui *le variazioni nel numero o nella distribuzione o conformazione dei cromosomi*. È anche in questa direzione che si vanno cercando le cause di alcune forme maligne dei nostri tessuti.

c)

Nell'ambito delle conoscenze intorno alla materia vivente e ai suoi meccanismi, si parla da anni di *ingegneria genetica*, come di una possibilità di costruire un «essere umano ideale» mediante calcoli e organizzazione ottimale degli elementi costitutivi della cellula e del suo patrimonio genetico: fino a immaginare generazioni d'uomini più sani e più felici.

In alcuni recenti congressi di biologia e farmacologia (cfr. V. SGARAMELLA, *Pericoli di un esordio in sordina dell'ingegneria genetica in Italia*, in: «Corriere della Sera», 8 ottobre 1975, p. 14), è stata fatta in proposito una precisazione assai importante *sulle reali possibilità di tali manipolazioni*. Queste potranno, in realtà, occuparsi quasi esclusivamente di cellule «somatiche», essendo impossibile anche solo elaborare previsioni di interventi a livelli «germinali». In altre parole, si può sperare di curare disfunzioni geniche nel fegato o in altri organi, ma «non abbiamo nessuna idea (e probabilmente nessun interesse) sul come intervenire sugli spermatozoi o sulle uova dell'individuo malato, perché i suoi figli siano sani» (*Ibidem*).

In questa prospettiva nella migliore delle ipotesi si può prevedere che l'ingegneria, di cui tanto si parla, porterà all'aumento della frequenza dei geni «buoni»; *ma non ci si dovrà mai illudere di costruire l'uomo ideale*. Anche perché le malattie geniche stanno aumentando di numero, e nessun scienziato serio si illude di eliminarne la lunga lista. Prospettive più realistiche riguardano la scoperta di ormoni e proteine, capaci di fornirci terapie geniche per guarire le più svariate malattie del settore, quali il diabete, l'anemia, la fibrosi cistica, la fenilchetonuria, ecc.

d)

La scoperta delle strutture cellulari in genere e di quelle cromosomiche in specie ha dato la possibilità di conoscere precocemente, all'epoca cioè dei primi mesi di gravidanza, *le condizioni di normalità o di anormalità nello sviluppo del feto*. Secondo i più recenti dati, la perinatalogia sarebbe in grado di individuare un certo numero di errori cromosomici capaci di condizionare il normale processo di crescita, di provocare processi patologici concernenti lo scheletro umano, la struttura neurologica o psicologica del bambino.

Le tecniche usate per queste diagnosi precoci sono oggi *l'amniocentesi* (prelievo e cultura di cellule del feto presenti nel liquido amniotico)

e l'endoamnioscopia (osservazione diretta del feto, sua eventuale fotografia e biopsia, mediante un minuscolo telescopio ottenuto con fibre ottiche, introdotto nell'ago, con annessa eventualmente una minuscola pinza per il prelievo del tessuto fetale).
Queste tecniche hanno già dato la possibilità di individuare una trentina di malattie da «deficit» enzimatici, alcune anomalie cromosomiche, fra cui importante è stata l'individuazione della sindrome di Down (mongolismo). Era inevitabile che, sulla base di tali possibilità, venissero subito prospettati, accanto a *manipolazioni correttive precoci* e corrispettivi metodi di prevenzione biochimica e farmacologica, anche *interventi distruttivi* del feto colpito (cfr. J. W. LITTLEFIELD - A. MILUNSKY - L. B. JACOBY, *Prenatal genetic diagnosis: status and problem*, in: AA. VV., *Ethical Issues in Human Genetics*, New York-London 1973, pp. 43 ss.; G. LEACH, *Les biocrates*. Manipulateurs de la vie, Paris 1973, pp. 137 ss.).

e)

Sotto un certo aspetto possono essere catalogate tra le manipolazioni biologiche anche *i trapianti di tessuti e di organi*, prelevati da cadaveri o da viventi. Le difficoltà di maggior rilievo, che hanno sempre accompagnato questi interventi, non erano tanto di carattere tecnico, quanto di carattere immunologico, a causa dell'azione di rigetto da parte dell'organismo ricevente. *Queste difficoltà vengono in gran parte superate* attraverso un sistema di *tipizzazione dei tessuti* (quelli della parte da trapiantare e quelli dell'organismo che la deve ricevere) alla ricerca di tessuti biologicamente simili, in maniera che l'azione immunitaria sia ridotta al minimo. Funziona da qualche anno la Sezione italiana dell'«Eurotransplant», dove, attraverso un cervello elettronico, vengono memorizzati i dati biologici dei pazienti in lista di attesa per il trapianto; tali dati vengono automaticamente confrontati con quelli del donatore. È così che in questi ultimi anni i fallimenti del trapianto di reni sono praticamente annullati. Le difficoltà più vere, invece, per procedere a un maggior numero di interventi, oggi sono altre: la *mentalità ostile* di chi dispone dei cadaveri dei parenti, la carente informazione circa la possibilità da parte dei cittadini di essere potenziali donatori in caso di morte, e la scarsità dei centri modernamente attrezzati per l'operazione (cfr. G. LEACH, *Les biocrates*, *o.c.*, pp. 307 ss.; AA. VV., *Il trapianto renale e della cornea oggi*, Atti della Tavola Rotonda, 6 aprile 1973, Lions Club Treviglio 1973; C. GIORDANO, *Congresso Internazionale di nefrologia a Firenze*, in: «ANED» [Associazione Nazionale Emodializzati], agosto 1975, pp. 3 s.; F. MANTOVANI, *I trapianti e la sperimentazione umana*, Padova 1975, pp. 27 ss.).

f)

La biologia, sulla scorta delle calcolazioni cibernetiche intorno alle possibilità di sopravvivenza umana, ha compiuto ricerche anche per risolvere il *problema demografico*. La popolazione umana, perdurando l'indice di accrescimento attuale, tra 20 anni dovrebbe superare i 6 miliardi e raggiungere quasi il suo raddoppio. Questo dato ha costituito l'oggetto della *Conferenza di Bucarest* sulla popolazione e il piano mondiale di azione, svoltasi dal 19 al 30 agosto 1974 su iniziativa presa dalle Nazioni Unite.
Anche se a Bucarest è stato *ridimensionato l'allarmismo demografico* contenuto nel testo del «Progetto» (sottoposto in precedenza alle varie Delegazioni), con la messa a punto della *priorità dei problemi della distribuzione più giusta e umana* dei beni di produzione e di consumo, e dei problemi dello sviluppo culturale e civile, tuttavia resta vero che il ritmo di crescita numerica della popolazione nella sua media *è eccessivo*, e va in qualche modo ridotto (cfr. C. CLARK, *Il mito dell'espansione demografica*, Milano 1974; F. LOMBARDI, *Bucarest 74: il Piano d'azione mondiale della popolazione*, in: «Aggiornamenti Sociali», settembre-ottobre 1974, pp. 583 ss., rubr. 250; V. PECCEI, *Quale futuro?*, Milano 1974; A. SAUVY, *Crescita zero?*, Milano 1974; F. BRACCINI, *Il rapporto tra fame, sesso, popolazione*, in: «Idea», febbraio 1975, pp. 23 ss.; B. COLOMBO, *La Conferenza di Bucarest sulla popolazione e il piano mondiale d'azione*, estratto da «Le Scienze», marzo 1975).
È a questo punto che *la biologia, da anni, ha offerto sostanze biochimiche anticoncezionali* di sicuro effetto: le pillole estroprogestiniche, a base di estrogeni e progesteroni. Esse sono ormai diffuse in tutto il mondo; vengono distribuite gratuitamente da enti e associazioni internazionali; vengono indicate ufficialmente anche da governi, e ampiamente anche dai medici del nostro Paese. Se esistono controindicazioni, esse si riferiscono a categorie di soggetti particolari, mentre sul piano generale sembra ormai accertato che, oltre a minimi disturbi secondari, non vi sono complicanze di nessun altro genere.

g)

Un settore specialistico della biologia, che servirà senza dubbio come base di partenza per ogni manipolazione sull'organismo umano, è *la moderna biometria*. Essa analizza e correlaziona automaticamente dati e misure eseguite sull'uomo: statura, peso, velocità di reazione allo stimolo, attività cerebrale, attività neurovegetative, dati cellulari e sanguigni, impulso cardiaco; postumi di traumi o di malattie; reazione a determinate terapie, processi fondamentali della senescenza; ecc.
Si sono già provati *speciali «computer»* capaci di compiere automaticamente complicatissimi calcoli e confronti. Si sono avute, con tali sistemi, indicazioni interessanti nel campo dei trapianti, nella individuazione dei punti di metabolismo sospetto, nello studio dei parassiti patogeni e delle malattie che ne provengono e della loro resistenza alla terapia antibiotica. Si prevede che con questi mezzi di precisione si potranno anche individuare i fattori dannosi di particolari ambienti per determinati soggetti; individuare eventuali rapporti tra professione, nutrizione e longevità; individuare gli additivi ideali per l'alimentazione ideale o per la conservazione dei cibi; stabilire il livello di inquinamento prodotto dai vari fattori operativi.

2/ Manipolazioni psicologiche

a)

Oggi è possibile *mediante farmaci* portare l'azione dell'esperto ai livelli più alti della personalità (cfr. P. CHAUCHARD, *Farmaci, psicofarmaci e morale*, Torino 1970). Si possono condurre indagini sul cervello, localizzare sedi degli impulsi aberranti, sbloccare condizioni di arresto psichico, di inerzia, di abulia, di sovraeccitazione; sono nati così preparati antiansia, tranquillanti, stimolanti, sonniferi, ecc.
Un trattamento appositamente programmato, coadiuvato da particolari interventi ambientali o alimentari o fisiologici, è in grado di *mutare radicalmente la mentalità di un soggetto*, il suo modo di vedere i fatti, di pensare politicamente, di agire professionalmente, di attuare i suoi rapporti sociali.
Si sa di nazioni, che ricorrono a queste manipolazioni, sotto la guida di specialisti, per stroncare ogni tentativo o focolaio di rivoluzione, per punire e correggere avversari del regime, per reprimere ideologie. Il *Rapporto annuale 1974-1975* dell'«Amnesty International» (cfr. AMNESTY INTERNATIONAL, *Annual Report 1974-1975*, London 1975. L'«Amnesty International» è un'organizzazione fondata nel 1961 in Inghilterra che si occupa, mediante una rete capillare di comitati, diffusi in tutti i Paesi, della difesa dei diritti individuali) cita paesi (fra cui Uganda, Cile, Uruguay, Paraguay, Iran, ecc.) dove sono in uso vere atrocità, e dove esiste l'impiego della psichiatria per la manipolazione dei dissidenti politici (in URSS sono citati casi abbastanza numerosi e preoccupanti) (*Ibidem*, pp. 118 ss.).

b)

Notevoli sono le manipolazioni psicologiche compiute anche mediante *l'informazione*, sotto la spinta e il metodico coinvolgimento dei cosiddetti «persuasori occulti»: esaltazione persistente di idee e di comportamenti, promozione di determinate scelte politiche, in un pubblico impreparato o nella pratica impossibilità di porsi in ascolto critico per una decisione veramente responsabile e personale.
Vi sono gruppi o associazioni professionali che studiano e organizzano da mattina a sera *le tecniche più efficaci di convincimento*, su commissione di grandi e piccole industrie o di organi culturali o politici, mediante scritti, immagini, slogans. Assai spesso *anche il giornalismo*, sotto la guida di dirigenti palesemente di parte, si trova a collaborare in queste manovre di pubblica opinione, con abili interpretazioni di fatti e determinata presentazione di personaggi. È ben difficile che il grande pubblico, nella sua forte maggioranza, avverta questo travolgimento (cfr. P. CASILLO, *La morale della notizia*, Accademia Alfonsiana, Roma 1973, dissertazione di laurea; J. ENDRES, *L'uomo manipolatore*, Roma 1974, pp. 104 ss.; T. GARRET, *Manipolazione e mezzi di comunicazione di massa*, in: Conc 5, 1975, 77 ss.).

c)

Un'altra colossale possibilità di manipolazione della psiche, nata in questo ultimo decennio, è *l'alterazione mentale da droghe psicostimolanti o allucinogene*. Esse sono diventate simbolo, in qualche modo, della nuova generazione, espressione di disimpegno e di non collaborazione con l'attuale società, strumento di fuga dal mondo del consumismo e del profitto. Si tratta di sostanze, che vanno dalla marijuana all'eroina, ormai presenti anche nelle scuole primarie. I ragazzi vi sono spinti dalla curiosità, da una buona dose di esibizionismo, dalla voglia di gustare il «delirio» e il piacevole stordimento ch'esse provocano. La causa più

determinante, a nostro parere, resta *la presenza nel fenomeno dell'alta finanza*, che ha trovato nella diffusione della droga un nuovo mercato dai guadagni impensati, che possono raggiungere livelli del 500 per uno.

Gli effetti dannosi sulla psiche si traducono generalmente, a seconda delle sostanze usate e della loro quantità, in alterazioni dell'intelligenza, dell'affettività, delle relazioni con il mondo esterno; in disarmonia e incoerenza dei comportamenti; in stati di abulìa continuata, di incapacità ad applicarsi nello studio e nel lavoro; forse anche in danni irreversibili al patrimonio genetico. Alcuni giovani, già predisposti a facili alterazioni della psiche, sono particolarmente colpiti; giungono assai presto a stati di grande depressione, a forme deliranti del linguaggio e del pensiero, al disinteresse totale, al desiderio di morire.

L'aspetto più preoccupante del fenomeno è l'assuefazione, che insorge dalla ripetuta consumazione o iniezione della droga. Anche se queste sostanze non producono assuefazione biologica, ma prevalentemente psicologica, esse riescono a imprigionare il soggetto in uno stato di «bisogno» e di «ansia» che lo portano fino al delitto, pur di ottenere la droga, diventata in qualche modo l'unico cibo e l'unico «perché» del suo sopravvivere. Sicuri dati statistici confermano *la stretta colleganza tra i delitti più sconcertanti e la droga* (cfr. G. PERICO, *Giovani e droga*, in: «Aggiornamenti Sociali», marzo 1970, 217 ss., rubr. 141; L. CANCRINI, *Esperienze di una ricerca sulle tossicomanie giovanili*, Milano 1973; C. LAMOUR - M. LAMBERTI, *Il sistema mondiale della droga*, Torino 1973; OMS, *La gioventù e la droga*, in: «Maternità e Infanzia», settembre 1973, 43 ss.; C. TORELLI, *Droga: della prevenzione primaria*, in: «Donna e Società», luglio-settembre 1975, 5 ss.).

d)

La manipolazione della psiche trova ampio campo di esplicazione nelle varie tecniche di *psicoterapia o psicanalisi o ipnosi* o altre ancora. L'esperto cioè, è in grado, insinuandosi nella psiche e nel profondo del soggetto, di scoprirne segreti, fragilità, convinzioni e di risolvere eventuali conflitti nella linea del maggior interesse del soggetto. Ma, nella realtà, il tecnico guida qualità e intensità dell'intervento nell'ambito delle sue convinzioni.

È facilmente comprensibile come tecniche di analisi e di ricostruzione psichica troppo approssimate, e condotte da persone incompetenti o interessate per motivi di varia natura, *potrebbero trasformarsi in un'operazione di plagio*, dove il paziente, anziché riprendere la sua libertà e la capacità di gestione del suo agire, finirebbe per diventare un automa, determinato in certe direzioni, o cadere in complessi peggiori dei preesistenti.

II/ VALUTAZIONI MORALI DI CARATTERE PIÙ GENERALE

In un problema come il nostro, in cui l'impegno scientifico, con le sue continue acquisizioni, sposta continuamente la prospettiva del problema, è fondamentale richiamare soprattutto *alcune considerazioni morali di carattere generale*, che restino come punti di riferimento per la valutazione di ogni singola manipolazione. Solo successivamente, quasi a modo di esemplificazioni, affronteremo *qualche tipo di manipolazione specifica*.

1/ La manipolazione è vocazione dell'uomo

a)

La nostra struttura intellettuale ci spinge, come sotto l'impulso di un bisogno incontenibile di curiosità, di consapevolezza e di autodeterminazione, a esaminare il mondo in tutte le sue espressioni: a penetrarne le strutture, analizzarne i meccanismi e ad assimilarne le energie, al fine di servircene per la soddisfazione dei nostri bisogni e il raggiungimento dei nostri ideali (cfr. R. SIMON, *La manipolazione, o.c.*, pp. 166 ss.).

In questa visione, *l'universo non è una creazione compiuta*: è spazio e materia prima a disposizione dell'uomo, perché la riduca a strumento della propria perfezione.

Le espressioni bibliche: «Riempite la terra e dominatela» (Gn 1,28), e «Dio ha posto tutto ai suoi piedi» (Sal 8,7), acquistano il loro significato più vero e convincente, indicando nell'uomo il continuatore di tutta la creazione e nello stesso tempo il costruttore della città terrena.

b)

Questa concezione profondamente «umana» del nostro rapporto con l'universo è la più rispondente alle nostre capacità di scoperta, di creatività e di riflessione. *L'azione manipolatrice è semplicemente l'espressione operativa di questa visione*; l'uomo trova in essa il senso delle sue

facoltà e delle sue iniziative di ricerca e di trasformazione. È mediante questa azione ch'egli riuscirà a «completare» e «finire» ciò che di incompiuto, di labile e di imperfetto resta nel suo essere, in ordine alla piena realizzazione della sua personalità.
Anche la *Populorum progressio*, in un certo passaggio, fa chiaramente intravedere questo compito umano di elevazione del creato: «l'uomo diventa egli stesso autore del suo progresso, in conformità alla natura che gli ha dato il suo Creatore». E più avanti, a proposito del programma di azione più idoneo, aggiunge: «Esso deve [...] liberare l'uomo dalla sua servitù, renderlo capace di divenire lui stesso autore responsabile del suo miglioramento materiale, del suo progresso morale, dello svolgimento pieno del suo destino spirituale» (n. 34).
Anche la *Gaudium et spes* sottolinea il compito dell'uomo di leggere il creato, per perfezionare se stesso e raggiungere la conoscenza del vero bene. «L'uomo ha ragione di ritenersi superiore a tutto l'universo, a motivo della sua intelligenza [...]. Con l'esercizio appassionato dell'ingegno lungo i secoli egli ha fatto certamente dei progressi [...]. Nell'epoca nostra, poi, ha conseguito successi notevoli, particolarmente nella investigazione e nel dominio del mondo materiale. [...] Infine la natura intellettuale della persona umana raggiunge e deve raggiungere la perfezione mediante la sapienza, la quale attrae con soavità la mente a cercare e ad amare il vero e il bene, e, quando l'uomo ne è pieno, lo conduce attraverso il visibile all'invisibile» (n. 15).

c)

Questa operazione di rilancio delle cose verso una loro sempre più viva e stretta partecipazione alla vita e all'azione dell'uomo, attua nel vero senso della parola il piano della *Redenzione universale*. L'uomo, cioè, inserendosi nella realtà e operando su di essa, la inserisce nel proprio essere, fatto a somiglianza di Dio, e la emancipa così in qualche maniera ai gradi più elevati di lode e di esaltazione del suo Principio.
Se nel passato la dottrina morale si è mostrata piuttosto restia alle manipolazioni dell'universo e soprattutto dell'uomo, è dipeso, almeno in gran parte, dal fatto ch'essa aveva l'impressione di turbare l'ordine della creazione, ritenuto un piano perfetto del Creatore, in quanto infinitamente intelligente; per cui ogni intromissione e modifica dei meccanismi e delle strutture apparivano quasi un'intromissione abusiva nell'ambito dell'azione divina. Oggi, invece, si tende a credere che *l'infinitamente Intelligente abbia creato un universo perfettibile*, appunto perché l'uomo, dotato di forze perfezionatrici, diventi partecipe con Dio anche nella creazione: naturalmente in senso improprio e parziale.

2/ L'uomo misura suprema di ogni manipolazione

a)

La manipolazione di natura sua non è valore assoluto. Quando opera sulle cose, è solo per trarne conoscenze, tracce, energie da convogliare verso l'approfondimento delle strutture dell'uomo, verso il suo perfezionamento, verso il superamento dei suoi limiti e delle sue anomalie; *quando opera direttamente sull'uomo*, è solo per migliorarne le capacità, l'espressione, la genialità. L'uomo resta, dunque, il *punto di riferimento costante* in ogni intervento, e la sua «crescita» o *processo di umanizzazione* sarà l'esclusivo criterio di giudizio per giudicare dell'ammissibilità morale o meno della manipolazione in corso.
Non è, tuttavia, così semplice delineare con precisione e finitezza il *proprium* dell'*uomo*: definire, cioè, in quali qualità essenziali debbano essere ravvisati *i valori fondamentali e caratterizzanti del nostro essere*. Possiamo individuarne alcuni fra *i più certi e più palesi*: la ragione, la libertà, la coscienza, l'affettività, la religiosità, la solidarietà sociale.
Queste qualità dovrebbero, in qualche modo, costituire il *limite invalicabile* e il vero *punto di riferimento* per ogni manipolazione dell'uomo. L'intervento sarà, cioè, accettabile o meno moralmente, a seconda ch'esso porterà le qualità fondamentali a una maggiore perfezione o a una loro degenerazione.

b)

Anche le nostre strutture fisiche soggiacciono a questa legge. *Non esiste un uomo somaticamente immutabile*, in cui non siano prevedibili eventuali mutazioni perfettive di meccanismi o di tempi di azione o di livelli di resistenza. Il punto vero del problema sta nel verificare se questi cambiamenti arricchiscono o peggiorano le qualità fondamentali.
«Se l'uomo fosse capace di acquistare per sé e per i suoi discendenti un grado maggiore di libertà e di possibilità di autorealizzazione, modificando la propria struttura non arbitraria-

mente, ma sul metro di precisi valori da realizzare, la modificazione della natura — in sé e per sé — non dovrebbe presentare obiezioni morali insormontabili» (E. CHIAVACCI, *Riflessioni per una morale della manipolazione dell'uomo*, in: «Rivista di Teologia Morale» 8, 1970, estratto, 7).

c)

Con queste affermazioni non dobbiamo dimenticare *i delicati e numerosi problemi* che le manipolazioni sulle strutture biofisiche dell'uomo possono portare con sé. Già più sopra abbiamo accennato al pericolo cui sarebbero esposti, per esempio, *gli interventi di ingegneria genetica*, sia pure nella volontà di perfezionare la popolazione umana. Ogni piccolo errore potrebbe trasferire *geni nocivi* in una serie senza fine di individui, con conseguenti disfunzioni, deformazioni o malattie del tutto nuove, difficilmente controllabili e reversibili.
Inoltre, ci si può domandare: *A chi dovrebbe competere il potere* di modificare strutture e sistemi di vita? Chi sarebbe l'addetto alla scelta dei modelli e dei valori umani nella situazione umana mutata? Chi potrebbe garantirci contro alterazioni abusive da parte del potere politico? Forse solo una preventiva e radicale trasformazione degli uomini, resi più saggi, più liberi, più solidali: ciò che sul piano realistico è ben lontano dall'essere attuato.
Di conseguenza, pur ammettendo di massima la legittimità morale delle manipolazioni delle strutture biofisiche dell'uomo, sul piano della concretezza, *lo scienziato non potrà agire fino a che non avrà raggiunto la certezza morale* che la sua azione sull'«uomo» non si tradurrà in un reale miglioramento del suo essere o delle sue capacità personali. Il dubbio lo dovrebbe distogliere dalla manipolazione.

3/ Mutabilità della legge morale?

a)

La scienza nell'analisi della realtà e dell'essere umano in particolare, *va scoprendo via via spazi sempre nuovi*: aspetti importanti del nostro mondo psicoaffettivo, fattori finora sconosciuti di incidenza determinante sulla formazione della nostra personalità; elementi condizionanti la nostra psiche; tendenze e comportamenti legati ad aberrazioni genetiche o a tare ereditarie; falsi sentimenti di colpa; ecc. Altrettanto va detto in campo medico-chirurgico: progressi nelle tecniche della sterilizzazione, del trapianto, della regolazione delle nascite, della fecondazione artificiale, ecc.
Di fronte a queste nuove realtà o a questi nuovi aspetti della realtà, soprattutto del mondo umano, *le norme morali non possono ignorare il rapporto nuovo che si costituisce tra verità conseguita e comportamento*, sotto pena di arrestare il processo perfettivo dell'uomo verso la conoscenza completa del suo universo e verso la sua piena «umanizzazione». *Non si tratterebbe di innovazione* o abbandono di istanze umane fondamentali, ma piuttosto di un modo di continuo rinnovamento, capace di collocare l'uomo nella storia *con le sue responsabilità di guida* e di emancipazione di tutte le cose (cfr. L. M. WEBER, *Questioni-limite fra la medicina e la morale*, in: AA. VV., *Orizzonti attuali della teologia*, Roma 1967, pp. 659 ss.; G. WISSER, *Il concetto di legge naturale nella enciclica «Humanae vitae» e i rapporti con la cultura*, in: AA. VV., *Medicina e Morale*, vol. III, Roma 1970, pp. 63 ss.; P. SPARKEN, *La medicina esige una nuova etica?*, in: «Res Medicae», agosto-settembre 1975, 444 ss.).

b)

Sarebbe errore imperdonabile assolutizzare norme e precetti operativi. La risposta ai problemi della vita, che muta nelle sue istanze e nelle sue caratteristiche strutturali, *non va cercata in elenchi fissi e immutabili*. L'immobilismo di coloro che non vorrebbero mai cambiare nulla per ragioni di maggior sicurezza e di fedeltà all'«uomo», è palesemente irrazionale, *perché blocca il processo di verità*, che l'uomo ha il compito di portare ai massimi traguardi. Per le stesse ragioni deve essere condannato l'atteggiamento di rigorismo intransigente e immotivato che spesso si osserva nei confronti della scienza soprattutto con giudizi troppo affrettati e perentori.

4/ Sperimentazione e manipolazione

a)

Ogni manipolazione è sotto un certo aspetto esperimento, in quanto porta sempre con sé, nonostante tutte le previsioni di prudenza, *una insopprimibile fascia di rischio che le è connaturale*. Il passo dal mondo animale o dal laboratorio al campo umano è sempre sotto un certo aspetto un'avventura, che può nascondere imprevisti; questo vale sia per la sperimentazione scientifica che per quella propriamente clinica.
Ma il solo fatto della presenza del rischio non

dovrebbe moralmente preoccupare: il passaggio alla zona sconosciuta della realtà è sempre un incontro col mistero e resta in ogni caso inevitabile *nella nostra condizione di limitatezza*. Si tratterà di procedere a piccoli passi e attraverso piccole quote di rischio, che ciascuno di noi è chiamato a pagare in qualità di componente la comunità sociale, come controparte di quanto da essa riceve in termini di servizi, di protezione, di cultura.

b)

A questo punto va detto subito che *il rischio non deve superare la barriera invalicabile* costituita dalle caratteristiche fondamentali che specificano il «proprium» dell'«uomo». Il superamento di questo confine abbasserebbe l'esperimento al livello di azione assurda, in quanto agirebbe contro la sua stessa ragione d'essere che è precisamente la perfezione dell'uomo (cfr. J. FUCHS, *I trapianti e l'esperimentazione umana*, in: AA. VV., *Medicina e Morale*, vol. II, Roma 1969, pp. 161 ss.; D. MONGILLO, *La sperimentazione sull'uomo: riflessioni etiche*, in: «Medicina e Morale», gennaio-aprile 1973, pp. 29 ss.; G. PERICO, *Sperimentazione clinica*, in: DETM 1974, pp. 1025 ss.; F. MANTOVANI, *I trapianti, o.c.*, pp. 755 ss.).

Proprio in conseguenza di questa riflessione, ogni esperimento deve essere compiuto *con rigoroso metodo scientifico*, da esperti tecnicamente competenti, dopo aver esaurito tutte le possibili verifiche di laboratorio e sugli animali. Va assicurata la possibilità di sospensione dell'esperimento qualora vengano inaspettatamente a profilarsi situazioni di rischio assai più grave di quello previsto.

Inoltre, occorre far sì che il rischio sperimentale sia assunto in proprio dal soggetto *mediante il consenso*. Egli solo è arbitro supremo ed esclusivo dell'amministrazione del proprio essere; egli solo, non altri, può giudicare se l'esperimento da eseguire sia in linea con le proprie aspirazioni, convinzioni, impegni professionali, doveri sociali; e nessuno lo può sostituire in questa valutazione di riferimento.

Solo quando il soggetto di esperimento non è in grado fisicamente di esprimere la sua volontà (come può avvenire nel caso della sperimentazione clinica), *egli può essere rappresentato*, sempre però nel suo esclusivo interesse e nella linea dei suoi convincimenti e aspirazioni, anche da terzi, dai parenti anzitutto e poi dagli stessi medici curanti. Va tenuto presente che nell'esperimento scientifico, dove l'intervento avviene su persona sana, non vi sono possibilità di deleghe o di rappresentanze; occorre quindi una consapevole ed esplicita volontà del soggetto (cfr. F. MANTOVANI, *o.c.*, pp. 772 ss.).

La consapevolezza del consenso *suppone anche la conoscenza*, almeno approssimata, della natura e delle conseguenze (in termini di rischio immediato e futuro) che potrebbero derivare dall'esperimento programmato. È interessante, a questo proposito, conoscere anche le implicazioni di carattere giuridico che un esperimento senza l'esplicitazione di un preventivo quadro di rischio potrebbe implicare (*Ibidem*, pp. 780 ss.). Anche le Associazioni mediche internazionali insistono su questa esigenza (*Ibidem*, pp. 781 ss.).

Queste condizioni limitative dell'intervento sperimentale potranno anche determinare *un rallentamento nei successi scientifici*; è ovvio che una liberalizzazione totale di sperimentazione sull'uomo, come è avvenuto a suo tempo nei campi di concentramento nazisti, potrebbe accelerare il corso delle scoperte. *Ma la scienza non è chiamata a progredire a qualunque costo.* Essa deve conquistare spazi di chiarezza e di perfezione senza abiurare alla sua ragione d'essere, che è l'«uomo». Di conseguenza, essa non può, neppure per ragioni di efficienza e di bisogno, camminare sull'essere umano e sulle sue capacità.

III/ QUALCHE VALUTAZIONE MORALE PIÙ PARTICOLARE

Dopo le considerazioni di carattere generale, valide per ogni tipo di manipolazione, può essere utile *qualche valutazione di settori specifici*, sia pure mediante cenni piuttosto riassuntivi; essa potrà servire anche, come linea di soluzione per problemi affini.

1/ Manipolazioni biologiche

Teoricamente, almeno in prospettiva, con la conoscenza della microstruttura della cellula e la possibilità di intervenire sugli acidi nucleici, *è aperta la strada ad ulteriori approfondimenti* intorno alla materia vivente, e a nuovi interventi manipolatori che ne migliorino meccanismi ed espressioni. La dottrina morale, lo abbiamo già detto, non ha nulla da eccepire intorno a questo sforzo di ampliamento conoscitivo e trasformativo della realtà. Chiede solo che in questi interventi l'«uomo» sia rispettato

nella sua singolarità specifica. Analizziamo qualche intervento in particolare.

a)

Intorno alla *manipolazione genetica* — intervento sui geni in ordine a una nuova distribuzione o all'introduzione di nuove informazioni geniche o alla soppressione di altre — *la dottrina morale solleva molte riserve*: mancano ancora conoscenze precise e garanzie rassicuranti contro eventuali e incontrollabili compromissioni dei patrimoni genetici e della loro trasmissione. L'avventurarsi in questo campo estremamente delicato sarà possibile dopo che si saranno ottenute notizie più esatte sulla collocazione dei geni, sulla natura delle loro informazioni e delle loro interazioni (cfr. M. P. ENGELMEIER, *Il medico, o.c.*, pp. 383 s.).

Un problema molto vicino al precedente concerne *le manipolazioni sugli embrioni umani*, al fine di conoscerne, per esempio, le eventuali anomalie o di compiere tentativi di correzione e riabilitazione. La scienza ha già conosciuti alcuni di questi errori cromosomici; ma purtroppo non è ancora in grado di intervenire con sicurezza per bloccarne l'azione deformante e tanto meno per guarirli. Evidentemente, in queste condizioni di inadeguatezza, la manipolazione, fino a che non si sarà assicurata *una morale certezza di successo*, essendoci di mezzo un embrione umano, non potrà essere attuata.

A questo proposito, *c'è chi pensa* che nei primissimi stadi di sviluppo dell'embrione umano, non esistano ancora in lui i presupposti di vera «vita umana» e di «individualità umana», in quanto il momento più adatto alla risultanza di condizioni «umane» non dovrebbe essere anteriore all'epoca di una certa strutturazione fetale, prima della quale il frutto del concepimento *andrebbe considerato piuttosto un «essere generico»*, in attesa di una sua qualificazione specificamente umana (cfr. E. CHIAVACCI, *Riflessioni, o.c.*, pp. 12 ss.; E. POUSSET, *Être humain déjà*, in: Ét, novembre 1970, 506 ss.; J. M. POHIER, *Réflexions théologiques sur la position de l'Eglise catholique*, in: AA. VV., *L'avortement*, in: LumVie, agosto-ottobre 1972, numero speciale, 73 ss.).

Sinceramente non riusciamo, con tutta la buona volontà di comprensione, ad accettare questa tesi. *La moderna biologia*, oltre tutto, appoggia le affermazioni di coloro che ritengono l'embrione, fin dai suoi primi istanti di sviluppo, *appartenente alla sfera dell'umano*: in lui è presente un codice genetico, tipicamente umano, assolutamente individuale e inconfondibile, che sovrintende tutto il processo di formazione del nuovo organismo, e preannuncia immutabilmente i caratteri distintivi della futura persona (cfr. A. BOMPIANI, *Aspetti medici della legalizzazione dell'aborto*, in: «Iustitia», gennaio-marzo 1973, 1 ss.; ID., *Vita embrionale, vita fetale e aborto*, in: ViPe, maggio-giugno 1974, 341 ss.; F. CRAINZ, *Le responsabilità mediche intorno a una vita che nasce*, in: AA. VV., *Medicina e Morale*, vol. VII, Roma 1974, pp. 37 ss.; V. SINOPOLI, *L'uomo prima di nascere*, Torino 1974; AA. VV., *Radiografia dell'aborto*, in: «Idea», marzo-aprile 1975, 39 ss.). Oltre tutto, nel dubbio dobbiamo scegliere a favore dell'uomo.

b)

Il problema della *inseminazione artificiale* rientra in questo contesto. Pio XII, affrontando l'argomento nell'ottobre 1951 e nel maggio 1956 (cfr. PIO XII, *Discorso alle ostetriche*, 29 ottobre 1951, in: AAS, 1951, 850; ID., *Allocuzione ai partecipanti al II Congresso mondiale della fertilità e sterilità*, 19 maggio 1956, in: AAS, 1956, 472 ss.), aveva affermato che l'unico intervento di inseminazione artificiale moralmente ammesso poteva essere l'inoltro del seme verso le parti superiori della donna dopo atto coniugale normale. Condannava qualunque altra maniera, in quanto sarebbe stata mancante del carattere di immediatezza e di simultaneità proprie dell'atto coniugale naturale.

Da tempo, la dottrina morale si va staccando da queste posizioni restrittive, legate ancora in qualche modo alla *concezione prevalentemente fisicista del rapporto procreativo*, per portarsi ai suoi significati più sostanziali, che perfezionano una coesistenza di amore fecondo, *tendente di sua natura a una nuova vita*, come punto d'incontro affettivo e come espressione vivente del proprio «essersi amati». Per cui, eventuali metodi, capaci di superare lo stato di sterilità di una coppia con manipolazione dei germi nuziali, non dovrebbero sollevare, per principio, riserve morali (cfr. E. CHIAVACCI, *Riflessioni, o.c.*, pp. 4 s.; B. HÄRING, *Etica Medica*, Roma 1972, pp. 154 ss.).

Il giudizio diventa necessariamente più cauto nei confronti della *fecondazione in vitro dei due germi* ai fini di un successivo impianto in utero dell'ovulo fecondato. Allo stato attuale delle cose, le tecniche non sembrano ancora messe sufficientemente a punto sì da evitare degenerazioni dell'ovulo fecondato. Appena queste incertezze fossero superate, pensiamo che nei

casi, in cui la fecondazione in vitro risultasse la maniera ideale per dare un figlio a una coppia sterile, essa non dovrebbe incontrare particolari riserve morali.
Naturalmente, i germi della inseminazione o della fecondazione in vitro *dovrebbero in ogni caso appartenere alla coppia interessata*. In caso contrario, prescindendo anche dalle implicazioni negative di carattere giuridico (in ordine, per esempio, ai rapporti di eventuale parentela) o di carattere medico (a causa di eventuali incompatibilità), l'inseminazione artificiale non significherebbe più scambio coniugale né comunione di vite (cfr. G. DAVANZO, *Etica della salute*, Milano 1972, pp. 368 ss.).

c)

Nell'ambito delle manipolazioni biologiche rientra il problema della *riduzione dell'indice di accrescimento della popolazione umana*, e dei mezzi da usare a tale scopo. La dottrina morale non può ignorare che, se l'indice attuale di crescita dovesse perdurare immutato, nel 2000 la popolazione umana sarebbe quasi raddoppiata. Essa, però, fa presente che il problema non può essere risolto (come è stato abbondantemente dimostrato a Bucarest) con un'azione massiccia di limitazione delle nascite pura e semplice. *Sono in giuoco valori personali assai determinanti e fondamentali*; solo «dopo» e «attraverso» la difesa di essi, si potrà ottenere un cosciente sforzo di limitazione della procreatività (cfr. F. LOMBARDI, *Bucarest, o.c.*, pp. 592 ss.).
Infatti, circa l'80% dei beni di consumo e dei mezzi di produzione esistenti nel mondo è nelle mani del 20% circa della popolazione; l'80% vive con il 20% delle risorse mondiali. Ora, è stato accertato che, se i beni fossero distribuiti più equamente, e le popolazioni in via di sviluppo venissero messe a parte della cultura, dell'igiene, dei mezzi industrializzati in possesso dei Paesi più civilizzati, l'indice di accrescimento demografico, *attraverso spontanei meccanismi di responsabilità, privata e comunitaria*, si ridurrebbe ai limiti medi attualmente esistenti nella maggior parte dei Paesi europei (cfr. P. DEMENY, *Le popolazioni dei Paesi in via di sviluppo. La loro crescita può essere arrestata solo dal progresso*, in: «Le Scienze», marzo 1975, 106 ss.; R. REVELLE, *Cibo e popolazione. Una alimentazione migliore contribuisce a stabilizzare la dimensione della popolazione*, in: «Le Scienze», marzo 1975, 120 ss.). Mentre, se tale ridistribuzione dei beni non venisse compiuta in termini di giustizia umana, le spinte al contenimento demografico risulterebbero palesemente misure di comodo a unico favore dei Paesi industrializzati.
Quanto ai mezzi di limitazione privata, delle nascite, la dottrina morale non ha nulla da eccepire sulla eventuale prudente decisione delle singole coppie a non procreare. A tale scopo indica come *moralmente ammissibili i vari metodi «naturali»*, fondati sul periodo infertile della donna: l'applicazione della teoria di Ogino-Knaus, della osservazione del muco cervicale, del metodo ciclotermico, ed eventuali nuove maniere di rilievo del periodo ovulatorio, ancora sotto studio o esperimento da parte di alcuni centri di ricerca internazionali.
Non sempre, però, presa la decisione di non procreare, *la coppia è nella effettiva possibilità di ricorrere ai metodi naturali*. Può avvenire che non sia possibile ricorrere né alla continenza, né al calcolo dei periodi infertili, né ad altre forme fra quelle conosciute; l'osservazione del muco cervicale, che è la più sicura, è pochissimo conosciuta. In tali casi, quando il rapporto coniugale, per motivi di unità familiare o reciproca fiducia o fedeltà, non si possa razionalmente escludere, si può vedere nella situazione *uno stato di grave conflitto di valori*, in cui la difesa della comunione degli animi e l'intesa coniugale occupa certamente il primo posto.
La direttiva dell'enciclica «Humanae vitae» vieta il ricorso ai metodi contraccettivi; essa indica la via che il credente dovrebbe seguire come norma; ma, pensiamo ch'essa non intenda affrontare i casi di conflitto, dove il credente, con tutta la sua buona volontà, non riesce a difendere i valori maggiori della famiglia e del matrimonio se non, purtroppo, ricorrendo al contraccettivo. *Egli si sente come travolto dalla situazione*, pur sapendo che il mezzo a cui ricorre non è nella linea dei suggerimenti del magistero ecclesiastico. Tale ricorso, per quanto resti oggettivamente disordine, nel caso ipotizzato e in casi simili, non riteniamo si debba considerare colpa (cfr. G. PERICO, *L'enciclica «Humanae vitae» alla luce delle dichiarazioni episcopali*, in: «Aggiornamenti Sociali», febbraio 1969, 85 ss., rubr. 101; ID., *A quattro anni dall'«Humanae vitae»*, in: «Aggiornamenti Sociali», settembre-ottobre 1972, 559 ss., rubr. 101).

d)

Può essere ricondotto alla categoria delle manipolazioni biologiche anche *il problema dei trapianti* per le sue implicazioni bioimmunitarie. La dottrina morale, *fatte alcune ovvie riser-*

ve, non ha nulla da eccepire sul prelievo di parti da trapianto sia da cadavere che da vivente; è, per essa, problema sostanzialmente di tecnica e di competenza. *Per quanto si riferisce ai prelievi da cadavere*, questi non violano alcun bene personale propriamente detto; tessuti e organi sono appartenuti al soggetto come strumenti per la propria attività mentale e fisica; ma con la morte del soggetto, non essendo più collegati a un centro di espressione e di appartenenza, sono da considerarsi disponibili a chi, della comunità, ne abbia bisogno.
Il consenso preventivo del defunto o degli attuali diretti responsabili, che il diritto civile e la morale esigono, è più che tutto ordinato al rispetto dei corpi, perché siano evitati interventi o demolizioni meno riguardosi. Quel corpo inanimato, infatti, è stato centro di attività pregiate, di intelligenza e di bontà; ha condiviso con il suo spirito dolori e fatiche; è tuttora oggetto di cura e di pietà da parte dei parenti. *Quanto ai trapianti da vivente*, anche di interi organi gemellari, tenuto conto del progresso della scienza, che ormai dà certezza di sopravvivenza e di funzionalità all'organismo del donatore, *non vi sono più particolari riserve morali*. Le difficoltà più gravi provengono dalle leggi e dal fenomeno del rigetto, che tuttavia la scienza biologica va gradualmente superando, mediante il ricorso a sostanze immunodepressive e mediante la tipizzazione preventiva dei tessuti sia dell'organo donato che dell'organismo ricevente (cfr. G. PERICO, *I trapianti d'organo e i problemi morali connessi*, in: AA. VV., *Medicina e Morale*, vol. I, Roma 1968, pp. 117 ss.; L. ROSSI, *L'etica dei trapianti*, Genova 1968; AA. VV., *Il trapianto renale, o.c.*, pp. 56 ss.; F. MANTOVANI, *I trapianti, o.c.*, pp. 27 ss.).

2/ Manipolazioni psicologiche

a)

Molto affini alle manipolazioni biofisiche, per ciò che riguarda la gravità delle possibili conseguenze nocive degli interventi, sono le manipolazioni psicologiche *mediante farmaci, trattamenti di lavaggio mentale, appiattimento della volontà, frustrazione e abulìa totali*. Si tratta di vere esecuzioni capitali dell'«io», con l'aggravante, sulla sparizione fisica del soggetto ucciso, che nel caso della manipolazione psicologica la persona resta «oggetto» utile nelle mani di terzi, viene indotta a compiere atti che, di sua scelta cosciente, non avrebbe mai compiuto (cfr. J. ENDRES, *L'uomo, o.c.*, pp. 109 ss.).
La dottrina morale, di conseguenza, *si associa pienamente alle denunce* fatte dalla «Amnesty International», di cui più sopra abbiamo parlato, contro la persistente presenza in vari Stati degli strumenti di tortura per estorcere confessioni e per reprimere idee, e contro le forme di violenza raffinate attraverso l'uso di sostanze depressive e obnubilanti, che finiscono per ridurre l'uomo a un puro automa.

b)

In maniera analoga, anche se in contesti diversi, la morale si pronuncia *contro il ricorso alle droghe inebrianti o stimolanti o allucinogene*, quando escono dall'ambito di una vera terapia, per dilagare come mezzo di fuga da impegni personali e sociali o come simbolo di contestazione o come maniera di passatempo giovanile. Infatti, le droghe attualmente in uso, leggere o pesanti che siano, dopo le prime piacevolezze del piccolo e dolce delirio, provocato dai loro principi attivi sul cervello del consumatore, *instaurano un lento processo di degenerazione delle facoltà superiori*, da cui è assai difficile uscire a causa del fenomeno della farmacodipendenza (cfr. AA. VV., *Tossicomanie ed emarginazione dei giovani. Esperienze e orientamenti*, Centro Italiano di Solidarietà, Roma 1975; G. PERICO, *Giovani e droga, o.c.*, pp. 224 ss.; M. MARLETTA, *Tossicomanie e aspetti medico-sociali*, in: «Maternità e Infanzia» settembre 1970, 5 ss.; E. GORI, *La marijuana fa male?*, in: «Aggiornamenti Sociali» novembre 1974, 685 ss., rubr. 141).
Tuttavia, la dottrina morale, pur ammettendo che il drogato è responsabile delle sue consumazioni iniziali, ritiene che, una volta entrato nel gorgo del «bisogno», *sia da considerare semplicemente «malato»*, da avvicinare e da trattare come tale, tenendo presente che ogni sospetto di poter cadere nelle mani della polizia, lo potrà allontanare da ogni possibilità di riabilitazione. È soprattutto un giovane che va compreso e curato, e successivamente rimesso in un normale circolo sociale, mediante un opportuno lavoro o altro interesse personale (cfr. G. PERICO, *La dottrina morale di fronte al fenomeno della droga*, in: AA. VV., *Tossicomanie, o.c.*, pp. 103 ss.; C. TORELLI, *Droga, o.c.*, pp. 5 ss.).
La repressione più dura dovrebbe essere riservata ai produttori, ai responsabili del commercio internazionale di tali sostanze, a quelli, cioè, che fanno giungere nei punti di maggior consumo notevoli rifornimenti, generalmente dopo distribuzione gratuita delle droghe meno

costose a scopo promozionale; essi sanno che il giovane, per un meccanismo assai ben conosciuto, passerà ben presto alle droghe più pesanti e assai più costose. Il giovane consumatore è ben lontano dal rendersi conto del criminale inganno che sta subendo a tutte sue spese.
La morale, sulla base delle caratteristiche proprie della malattia da droghe, è per *la sostanziale discriminazione tra il semplice detentore di piccole quantità di droghe per uso personale*, e il detentore-spacciatore. Il drogato è già colpito dentro di sé, e non può agire diversamente finché non sarà liberato dal male, caratterizzato soprattutto dal bisogno intenso di droga.

c)

Anche la manipolazione della psiche *mediante strumenti d'informazione manovrata* può diventare manipolazione dolosa di idee e convinzioni personali. Questo avviene quando la notizia tende, nei metodi e nell'ampiezza, all'eliminazione di ogni spunto critico, alla mortificazione dei poteri di scelta e di confronto, determinando un vero impoverimento di opinione e di giudizio; distraendo dalla effettiva realtà e mitizzando concetti infondati.
Evidentemente tutto questo *è crimine morale* contro la personalità che viene spinta «forzatamente» verso determinate ideologie, determinati consumi e determinato stile di vita, sfruttando stati di ignoranza, catalizzando predisposizioni favorevoli, creando vere ossessioni di massa.
Si può sfuggire a questo inevitabile meccanismo manipolatore dell'informazione mediante una formazione più responsabilizzata alle scelte personali; mediante uno stile decisionale più accorto, più critico, più pronto al raffronto; *mediante un controllo pubblico dei sistemi informativi*, specialmente se fondati sulla frode, soprattutto in fatto di cultura, di verità politica, di istituzioni fondamentali della vita sociale, di autentici bisogni. Contro l'aggressione della pubblicità va opposta una informazione altrettanto ampia, organica e concertata, una politica culturale orientata al dibattito e alla critica (cfr. G. PALO, *Manipolazione socio-culturale e mass-media*, in: AA. VV., *Manipolazione, o.c.*, pp. 237 ss.; T. M. GARRET, *Manipolazione e mezzi di comunicazione di massa, o.c.*, pp. 77 ss.).

d)

Una valutazione morale analoga va data dell'*esplorazione della psiche*, quando essa, anziché essere liberativa, finisce per essere peggiorativa dell'equilibrio generale. Se questo avviene per incidente professionale, nulla da ridire; ma se dipende da sistema spregiudicato o incompetente di *analisi psichica o d'ipnosi o di altra azione penetrante*, è usurpazione di poteri e di disposizione della personalità altrui.
L'indagine psichica non è un'operazione chirurgica che agisce sui tessuti; è contatto con i meccanismi più misteriosi e più determinanti della persona, dove le reazioni possono essere insospettate. Occorre, in ogni caso, che l'interesse del paziente sia prevalente. Un'azione analitica troppo penetrante e insistente, *che riducesse l'azione a un vero plagio di idee*, ovviamente è abuso colpevole. Mentre, compito dell'esperto è solo quello di mettere il paziente in condizioni di poter compiere le sue scelte con chiarezza e libertà; contrariamente, egli riuscirebbe a strappare una persona da una maniera sbagliata di pensare o di agire, per vedersela cadere in un altro stato anormale, forse peggiore del precedente.

BIBLIOGRAFIA

AMNESTY INTERNATIONAL, *Annual Report 1974-1975*, London 1975; F. BRACCINI, *Il rapporto tra fame, sesso, popolazione*, in: «Idea» febbraio 1975, 23 ss.; A. BOMPIANI, *Vita embrionale, vita fetale e aborto*, in: ViPe maggio-giugno 1974, 341; L. CANCRINI, *Esperienze di una ricerca sulle tossicomanie giovanili*, Milano 1973; P. CASILLO, *La morale della notizia*, Accademia Alfonsiana, Roma 1973 (tesi di laurea); P. CHAUCHARD, *Farmaci, psicofarmaci e morale*, Torino 1970; E. CHIAVACCI, *Riflessioni per una morale della manipolazione dell'uomo*, in: «Rivista di Teologia Morale» 8, 1970 (estratto); C. CLARK, *Il mito dell'espansione demografica*, Milano 1974; B. COLOMBO, *La Conferenza di Bucarest sulla popolazione e il piano mondiale d'azione*, estratto da «Le Scienze» marzo 1975; J. ENDRES, *L'uomo manipolatore*, Roma 1974; M. P. ENGELMEIER, *Il medico e il futuro dell'uomo*, in: «Res Medicae» giugno-luglio 1975, 378 ss.; J. FUCHS, *I trapianti e l'esperimentazione umana*, in: AA. VV., *Medicina e morale*, vol. II, Roma 1969, pp. 161 ss.; T. GARRET, *Manipolazione e mezzi di comunicazione di massa*, in: Conc 5, 1975, 77 ss.; L. GEDDA, *La manipolazione dell'uomo con particolare riguardo alla sperimentazione in embriologia*, in: AA. VV., *Medicina e Morale*, vol. III, Roma 1970, pp. 39 ss.; ID., *Le manipolazioni dell'uomo in embriologia*, in: «La Casa» aprile 1971, 161 ss.; E. GORI, *La marijuana fa male?*, in: «Aggiornamenti Sociali» novembre 1974, 695 ss., rubr. 141; F. CRAINZ, *Le responsabilità mediche intorno a una vita*

che nasce, in: AA. VV., *Medicina e Morale*, vol. VII, Roma 1974, pp. 37 ss.; C. LAMOUR-M. LAMBERTI, *Il sistema mondiale della droga*, Torino 1973; G. LEACH, *Les biocrates*. Manipulateurs de la vie, Paris 1973; J. W. LITTLEFIELD-A. MILUNSKY-L. B. JACOBY, *Prenatal genetic diagnosis: status and problem*, in: AA. VV., *Ethical Issues in Human Genetics*, New York-London 1973, pp. 43 ss.; F. LOMBARDI, *Bucarest '74: il Piano d'azione mondiale della popolazione*, in: «Aggiornamenti Sociali» settembre-ottobre 1974, 583 ss., rubr. 250; H. LUTHE, *Che cos'è la manipolazione*, in: Conc 5, 1971, 23 ss.; F. MANTOVANI, *I trapianti e la sperimentazione umana*, Padova 1975; M. MARLETTA, *Tossicomanie e aspetti medico-sociali*, in: «Maternità e Infanzia» settembre 1970, 5 ss.; D. MONGILLO, *La sperimentazione sull'uomo: riflessioni etiche*, in: «Medicina e Morale» gennaio-aprile 1973, 29 ss.; G. PALO, *Manipolazione socioculturale e mass-media*, in: AA. VV., *Manipolazione e futuro dell'uomo*, Bologna 1972, pp. 237 ss.; V. PECCEI, *Quale futuro?*, Milano 1974; G. PERICO, *Giovani e droga*, in: «Aggiornamenti Sociali» marzo 1970, 217 ss., rubr. 141; ID., *Sperimentazione clinica*, in: DETM 1974, pp. 1025 ss.; ID., *L'enciclica «Humanae vitae» alla luce delle dichiarazioni episcopali*, in: «Aggiornamenti Sociali» febbraio 1969, pp. 85 ss., rubr. 101; ID., *A quattro anni dall'«Humanae vitae»*, in: «Aggiornamenti Sociali» settembre-ottobre 1972, 559 ss., rubr. 101; J. M. POHIER, *Réflexions théologiques sur la position de l'Eglise catholique*, in: AA. VV., *L'avortement*, in: LumVie, agosto-ottobre 1972 (numero speciale), 73 ss.; E. POUSSET, *Être humain déjà*, in: Et novembre 1970, 506 ss.; L. ROSSI, *L'etica dei trapianti*, Genova 1968; J. ROSTAND, *I miracoli della biologia*, Milano 1970; G. SANTORI, *Compendio di sessuologia*, Saluzzo 1966; A. SAUVY, *Crescita zero?*, Milano 1974; R. SIMON, *La manipolazione dell'uomo: prospettiva teologica*, in: AA. VV., *Manipolazione e futuro dell'uomo*, Bologna 1972, pp. 153 ss.; P. SPARKEN, *La medicina esige una nuova etica?*, in: «Res Medicae» agosto-settembre 1975, 444 ss.; V. SINOPOLI, *L'uomo prima di nascere*, Torino 1974; C. TORELLI, *Droga: della prevenzione primaria*, in: «Donna e società» luglio-settembre 1975, 5 ss.; L. B. WEBER, *Questioni-limite fra la medicina e la morale*, in: AA. VV., *Orizzonti attuali della teologia*, Roma 1967, pp. 659 ss.; G. WISSER, *Il concetto di legge naturale nella enciclica «Humanae vitae» e i rapporti con la cultura*, in: AA. VV., *Medicina e Morale*, vol. III, Roma 1970, pp. 63 ss.

MARIA

RENÈ LAURENTIN

I/ MARIA NELLE FONTI. - II/ LA DOTTRINA. - III/ MARIA NEL DOGMA.

Maria, madre di Gesù, è un modello per la teologia interdisciplinare, in quanto le scienze che la studiano si occupano:
1) delle fonti che la riguardano,
2) e dell'oggetto di fede.
Ciò si riferisce alla posizione-cardine di Maria sia nella rivelazione che nel dogma.
La teologia in passato si serviva di una sola disciplina: la filosofia (*ancilla theologiae*), considerata di fatto come serva. Ma le scienze umane, nate al di fuori della teologia, l'hanno messa in discussione, dall'esterno, ogni volta che essa abbia inteso ignorarle o dominarle: cfr. il processo di Galileo. L'evoluzione della teologia dopo l'ultimo secolo è conseguente al fatto che essa ha dovuto integrare progressivamente in primo luogo la critica testuale, letteraria, storica; poi le discipline psicologiche (specialmente psicanalitiche), sociologiche, ecc.
Per la teologia, il problema è di mantenere la propria specificità al momento in cui le scienze non sono più delle serve sottomesse, bensì rivendicano l'autonomia dei loro postulati e dei loro propri metodi. Maria appartiene in modo particolare all'interdisciplinarietà, perché il settore teologico che le è consacrato appartiene più all'*economia* o *storia della salvezza*, che non alla conoscenza di *Dio* in se stesso, come il trattato sulla Trinità. Maria è una persona umana che appartiene alle scienze umane.
L'orientamento interdisciplinare della mariologia si è andato progressivamente affermando, non senza resistenza.
Ma ci chiediamo: quando la Vergine Maria è divenuta l'oggetto di una disciplina dotata di nome proprio e costituente un ambito a parte? Il termine *mariologia* compare per la prima volta nel 1602, anno in cui N. NIGIDO stampa a Palermo la sua *Mariologia*. La disciplina così chiamata è nata, dunque, a partire da questa data, sviluppandosi a tappe, col desiderio — come ogni scienza — di stabilire una metodologia *sui generis*, di costituirsi un proprio terreno, e di annettersi o di illuminare dei terreni connessi.
La *mariologia* è nata dal desiderio di render

gloria a Maria (aspetto positivo), ma anche di difenderla, come si difende una piazzaforte, dalle critiche soprattutto protestanti (aspetto negativo). Donde irrigidimenti e oltranzismi. Solo molto più tardi la mariologia ha cercato di costituirsi come «ordine scientifico» autonomo, definito dall'unità di un principio primo, secondo lo statuto scolastico delle scienze. È solo nel 1935 che il professor BITTREMIEUX, mariologo belga, aperse il dibattito sul *Primo principio della Mariologia* (C. DILLENSCHNEIDER riassume bene tale dibattito in *Le premier principe d'une mariologie organique*, Paris 1955).

Il *movimento mariano*, nato all'inizio del secolo XVII, ebbe tanto più la tendenza all'irrigidimento quanto più il protestantesimo da parte sua si induriva in reazione a ciò che chiamava *mariolatria*, cioè culto idolatrico della Vergine. Gli eccessi di un certo tipo di mariologia hanno suscitato reazioni pure all'interno del cattolicesimo: dal pamphlet dell'avvocato A. WIDENFELD (*Avis salutaires de la Sainte Vierge à ses dévots indiscrets*, 1673) a quello del Muratori sul «voto sanguinario». Così il Muratori definiva il giuramento di coloro che s'impegnavano a difendere *usque ad sanguinem* la credenza nell'Immacolata Concezione.

Poiché tale dottrina non era ancora stata definita come dogma di fede, si trattava — secondo il Muratori — di un voto empio: infatti, se si onora Dio morendo per la *fede*, è illecito morire per delle semplici *opinioni*. La nascita delle discipline scientifiche con i loro metodi oggettivi ed autonomi fu una prova severa per la mariologia, soprattutto per il fatto che essa era strutturata come una teologia del cuore, posta ai margini della teologia vera e propria. Codeste discipline, forti dei loro metodi e della loro esigenza di autonomia, ebbero dunque sulla mariologia preconciliare un impatto critico e disintegrante che venne pesantemente incassato. Ma esse ebbero pure un effetto positivo e costruttivo: la restaurazione cioè di valori misconosciuti. La Vergine Maria, liberata dalle escrescenze e sovrastrutture che avevano ecceduto nel periodo precedente, venne in tal modo rimessa in luce in maniera più autentica.

Esamineremo dunque questo impatto:

1) al livello del ritorno alle fonti che caratterizza i movimenti preconciliari,

2) al livello delle discipline che portano un chiarimento nella conoscenza della Vergine Maria,

3) e concluderemo cercando di mettere in luce il radicamento di Maria nel dogma cristiano.

I/ MARIA NELLE FONTI

Il ritorno alle fonti o «ressourcement» (termine coniato da C. PÉGUY, in *L'argent*) caratterizza i movimenti preconciliari, i quali hanno scongelato le concezioni scolastiche e giuridiche della teologia per ricondurla, al di qua del formalismo, al dinamismo della Scrittura, della tradizione e della loro fonte comune che è lo Spirito Santo.

1/

L'*esegesi* costituisce il punto più importante nel ritorno alle fonti. Il *movimento biblico* cattolico è nato progressivamente nei decenni che hanno preceduto il concilio. Si trattava di una reazione irresistibile contro la diffidenza nei confronti della Bibbia che per lungo tempo aveva regnato in molti ambienti cattolici. Vi si diceva correntemente che essa era «all'Indice». Questo slogan riassumeva l'interpretazione abusiva, ma che nessuno si sognava di rettificare, della proibizione delle Bibbie edite senza note interpretative specificamente cattoliche. Il movimento biblico da parte sua restaurava il primato della Scrittura ispirata su ogni altra espressione di fede, contrariamente a quanti non vedevano nella Scrittura che una norma *lontana* e accessoria, opponendola alla norma *prossima* o magistero. Il movimento biblico restaurava anche l'importanza del senso letterale e del suo studio con gli strumenti della critica testuale letteraria e storica.

In principio i mariologi videro questo ritorno alla Bibbia come un regresso al sottosviluppo mariano dei primi secoli, con la rimessa in discussione dei titoli e privilegi non biblici. Nel secolo XVI, cattolici e protestanti avevano adottato lo strano slogan del *silenzio della Scrittura* a proposito della Vergine. Tale formula incoraggiava gli opposti estremismi. I protestanti se ne servivano per eliminare Maria; i cattolici per cercarla nella tradizione considerata come complemento della Scrittura, nonché spesso, in tradizioni umane assai contestabili. Ciò consentiva di creare nuove dottrine, che acquistavano autorità di tradizione nella misura in cui venivano assunte da teologi o da santi. Tra le tesi che in questo modo acquisirono più o meno autorità in mariologia potremo citare le seguenti:

a) Maria ebbe la visione beatifica durante la sua vita; anzi, secondo alcuni, fin dal primo istante. Ora, il vangelo di Luca si pone esattamente contro questa tesi: Maria è beata non

per aver *visto*, ma per aver *creduto* (Lc 1, 42), e questo nell'oscurità propria della fede (2, 50; cfr. 2, 19 e 51).

b) Secondo la mariologia classica *la maternità divina, anche separatamente considerata, è essenzialmente più grande di tutti i doni e privilegi soprannaturali di Maria* (B. MERKELBACH, *Mariologia*, Paris 1939, riediz. 1954, p. 98). Ma due parole di Gesù durante la sua vita pubblica si pongono contro questa tesi. Udito che i suoi famigliari vengono a cercarlo, Gesù risponde: «Colui che fa la volontà del Padre mio, quello è mio fratello e mia sorella e mia Madre» (Lc 8, 19-21 e paralleli sinottici). E alla donna che esclamava: «Beato il ventre che ti ha portato...», egli replica: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la Parola di Dio e la mettono in pratica».

c) La tesi secondo cui Maria avrebbe beneficiato della prima apparizione del Cristo risorto vien svalutata dal silenzio della Scrittura, e dal fatto che gli antichi difensori di questa tesi confondevano visibilmente Maria madre di Giacomo con Maria madre di Gesù (questo tema è stato oggetto di numerose monografie e controversie. Cfr. ad es. Y. CONGAR, *Incidences d'un thème*, in: «Melanges de Sciences religieuses» 7, 1950, 291-292).

d) Il movimento avviato dal card. Mercier subito dopo la prima guerra mondiale per definire *la mediazione universale di Maria*, trovava un ostacolo nella dottrina di Paolo sul Cristo unico Mediatore (1 Tm 2, 5).

Queste antimonie furono una spina per la mariologia militante. I versetti sopra segnalati, come pure Lc 2, 40: «Essi non compresero», e Gv 2, 4: «Donna lasciami fare», vennero battezzati da certi mariologi «versetti antimariologici». E si tentava meno di preder atto dei punti controversi della Scrittura, che di ridurre le obiezioni che ne derivavano alla mariologia. Questo fu l'aspetto negativo del dibattito.

Ma il *movimento biblico* ebbe per effetto di mettere in luce, dall'interno, presso gli stessi biblisti, degli aspetti misconosciuti della rivelazione primordiale, dimenticati a forza di concentrarsi sull'eccezione e sulla novità. Venne rimesso in primo piano il posto unico ed esemplare di Maria nella storia della salvezza, fin dal punto di partenza. Si riscoperse l'importanza delle sue virtù teologali: fede, speranza, carità, la sua obbedienza alla Parola (1, 38; 2, 19 e 51, ecc.), la sua umiltà di serva del Signore (1, 38 e 48), la sua povertà, assai dimenticata per un'accentuazione troppo esclusiva della gloria e della regalità, i suoi legami con lo Spirito Santo (Lc 1, 35 e At 1, 14). Infine, lo studio dell'Antico Testamento e delle tradizioni ebraiche, all'interno delle quali Maria ha vissuto il mistero dell'incarnazione, dall'annunciazione (1, 28-38) al Calvario (Gv 19, 25-27), hanno permesso di comprendere più profondamente quel che gli evangelisti ci insegnano sulla madre del Messia, promessa dai profeti (Is 7, 14; Mic 5, 1-5; cfr. Gn 3, 15: profezie che si situano nella corrente dinastica). La madre del re, la *Gebirah*, in Israele aveva un'importanza primordiale. A differenza delle spose del re, che erano numerose e fatte oggetto di un favore più o meno effimero, essa si trovava stabilita in una funzione dinastica influente, legata alla posizione del monarca (Ger 13, 18; 22, 6). Perciò Betsabea si prosterna davanti al re Davide, suo sposo (1 Re 1, 16. 31), mentre Salomone, suo figlio, divenuto re, si prosterna davanti a lei e la fa sedere alla sua destra (1 Re 2, 19). Ciò conferisce una portata nuova alle parole dell'Annunciazione: «Tu concepirai e partorirai un figlio... Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre; egli regnerà sulla casa di Giacobbe nei secoli ed il suo regno non avrà fine» (Lc 1, 31-32; cfr. 2 Sam 7, 1; Is 7, 14 e 9, 6). Queste parole, precedute da un saluto e un elogio prestigioso di Maria (oggetto per eccellenza del favore di Dio, secondo Lc 1, 28), implicano la sua intronizzazione come *Gebirah*. Questo studio del substrato culturale rinnova l'idea che ci si faceva della regalità di Maria: ella è regina-madre più che regina-sposa del Re-Messia, e la sua regalità si realizza nel quadro di povertà fortemente sottolineato da Luca (1, 26. 48; 2, 7 e 24). Il concilio sottolinea formalmente la portata di questo ultimo testo, in cui Maria — al momento della presentazione al tempio — fa «l'offerta dei poveri» (*Lumen Gentium*, 57).

L'esegesi ha fornito ulteriori chiarimenti identificando i riferimenti impliciti ed intenzionali di *Luca* e *Giovanni* sia nell'Antico Testamento che alle fonti della tradizione ebraica. Così Maria stessa appare come la personificazione di Israele, l'escatologica figlia di Sion, la nuova Arca dell'Alleanza in cui Dio vuol risiedere. Questo approfondimento della Scrittura, ricco di insospettate scoperte che si ricongiungono con la tradizione antica, si è realizzato — secondo le regole del metodo esegetico — tramite l'alternarsi di lavori cattolici e protestanti: Lyonnet, Hebert, Sahlin, Thurian. L'autore di questo articolo si è inserito in tale ricerca con

due opere: *Structure et théologie de Luc 1-2*, Paris 1957 e *Jésus et le Temple*, Paris 1966.
Al concilio, il c. 8 della costituzione *Lumen Gentium* ha consacrato a *Maria nella scrittura* la prima delle sue cinque parti, quella più lunga (nn. 55-59). Grazie ad un vigoroso intervento di Karl Rahner, i versetti cosiddetti «antimariologici» vi sono stati ben collocati (n. 58). E soprattutto la dottrina teologica e antropologica positiva di Lc 1 - 2 e di Gv 2 e 19 vi è stata largamente assunta.

2/

Anche la *Patristica* si occupa di Maria. I Padri ne hanno parlato, a cominciare da Ignazio d'Antiochia, Giustino, Ireneo nel secolo II. I discorsi di questi teologi — che non erano uomini di scuola, bensì dei pastori e degli spirituali — tendevano ad allargare le strettoie della Scolastica decadente. Donde l'importanza del ritorno ai Padri, a cominciare dall'edizione dei testi grazie a Migne ed al cardinale di Pitra.
Ma gli studi patristici suscitarono all'inizio più reticenze che entusiasmo da parte dei mariologi, fino a metà del nostro secolo ed oltre. Essi percepivano questo ritorno ai Padri come un regresso allo stadio di una dottrina premariologica arcaica, sottosviluppata, punteggiata d'incertezze ed anche di errori antimariologici. Così ad esempio molti Padri greci — da Origene a Cirillo d'Alessandria — hanno interpretato Lc 2, 35 (la spada profetizzata da Simeone) nel senso di una mancanza morale di Maria (G. JOUSSARD, in: «Etudes mariales» 5, 1947, 11-13 e H. DU MANOIR, in: *Maria*, vol. I, pp. 91-100 e 114-122; cfr. in: «Virgo Immaculata» 4, 1955, 28-47). Non bisognava gettarvi sopra il mantello di Noè? Questa era la prospettiva dominante. Nella prima *Bibliografia Mariana* pubblicata da G. BESUTTI — per gli anni 1948-1950 — non vi si trovavano che 7 titoli patristici su un migliaio. La proporzione è cresciuta in seguito con 400 titoli su 5.000 circa, nella *Bibliografia* 1958-1976.
Lo studio dei Padri ha rimesso in luce elementi vitali che erano stati lasciati in secondo piano: l'importanza dell'Annunciazione, il suo significato profondo, la caratteristica di *esemplarità* più che di eccezionalità della fede di Maria, tipo della chiesa: «Ella ha concepito nel suo cuore prima che nel suo corpo», dicevano i Padri (AGOSTINO, PL 38, 1074; S. LEONE, PL 54, 191B). Essi hanno esplicitato — con straordinaria profondità presso S. Ireneo — un tema di importanza antropologica capitale: Maria nuova Eva, o meglio *ripresentazione* di Eva nella nuova creazione in Gesù Cristo. Ireneo testimonia così che la correlazione uomo-donna è essenziale alla salvezza, la quale — come la creazione — non potrebbe essere esclusivamente maschile. Tutti questi valori patristici sono stati largamente assunti nel c. 8 della *Lumen Gentium* (soprattutto i nn. 53: *Verbum Dei corde et corpore suscepit*, 56: Eva e Maria, e le note 3, 5-10, 13-15, 17-20, 22).

3/

Il Medioevo e i tempi moderni, testimoni ulteriori della tradizione, si interessano pure della mariologia, poiché in questi secoli la Vergine Maria ha avuto un posto crescente, specie in Occidente. È tra i secoli XI e XII che Maria, fino ad allora *identificata* con la chiesa, come membro e prototipo viene situata *tra* il Cristo e la chiesa, dunque *al di sopra* della chiesa. La nuova prospettiva aveva il suo aspetto di verità, però ebbe pure i suoi inconvenienti, poiché faceva dimenticare ciò che v'era di fondamentale nella prospettiva antica.
Al periodo moderno appartengono le due definizioni più formali concernenti Maria: l'Immacolata Concezione, promulgata da Pio IX l'8 dicembre 1854, e l'Assunzione, promulgata da Pio XII il 1° novembre 1950 nella festa di Ognissanti.

4/

La *liturgia* venne a lungo trascurata dai mariologi, attratti dalle devozioni recenti secondo l'illusione ottica che situava la pietà al di là dell'obbligo, dunque nelle invenzioni che non ci si stancava di moltiplicare. Anche il piccolo trattato di EDOUARD SCHILLEBEECKS sulla *Vergine Maria* (1954), pur desideroso di rinnovamento, consacra tutta la sua seconda parte alla devozione mariana, senza spendere una parola per la liturgia. In questo modo Schillebeecks rimaneva nella prospettiva dei *trattati di mariologia* che aveva studiati.
Pure lo schema della costituzione *Lumen Gentium* aveva dimenticato la liturgia, e fu proprio all'ultimo momento che ho potuto far aggiungere al capitolo conciliare sulla Vergine Maria n. 67, le due parole: *praesertim liturgicum*, così da ricordare che il culto verso la Vergine Maria non consiste nelle devozioni particolari e private. Durante le precedenti revisioni, non vi

si era pensato. Invece, la liturgia è un luogo teologico essenziale. Tramite essa la chiesa ha preso coscienza, nel corso dei secoli, del ruolo della Vergine Maria. Si tratta di un luogo teologico essenziale: quello in cui è sorta la prima letteratura cristiana su Maria. Essa innanzitutto trova posto nell'orbita del Mistero di Natale, in cui si leggevano i vangeli dell'infanzia. Viene stabilita in seguito una commemorazione speciale della Vergine Maria, posta a date diverse, prima e dopo Natale a seconda delle diverse liturgie, a partire dal secolo V (R. LAURENTIN, *Court Traité sur la Vierge Marie*, 1967, pp. 172-173).
È ugualmente all'inizio del secolo V che si comincia a celebrare il *Dies natalis* di Maria, cioè il giorno della nascita in cielo, che venne presto chiamato *Dormizione* o *Assunzione*. In questa linea si aggiunsero numerose feste personali di Maria. Le più antiche sono quelle della *Natività* (secolo VI), della *Concezione* (ricalcata sulle feste consacrate alla Concezione di Gesù: l'Annunciazione, e di Giovanni Battista: la Visitazione).
La *Concezione* di Maria, apparsa tra la fine del VII e l'inizio del secolo VIII, venne in principio fissata 9 mesi prima della nascita: 8 o 9 dicembre secondo i luoghi. La *Presentazione* di Maria apparve verso la stessa data.
Più tardi, si verificò una vera proliferazione di feste nella chiesa latina. La Santa Sede dovette interessarsi a ridurle per non squilibrare la liturgia, poiché l'ingombro si faceva eccessivo. Collazionando tutte le feste della Vergine proprie a certi luoghi, il *Breviarium marianum* edito da ESCOLA a metà del secolo scorso era riuscito a trovarne una per ogni giorno dell'anno.
Infine, Maria occupa un posto importante in due feste del Signore: l'Annunciazione e l'«Hypapante» (festa dell'incontro con Simeone, che l'Occidente chiamò per lungo tempo Purificazione di Maria, e che il nuovo Ordo liturgico chiama Presentazione di Gesù al Tempio).
La commemorazione di Maria nel canone della Messa è attestata dal secolo IV («Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 51, 1968, 514).
Il suo posto nella liturgia costituisce un immenso campo di studio, ancora poco esplorato. Il padre H. Barré è morto prima d'aver terminato un'opera considerevole, riguardante l'uso di commemorare la Vergine al sabato. L'approfondimento di questo punto così particolare del periodo carolingio è rivelatore per i campi più diversi.

5/

Le devozioni popolari sono pure un immenso terreno di studio. Presero grande importanza quando la liturgia cessò di parlare la lingua del popolo e divenne appannaggio dei chierici. Il popolo allora cercò (e gli vennero fornite) delle compensazioni più concrete, che ebbero forme straordinariamente prolifiche e varie: pratiche e celebrazioni diverse, associazioni, confraternite, ecc.
Il *Rosario*, lanciato da Alain de la Roche nel 1475 sulla base delle comunità di preghiera, si estese in tutta Europa.
Questo campo di studio, trascurato dai teologi, è oggi in primo piano. Interessa la psicologia, la sociologia, la storia, ma anche la teologia, poiché è uno dei luoghi in cui si può cogliere il *sensus fidelium*, cioè la fede del *popolo cristiano*, di cui il concilio ha ricordato che *è* la chiesa. Questo studio può riuscir fruttuoso, a condizione di discernere le deviazioni di questa pietà che non bisogna idealizzare. Ciò che occorre afferrare bene è che la tradizione non consiste solo in scritti redatti nel corso dei secoli (quanto a testimoni della tradizione), bensì che è quanto è stato realmente trasmesso e vissuto — non senza fenomeni dialettici di corruzione, di epurazione e di rettifica — a valutarli per quel che sono.

6/

Maria ha un posto pure nelle norme giuridiche della chiesa, dunque nel Diritto canonico, dove il suo culto viene definito di *iperdulia*. Il canone 1255 del Codice Gasparri (promulgato nel 1917) adotta questa categoria intermedia tra «latria», riservata a Dio, e «dulia» accordata ai Santi. Il concilio Vaticano II non ha voluto riprendere questo termine scolastico. I «Dizionari di Diritto Canonico» comprendono un articolo *Maria*.

7/

L'*iconografia* è una fonte teologica immensa e poco conosciuta: la Vergine, giovane Madre col suo Figlio. La Pietà che tiene sulle ginocchia il Figlio crocifisso, ma anche una donna ideale. I pittori hanno illustrato i misteri della sua vita, dalla Concezione all'Assunzione, servendosi dei vangeli (Lc 1-2; Gv 2, 1-2; 19, 25-27; At 1, 14) ma anche degli Apocrifi dell'origine e della morte, i quali mantengono un posto considerevole nei monumenti iconografici del cristianesimo. Queste illustrazioni

ebbero un ruolo notevole nella trasmissione della fede, in un'epoca in cui il popolo era illetterato e viveva di tradizione orale, ma anche visiva. La produzione d'immagini riprende la sua importanza al momento in cui i *mass-media* le trasmettono dovunque, e processi meccanici e d'altro tipo moltiplicano all'infinito ciò che era unico, e il cinema afferra il movimento mentre la televisione sfida le distanze.
La tradizione iconografica si è trasmessa attraverso le arti più svariate: affreschi e mosaici, pitture e sculture, numismatica (medaglie) e più recentemente filatelia, ecc.
Per esempio, una équipe di ricercatori francesi diretta dall'abate Garnier dell'università di Orleans ha iniziato l'inventario delle miniature dei manoscritti francesi. Il campo così ristretto ad una tecnica precisa ha rivelato insospettabili ricchezze. La miniatura è più libera, più gratuita che le immagini dei quadri e icone esposti nelle chiese sotto il controllo dell'autorità. Questo studio consente di valutare la distanza tra l'iconografia ufficiale e la libera produzione d'immagini.

8/

Lo *studio dei santuari* si pone nel punto d'incontro di più discipline: archeologia, storia dell'arte; sociologia, ecc. Si tratta d'un campo immenso: vi sono più di mille santuari della Vergine in Francia, e non meno in Italia.
Questi santuari le vennero dedicati perché ella fu il primo tempio di Dio sulla terra. Spesso commemorano la sua protezione in occasione di qualche flagello (peste, colera), oppure le sue apparizioni, ecc. G. Besutti ha cominciato a stabilire una tipologia di questi luoghi di culto, dall'ispirazione e dalle forme più varie.
Questo ed altri tipi di devozione hanno ispirato delle opere di misericordia sotto il patronato di Maria: soccorso ai poveri e ai malati, riscatto dei prigionieri (al quale si sono votati i mercedari).

9/

Anche *la musica, il teatro, il cinema, la poesia, la letteratura*, ecc. fanno posto a Maria. Le enciclopedie mariane periodicamente pubblicate (ad es. «Enciclopedia mariana Theotokos» Genova o H. DU MANOIR, *Maria*, Paris) si sforzano di percorrere questo immenso terreno senza riuscire a ricoprirlo in modo esaustivo: folklore mariano, toponomastica mariana, ecc. e a stabilirne una coerente tipologia.

10/

La *Simbologia* merita una speciale considerazione. Fu a lungo disprezzata, poiché la teologia valorizzava l'astrazione concettuale. Le immagini venivano più o meno considerate come una specie di minerale impuro, da cui l'intelletto ricavava l'essenza razionale. Oggi si misura l'importanza ambigua e onnipresente della immaginazione in ogni atto intellettuale, morale, estetico o poetico. Ogni idea o rappresentazione che l'uomo si fa del suo destino, dunque ogni filosofia o teologia, si radica in questa conoscenza primordiale, dinamica e sensibile, che dà nascita ai simboli e ai miti.
Platone, il primo che usa il termine *teologia*, designa con esso la *mitologia*, poiché la conoscenza degli dei e del destino stava alla base dei miti. Egli già tentava di razionalizzare e di purificare questo modo di conoscenza, ma non di eliminarlo. Il mito della caverna ed altri hanno il loro posto e la loro importanza nel suo pensiero filosofico. Oggi ci si pone nuovamente a riscoprire l'importanza dei segni e simboli, a esplorare o spiegare questo fondo primordiale e imprescrittibile di ogni conoscenza umana.
Ora Maria, questa donna, questa Madre, legata ai misteri della nascita e della morte, occupa in questo campo un luogo d'incontro e forse un posto-chiave. Il che assegna un avvenire alla mariologia (la si chiami così o no).

II/ LA DOTTRINA

La mariologia è interdisciplinare non solo nello studio positivo delle fonti, bensì a livello della riflessione propriamente teologica.
A questo livello, la filosofia rimane uno strumento indispensabile della riflessione teologica. Però ha perduto molto della sua sicurezza e della sua autorità, poiché le diverse scienze le fanno concorrenza sul suo stesso terreno: vi penetrano e l'occupano, instaurando approcci oggettivi, retti da metodiche e tecniche autonome.
Non si può affrontare che all'incrocio di molteplici esigenze ciò che in passato veniva affrontato globalmente, a partire dai lumi spontanei dell'intelligenza fornita degli strumenti che si presentavano di volta in volta.
La teologia stessa è alla ricerca della sua propria articolazione con le diverse scienze umane. In mariologia come altrove, l'interdisciplinarietà patisce d'una maggiore difficoltà. Ogni disciplina si considera come autonoma, dunque sovrana nel suo campo: l'astronomia, dopo

Galileo, non vuol saper più nulla della teologia, né la biologia dopo Darwin. La teologia non guida più le altre discipline, bensì ne subisce le esigenze. Il sistema interdisciplinare non può funzionare che tramite un'articolazione di norme e metodi di ricerca propri alle diverse discipline coinvolte, e a condizione che si voglia accettare una *rotazione* dell'egemonia propria ed inalienabile di ogni scienza.
Le principali discipline concernenti la riflessione teologica sulla Vergine Maria sono le seguenti (già toccate a livello di fonti).

1/

Storia, specialmente storia delle religioni. Il cristianesimo, dove ha trionfato, ha ereditato dei santuari pagani che ha ribattezzato e trasferito. Così sono stati trasferiti alla Vergine Maria i santuari assegnati alle dee dell'antichità. A Chartres il culto di una *virgo paritura*, di origine gallica, ha preceduto quello di Nôtre-Dame. Ad Efeso l'onore della «grande Artemide» ha sollevato una sommossa contro S. Paolo (At 20, 34-36), prima che Efeso fosse il luogo del concilio donde il titolo di *Theotokos* (Madre di Dio) uscì vittorioso dalle critiche di Nestorio. In qual misura la tradizione rivelata ha assunto le «tradizioni» non rivelate, pagane od altre: quelle che, secondo Melchior Cano, costituiscono il decimo e ultimo luogo teologico (uno dei tre luoghi detti annessi)?
Sarebbe bene che questo problema venisse studiato senza spirito di sistema. Ci fu un tempo in cui si considerava la rivelazione come un libro caduto dal cielo, dettato dall'alto, che doveva tutto a Dio e niente agli uomini. Oggi si sa che tutto è umano nell'uomo, e si tenderebbe a ridurre la rivelazione ad un «prodotto» dell'uomo senza più situare Dio. La storia delle religioni tende a ridurre il posto di Maria nel culto alle realtà culturali dei culti femminili.
Che dirne?
Non si può disconoscere che la rappresentazione di Maria Madre del Signore sia stata influenzata, e talvolta contaminata, dall'eredità delle dee cosmiche (cfr. J. DANIELOU, *Le culte mariale et le paganisme*, in: H. DU MANOIR, *Maria*, vol. 1, pp. 159-181: D. FERNANDEZ, *Num cultus matrum deorum influxum in terminologiam circa divinam maternitatem habuerunt?*, in: *De primordiis cultus mariani*, Roma, 1970, pp. 123-143; G. NOLLI, in: «Seminarium» 27, 1975, 538-556, che si fa eco di un simposio tenuto al Marianum sulle donne e le divinità femminili, p. 540).
Tuttavia una sana teologia deve indicare in che cosa queste realtà culturali siano state corrette dalla rivelazione. Il punto di riferimento è che Maria, secondo il vangelo, non compare per niente come una dea cosmica, una forza della natura, bensì come una persona storica, una donna povera, che ha generato Dio secondo la carne. Ella differisce radicalmente dalle dee dell'antichità greco-romana o asiatica o sudamericana. È una realtà storica, legata al mistero dell'Incarnazione.

2/

Psicologia e psicanalisi pongono la stessa questione ad un altro livello e sotto un altro titolo. Il posto che Maria ha assunto nel cristianesimo proviene da archetipi che si ritrovano nella psiche umana?
Si pensa di solito agli archetipi della femminilità: la donna eterna, mia madre, ecc. Mary Daly ed alcune correnti femministe si interessano a Maria come ad una divinizzazione del femminismo. E il problema si pone oggi: in qual misura i valori femminili messi in luce nelle religioni antiche possono venir assunti dalle chiese di queste regioni del mondo, così come i valori greco-romani sono stati assunti in un modo che è stato a lungo considerato come esemplare e normativo?
Lo psicanalista Jung si è appassionato a questo problema, ma da un'altra angolazione. La sua idea è che il cattolicesimo intenderebbe arricchire la Trinità d'una quarta persona: Maria. Perciò l'archetipo della Trinità (che secondo lui è incompleto e spurio) verrebbe trasformato in quaternità: rappresentazione che ritiene più sana, e dotata di maggior valore terapeutico. Jung vede nella proclamazione del dogma dell'Assunzione una realizzazione del suo pronostico. L'entusiasmo con cui più volte ha accolto questo avvenimento procede non dai criteri della rivelazione, bensì dalla sua psicanalisi. Tuttavia il problema posto, cioè il ruolo degli archetipi, non può venir accantonato.
La psicanalisi freudiana si è occupata della Vergine in una prospettiva generalmente riduttiva. Se ne troverà un prototipo nello studio di E. JONES sulla *Concezione tramite l'orecchio* (studio patristico e iconografico redatto nel 1914, ma pubblicato soltanto postumo, E. JONES, *Essays in Applied Psycho-Analysis*, vol. 2, London 1964, pp. 266-357). La tentazione degli approcci psicologici è di considerare le rappresentazioni religiose come frutto della storia e della soggettività, con tendenza a ridurle a ciò.

Per quanto ne so, il solo autore che abbia tentato di gettare un ponte tra la fede — rispettata nella sua specificità — e la psicanalisi applicata alla Vergine Maria, è BERNADETTE LORENZO (*Variante psychanalytique*, in: «Cahiers marials» 15 giugno 1975, 98, 165-166). Non è che un saggio, un punto di partenza, ma giusto e sostanzioso.

3/

Teo-psicologia. In relazione a questa tendenza, alcuni teologi hanno tentato di assumere i lumi delle scienze umane nel quadro delle norme teologiche e dogmatiche. Tale è la prospettiva adottata dalla *Società spagnola di studi mariani*, durante la 30. assemblea (12-16 ottobre 1972), i cui lavori sono stati pubblicati col titolo *Psicologia de la virgen María*, in: «Estudios marianos» 36, 1974, 232 pp. Non si tratta più qui di psicologia sperimentale, bensì di una teologia che *utilizza* le conclusioni della psicologia.
Significativo (più che esemplare) è uno dei primi tentativi condotti in questo campo: quello di MARCHESAN, inventore del sistema detto grafo-psicologia (*Dalla grafologia alla psicologia*, Milano 1951, 416 pp., e *Mentalità e carattere di Gesù*, Milano 1957). E. LLAMAS (in: «Estudios marianos» 38, 1974, 171-194) sintetizza e prolunga i lavori di Marchesan. Egli tenta di decifrare il carattere di Gesù e di Maria in base alle loro reazioni come compaiono nel Vangelo. Ritiene di scoprire un traumatismo nella vita di Maria, come conseguenza della concezione verginale e delle agitazioni che ha provocato. Pone questo traumatismo all'origine dell'ipersensibilità o vulnerabilità interna di Gesù.
Il punto debole di tale approccio è di applicare scienze sperimentali — fatte per venir esercitate sul vivente — a personaggi di cui abbiamo conoscenza solo attraverso le mummificazioni della storia.
Ciò fa pensare ai tentativi di Freud di elaborare una psicanalisi dei grandi uomini che non poteva più far distendere sul suo divano. Si può andare assai lontano per questa via, per mancanza di agganci sperimentali.

4/

Sociologia e psico-sociologia si trovano sul terreno proprio quando tentano di esplorare i richiami, l'evoluzione e l'impatto della rappresentazione di Maria presso i credenti, su scala individuale e collettiva. Vi si trovano qui due tipi di approccio: sistematico e sperimentale.

a)

Il primo è stato proposto in nome di sistemi diversi, per esempio marxista: GILBERT MURY, in: *La naissance des dieux*, Paris 1966, pp. 129-204, e ANTOINE CASANOVA in: *Vaticano II*, Paris 1969, considerano Maria come un «simbolo operativo di questa concordia sociale, che non può instaurarsi se non attraverso l'accettazione (senza rivolta né rivoluzione) delle sofferenze... conformemente alla volontà divina». Maria dunque costituirebbe la proposta da parte della chiesa di una «soluzione (alienante) di concordia per far regnare l'armonia tra le classi e le nazioni... una specie di riformismo del cuore materno» (cfr. A. LION, *Maria e i marxisti*, in: «Gesù» 9, 30-31).
Questi approcci soffrono della debolezza inerente ad ogni sistema che resti prigioniero di se stesso. Ci sono stati infatti dei sistemi mariologici cattolici in cui la Vergine veniva ritenuta la soluzione quasi magica di ogni problema. Davanti a qualsiasi difficoltà, fino al concilio incluso, la prima idea era: facciamo una nuova definizione mariana, una celebrazione, proclamazione, oppure la costruzione d'una chiesa dedicata alla Madre di Dio, una novena, un voto, un pellegrinaggio, e il resto verrà in soprappiù.
Non si tratta qui di rifiutare l'intercessione della Vergine, bensì un modo sistematico, o meglio magico, di concepirla, a detrimento dell'autenticità cristiana.

b)

L'approccio futuro — sul terreno delle scienze umane — è dunque quello che progredisce su un terreno oggettivo sperimentale. P. L. PINKUS, psicanalista di scuola junghiana, G. VALENZIANO antropologo e P. GRASSO sociologo hanno intrapreso presso la facoltà Marianum un'esplorazione metodica del substrato psicosociologico della devozione a Maria. Dopo d'aver messo a punto la metodologia in un'inchiesta sulla rappresentazione della Messa presso il popolo cristiano, hanno promosso una *Ricerca antropologica sul femminile nella cultura cristiana in Italia*, Roma 1972.
Un'allieva di Pinkus, suor CATERINA BERTOLA, ha applicato questo metodo alla catechesi dei preadolescenti (11-14 anni) in: *Tentativi di applicazione del nuovo modello mariano del Vaticano II alla catechesi*, Roma 1975. Misura le correlazioni tra le immagini che ogni soggetto

si fa: di se stesso, del suo ideale femminile, di sua madre, della Vergine Maria secondo l'insegnamento clericale o ufficiale, e della Vergine Maria come la percepisce spontaneamente. I cinque modelli vengono esplorati con testi graduali, fondati sul differenziale semantico di C. E. Osgood, il quale sonda gli apprezzamenti percettivi-emotivi mediante coppie di concetti in contrasto. Caterina Bertola ne ha scelti 28, di cui i tre primi sono:
1) amichevole-aggressivo,
2) volubile-costante,
3) confidente-diffidente, ecc.
Ciò dà luogo ad un esame delle correlazioni secondo i gruppi e le età. Altri testi registrano le reazioni a diversi titoli della Vergine Maria (in Italia, su una lista di 10 titoli, i due più popolari sono stati: *Madre di Dio* e *Addolorata*, ambedue legati ad immagini materne: *Vergine* e *Madre della Chiesa* erano al fondo della lista). Tale metodo serve ad esplorare la distanza tra l'insegnamento ufficiale e le rappresentazioni vissute, cioè tra il magistero e il *sensus fidelium*.

5/

Antropologia. Oltre alle scienze umane, caratterizzate da un metodo specifico, vi è un approccio globale dei problemi umani che, in significati diversi, si chiama Antropologia. Questo termine ha acquistato una grande importanza nel linguaggio delle scienze umane, fino a concorrere o ad inglobare il termine *etnologia*. «Antropologia» è stata una delle parole-guida della teologia per questi ultimi decenni. Questa nuova polarizzazione proviene da una reazione contro la tendenza a definire strettamente la teologia come conoscenza di *Dio in sé*, dimenticando le realtà *umane* e S. Tommaso d'Aquino, per il quale la teologia è conoscenza del Dio *Salvatore*, che si rivela all'*uomo secondo la sua misura*. La teologia — egli sottolineava — è la scienza della Salvezza «insieme teorica e pratica». Maria vi è implicata a titolo significativo nell'approccio antropologico della teologia, poiché rappresenta il momento più pregnante ed il vertice del femminismo nell'opera della Salvezza, al suo stesso punto di partenza. Ella attesta l'umano all'inizio dell'Incarnazione.
È in questa prospettiva che si pone un ritorno di riflessione sui valori femminili. La questione riguarda non solo la mariologia cattolica, ma il protestantesimo, oggi contestato per aver eliminato — più ancora del cattolicesimo — i valori femminili, ivi compresa Maria: essi «non rappresentano niente per il protestantesimo», secondo Tillich.
In questa linea è stato rimproverato alla formula *Christus solus* di rappresentare l'esclusivismo maschile del *vir solus*. Questo fattore ha stimolato una riconsiderazione della Vergine Maria, soprattutto da parte di HARWEY COX, *La séduction de l'Esprit*, cc. 7 e 12, ed. fr. pp. 133-156 e 260-262. Tuttavia, gli ambienti protestanti ricercano piuttosto la soluzione di questo problema in una rivalorizzazione degli aspetti femminili dell'*Ultimate* (delle realtà ultime), come afferma Tillich nella linea di Bonhoeffer. Si tratterebbe di pensar Dio al femminile e non solo al maschile.
Ecco le critiche femministe alla mariologia cattolica:
a) Maria vien proposta alle donne come modello di silenzio, nascondimento, passività.
b) Come *vergine-madre* ella costituisce un ideale irrealizzabile, dunque disperante.
Più precisamente:
1) come *vergine*, è un modello pericoloso, inibente, che induce alla frustrazione a beneficio di una «politica maschilista», aggiunge Denise Loute.
«Quando le donne si identificano con la Vergine Maria ed interiorizzano le caratteristiche che le vengono attribuite, ne emergono dei derivati di vergine-madre, sposa religiosa di Cristo, moglie di pastore che sta dietro al marito, e "donne di chiesa": buone dame, signore sollecite e prudenti, signore dolci e pazienti. Pallide copie, donne modestamente vestite di scuro, mormoratrici, nascoste, sacrificate, spente» (Celebrazione preparata dall'Associazione Sojouners, fondata dalla Hold Cambridge Baptiste Church, pubblicata in: *Pour une liturgie non sexiste*, Bruxelles, CEFA 1976, p. 27);
2) come *madre*, Maria sostiene l'ideologia che assorbe la donna in tale funzione, a detrimento della sua esistenza come persona.
Infine, ella è una figura materna schiacciante in un'epoca di contestazione della madre.
Le correnti femministe non manifestano molto entusiasmo per l'esaltazione di Maria nel cattolicesimo.
3) Per alcune, è ambigua: si tratterebbe d'un mezzo per abbassare tutte le donne tramite l'elevazione di una sola, assurta ad eccezione irreale.
4) Per altre, si tratterebbe di un interessante tentativo di divinizzazione del femminino, tuttavia abortito, ed è un peccato che i pregiudizi maschili abbiano bistrattato tale impulso. In

questa linea, Mary Daly (cattolica ai margini dell'ortodossia) rimprovera alla teologia cattolica d'aver represso la divinizzazione di Maria, e ritiene che la Parusia sarà l'avvento dell'«anticristo femminile». Tali prospettive sono evidentemente lontane dalla fede e dal Vangelo, ma i problemi così agitati richiedono una soluzione che impegna le risorse non solo dell'esegesi, ma anche delle discipline psicologiche e psicanalitiche.

Critiche e valorizzazioni femministe hanno dunque i loro eccessi e il loro spirito di sistema. Irrigidite nel confronto con i sistemi maschilisti, esse non sono meno sistematiche. Al di là dello spirito di sistema, ciò che si trova irreversibilmente rimesso in discussione è una certa immagine culturale di Maria, come Paolo VI ha riconosciuto in *Cultus marialis*. Le critiche sono fruttuose nella misura in cui invitano a superare vari transferts mitologici di cui la Madre di Gesù è stata oggetto, per ritornare all'immagine evangelica di questa donna povera, parte integrante della storia della Salvezza, come ce la presentano Luca e Giovanni. L'antropologia femminile del vangelo è misconosciuta. Essa va incontro a molte difficoltà dovute a questa ignoranza.

Effettivamente, per gli ultimi evangelisti Maria non è un'immagine di passività, bensì di libertà, autonomia, anticipazione, creatività: una figura carismatica. In ciò essi non oppongono affatto Maria al resto delle donne. Al contrario, la mettono tra le altre: Elisabetta ed Anna secondo Lc 1 - 2; la samaritana, le sorelle di Lazzaro, Maria Maddalena secondo Giovanni.

Le donne hanno un posto strutturale nel quarto vangelo. Ciascuno dei «tre libri» che lo compongono inizia con due scene femminili, che hanno un carattere di iniziativa e di anticipazione.

1) All'inizio del *Libro dei Segni*, Maria (Gv 2, 3-5) e la Samaritana (4, 29-30) introducono la fede rispettivamente presso i discepoli (2,11) e i samaritani (4,39 e 42).

2) All'inizio del *Libro della Passione*, le sorelle di Lazzaro ottengono la risurrezione del loro fratello: annuncio di quella di Gesù stesso (11, 20-43), e l'unzione di Betania profetizza la sua sepoltura (12, 1-8).

3) Il *Libro della Risurrezione* inizia con due scene in cui Maria Maddalena precede gli Apostoli alla tomba vuota (20, 1-4), poi come testimone della risurrezione (20, 11-18).

Questa prospettiva d'antropologia biblica è fondamentale. È a partire da essa che si deve discernere, situare, integrare le critiche ideologiche, come pure l'apporto antropologico delle scienze umane.

Il messaggio di Gesù non è una semplice rivelazione di Dio in sé. Esso rivela agli uomini la loro vera natura nonché la loro capacità di Dio. Su questo terreno antropologico — quello dell'Incarnazione — Gesù stesso ha sostenuto un ruolo radicale. Egli ha inaugurato, nei vangeli, un atteggiamento nuovo e per molti aspetti rivoluzionario riguardo alle donne che invita totalmente al Regno. Le considera come persone, senza eccezione né discriminazione. Non propone una ideologia femminista o maschilista, bensì un'apertura alla correlazione del maschile o del femminile nell'umano.

In breve, la rivelazione è stata indirizzata all'uomo, nell'uomo con tutti i suoi condizionamenti. Non si può dunque isolare il rivelato dalle diverse dimensioni umane e culturali: psicologiche, sociologiche o altre. Questo principio vale soprattutto quando si tratta di questa donna, Madre del Cristo Signore, che è Maria.

La rivelazione stessa non è costruita secondo il modello di un libro caduto dal cielo né di un robot che Dio avrebbe utilizzato come strumento, bensì tramite una chiarificazione e illuminazione di avvenimenti e rappresentazioni umane, all'interno di culture che sono state rispettate come tali. L'immagine dei demiurghi babilonesi è stata corretta per accedere a quella della creazione; il diluvio babilonese è stato convertito in giudizio sovrano fondato sull'esigenza morale del Dio solo, che invita ad un'alleanza ed amicizia l'uomo fatto a sua immagine.

La Madre di Dio ha vissuto in un tempo, una storia, una cultura in cui ha preso coscienza del suo ruolo di Madre del Cristo, associata alla sua vita. Ciò che da lei ci viene è stato trasmesso dalla comunità apostolica fondatrice che ci ha portato il Vangelo. E, dopo d'allora, coloro che hanno scritto su Maria — dal Vangelo ai nostri giorni — l'hanno fatto secondo una tradizione illuminata interiormente e salvaguardata dallo Spirito, ma che tuttavia è passata attraverso a mutamenti culturali. Il punto in cui ci troviamo non è un *terminus* che consenta di giudicare sovranamente le altre culture. È per simpatia che noi, in definitiva, potremo comprendere l'immagine che Maria stessa (2, 19 e 51) e la comunità primitiva (cfr. At 1, 14) ci hanno lasciato della sua vocazione, della sua comunione col Cristo, secondo il suo posto nell'insieme della rivelazione.

Sintesi difficile nel momento di transizione, di mutamento culturale, di pluralismo che attraversiamo. Tuttavia, in un'ultima parte è necessario presentar Maria per se stessa, secondo quanto si può sintetizzare al punto d'incrocio della attuali ricerche.

III/ MARIA NEL DOGMA

Sono stati proposti due metodi teologici per presentare la Vergine Maria:

1) Il primo cerca di sintetizzare (o sistematizzare) i dati della rivelazione a partire da un *principio primo*. Occorrerebbe, se non dedurne tutto, almeno riconnettervi tutto. E gli autori oscillano tra due soluzioni-tipo:

a) Maria, *madre di Dio*: dunque madre *degna*, madre del *Salvatore*, pienamente associata a Lui, ecc. Queste diverse formule sono altrettanti tentativi di riferire alla maternità di Maria la sua santità e la sua associazione all'opera del Salvatore, di cui esse compaiono in tal modo come conseguenze logiche e necessarie.

b) Altri ritengono che la qualità stessa di *madre* debba venir riferita ad un principio «più largo» Maria è «nuova Eva», «associata al Cristo», «tipo della chiesa», ecc.

c) Altri cercano di ricongiungere questi due principi l'uno all'altro, oppure di fonderli in uno solo, più generale: madre del Cristo totale, per esempio.

d) Altri pensano che sia necessario riconoscere francamente una irriducibile bipolarità.

2) Il secondo metodo rifiuta radicalmente tutti questi tentativi di ricorso ad uno o due «principi primi», e non dà ragione ad alcuno di essi, ritenendoli anzi imprese pericolose, tendenti «a fare della mariologia un ramo staccato dall'insieme della teologia». Occorrerebbe dunque rinunciare deliberatamente a queste sistematizzazioni, e riconoscere il posto fecondo che è quello della Madre di Gesù nei diversi trattati di teologia.

Questa soluzione appare seducente nel momento in cui l'«architettura» del «trattato mariologico» vien posta in discussione, e non si osa più fare dei «manuali» in materia. Essa lascia Maria al suo posto, *in situazione*, collegata con tutto il resto. Si fa inoltre presente che questo fu il metodo originale: quello della Scrittura, dell'antica tradizione per oltre un millennio, nonché dell'Oriente fino ad oggi. Occorrerebbe dunque ritornare a questo metodo non sistematico, che pone in luce il posto significativo di Maria in tutte le parti della teologia dove compare, secondo il principio ispiratore dell'antico *Cunctas haereses sola interemisti*: «Tu hai distrutto tutte le eresie nel mondo intero». Con ciò si intendeva che Maria è il test della realtà dell'Incarnazione e di tutto quanto ne deriva.

1/ Collocazione di Maria nel simbolo di fede

Secondo questo metodo, meglio conforme allo spirito di un programma interdisciplinare, si potrebbe proporre la dottrina su Maria nel quadro generale della dogmatica più fondamentale: quella del Simbolo di fede confessato da tutti i cristiani (compresi gli ortodossi e i protestanti). Maria ha un posto esplicito nel secondo articolo del *Credo*, quello che professa l'Incarnazione:

«Concepito di Spirito Santo, nato dalla Vergine Maria (*Simbolo degli Apostoli*).

Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo. Per opera dello Spirito Santo egli ha preso carne dalla Vergine Maria e si è fatto uomo» (*Simbolo* detto di *Nicea-Costantinopoli*).

Questo articolo di fede riferisce Maria:

1) alla Salvezza degli uomini (secondo la seconda formula),

2) allo Spirito Santo al quale ella è totalmente collegata (secondo le due formule),

3) ed a Gesù Cristo «Figlio unico di Dio», di cui è madre.

La dogmatica greca, come quella latina, ricorre a due formule diverse per esprimere dogmaticamente quest'ultimo punto:

a) *Theotokos, Deipara, Dei Genitrix*, letteralmente: *colei che genera Dio*. Il suffisso *tokos* (lat. *para*) ha un senso fisico, e pure medico: metter al mondo: partorire. Questo termine pone in rilievo l'attività di Maria come madre nell'Incarnazione.

b) Madre di Dio, *Mater Dei*, astrae dalla generazione e dal parto (gli avvenimenti ed il processo che hanno fondato questa maternità), per riferirsi alla *relazione* inalienabile che ne risulta. La maternità, come la paternità, si riferisce ad una persona. Una madre non è madre soltanto del *corpo* di suo figlio. Essa è madre della *persona* di Pietro o di Paolo. Maria è madre di un Figlio che è personalmente Dio, che è *il* Figlio del Padre.

Ritorniamo sulla formula *Theotokos* (lat. *Deipara*), predominante in Oriente. Essa implica un paradosso analogo all'aforisma di Gv 1, 13: «Il *Verbo* si è fatto *carne*». Queste due

formule hanno in comune il fatto di ravvicinare i due estremi del Mistero: il più sublime e il più terra terra: *Dio* e la *carne*, però fanno astrazione di ciò che v'è tra i due, dello spessore umano di Cristo. Esse affermano, con pieno risalto, che il Cristo è perfettamente Dio. Ma non parlando che della *carne*, esse omettono di specificare che egli è perfettamente uomo secondo un'umanità, la quale non è soltanto carne, ma anche spirito: intelligenza, volontà, anima umana.

Sembra che la formula *Theotokos* sia nata in Egitto come traduzione greca del copto *masnouti*, che designava da molto tempo Iside, madre del dio Orus (il sole). Trasferito a Maria, questo titolo divenne popolare. Era diffuso in tutto l'Oriente, compresa la regione d'Antiochia, allorché il patriarca Nestorio, quasi preso da vertigine, contestò tale titolo. Se esso venne confermato ad Efeso, non fu formalmente per l'onore di Maria (che venne comunque onorata in quel concilio), bensì per confermare l'unità personale del Cristo e, in modo generale, la «comunicazione degli idiomi», cioè l'attribuzione alla Persona del Figlio di Dio di tutto quanto gli è accaduto nella carne: è nato, è morto, è risorto, ecc. È l'unità del Cristo ad esser posta in causa in questo dogma, ma la Vergine Maria ne costituisce il test ed il segno specifico. Il titolo di *Theotokos* non è mai stato oggetto di definizione dogmatica propriamente detta. Esso compare negli *Atti* di Efeso (431), però gli anatematismi di Cirillo contro gli avversari di questo titolo non vennero assunti dal Concilio (Ds 251-252 e G. JOUSSARD, in: *Maria*, vol. I, p. 135).

L'articolo del *Credo* sull'Incarnazione è il solo in cui Maria venga *esplicitamente* menzionata. Negli altri articoli, ella non compare mai in modo esplicito, ma vi si trova implicata. È a questo titolo che può e deve esser presa in considerazione a diversi livelli.

La prima *parola* di tutto il simbolo: *Credo*, esprime la professione di fede che è pure speranza e impegno. Si può collocare in questo contesto la fede di Maria, *prototipo della fede della chiesa* e dei redenti a doppio titolo: perché per prima ha dato la sua adesione teologale al Cristo (Lc 1, 28-38), e perché la sua fede è esente da difetto e peccato. Ella avrebbe dunque il suo posto nel *Trattato sulla fede*, a livello di ciò che la scolastica chiama la causalità esemplare. Ma stiamo agli *articoli* del *Credo*.

1) Nel primo articolo: *un solo Dio creatore*, si può collocare la predestinazione di Maria, il suo posto nel piano di Dio: problema che è primo in sé (e secondo la mariologia classica), ma ultimo secondo la povertà propria della nostra conoscenza di Dio. Il teologo d'un tempo si gloriava di pensare ponendosi nella prospettiva stessa di Dio. Il teologo d'oggi sottolinea piuttosto l'umile situazione dell'intelligenza davanti al Mistero, secondo l'apostolo Paolo: Chi può mettersi al posto di Dio, chi ha sondato i suoi disegni? Rm 11, 34; 1 Cor 2, 16.

2) Il secondo articolo, l'Incarnazione, è stato commentato all'inizio di questa esposizione a causa del suo carattere *esplicito*.

3) Il terzo articolo del *Credo*: la passione di Cristo e la sua risurrezione, è il luogo in cui si colloca la compassione di Maria ai piedi della croce (Gv. 19, 25-27) e la sua comunione teologale o associazione al mistero della morte e della risurrezione.

La prospettiva del simbolo degli Apostoli, che professa la trascendenza di Cristo, invita a sottolineare che solo il Salvatore è stato crocifisso, che soltanto lui è morto, è stato sepolto, è disceso agli inferi, è risuscitato il terzo giorno, ed abbiamo visto come sarebbe azzardato fare affidamento sulla pia tradizione che ha gratificato Maria della prima apparizione di Gesù risorto.

Bisogna dunque situare Maria sul suo terreno: la comunione col Cristo; comunione umana, ma anche teologale, attraverso la fede, grazie alla divinizzazione operata dallo Spirito Santo. È lo Spirito Santo che potrebbe esser chiamato — in senso strettamente divino — corredentore, poiché egli solo ha cooperato, in uguaglianza divina e in tutto, al mistero redentore della morte-risurrezione, come diceva assai bene una delle tre preghiere della messa preconciliare, prima della comunione: «Cooperante Spiritu Sancto». È in dipendenza da questa cooperazione divina e fondamentale dello Spirito che occorre collocare la cooperazione umana di Maria.

4) In questo senso, ella ha il suo posto nell'articolo seguente: *Credo nello Spirito Santo*. Dopo aver concepito di Spirito Santo (in base al secondo articolo del *Credo*), ella non è stata abbandonata da Lui. È rimasta sotto la sua mozione, in questa trasparenza: riferita in tutto allo Spirito Santo, impegnata nel dinamismo e nella fruttificazione che egli suscita.

5) L'articolo relativo alla *santa chiesa cattolica* è inseparabile da quello relativo allo Spirito Santo, come mostrano esplicitamente alcuni formulari: *Credo in Spiritum Sanctum, vivificantem Ecclesiam*, credo nello Spirito Santo che vivifica (e santifica) la santa chiesa. Secondo i

grandi teologi del medioevo, questi due articoli *spirito* e *chiesa* non formano che un solo articolo: poiché lo Spirito Santo è principio della chiesa-comunione. Vi è dunque non soltanto analogia, ma coerenza, continuità dinamica, tra il secondo articolo del *Credo* in cui Maria è situata in riferimento allo spirito, ed il presente articolo in cui la chiesa può esser situata in rapporto allo stesso spirito, poiché è in essa che inizia la comunione suscitata dallo spirito, questa comunione che è l'essenza della chiesa. In questa prospettiva, Maria è il punto di partenza della nuova creazione, della nuova comunione di Dio e degli uomini.

6) L'articolo del *Credo* sulla *comunione dei Santi*, che esplicita la natura essenziale della chiesa, invita a sottolineare che Maria è tipo della chiesa come comunione e non come autorità, organizzazione, istituzione. La funzione di Maria nella chiesa non è nella linea di Pietro e dei Dodici. Essa è più radicale, più profonda, più fondamentale.

La madre di Dio occupa un posto fondamentale, originale, poiché la comunione di Dio e degli uomini è iniziata con l'Incarnazione. Così Maria ha preceduto la chiesa accanto al Cristo sofferente, accanto al Cristo morente. Ella la precede accanto al Cristo in gloria. E tale gloria non la sottrae alla comunione che si compie tramite la consumazione in Dio.

È qui che bisogna considerare il *ruolo attuale di Maria nella comunione dei Santi*; quello che si è tentato di descrivere con formule approssimative, come: intercessione, mediazione, corredenzione, maternità spirituale. Tutte queste formule tendono a significare che Maria è presente effettivamente oggi nel corpo mistico di Cristo animato dallo Spirito, ella ne è un membro vivo, poiché Dio è «il Dio dei vivi e non il Dio dei morti», secondo la formula di Gesù stesso (Mt 22, 32). Ella dunque possiede un ruolo nel Corpo di Cristo, in questa sinergia che trascende la separazione tra i vivi e i morti.

7) L'articolo sulla «remissione dei peccati» riguarda Maria, la sola che sia stata oggetto non d'una *remissione* dei peccati contratti, bensì d'una *preservazione*, in previsione dei meriti di Cristo, secondo la definizione promulgata da papa Pio IX l'8 dicembre 1854 (Bolla *Ineffabilis*, DS 2804). In ciò, ella è il testimone più radicale della misericordia di Dio, della sua capacità di rigenerare l'umanità peccatrice in modo preveniente, di riprendere il popolo adultero come una fidanzata senza macchia, secondo la sconvolgente teologia biblica che si è sviluppata da *Osea* 2 al *Cantico*.

La settorializzazione della teologia di solito fa dimenticare l'Immacolata Concezione nei trattati sul peccato originale. Si tratta tuttavia del dogma più formalmente definito in materia (Pio IX, Bolla *Ineffabilis*, 8 dicembre 1854, DS 2803). Questa posizione di Maria al punto di partenza dell'escatologia, come germe della nuova creazione in Gesù Cristo, è significativa. Essa vuol essere concepita non come privilegio che separerebbe Maria da tutte le altre, bensì come l'anticipazione — al punto di partenza — in Maria della perfezione dell'opera divina, quale verrà realizzata nell'escatologia universale.

8) L'articolo sulla risurrezione della carne invita a situare l'Assunzione, secondo la formula scarna di Pio XII:

«Al termine del suo destino terrestre, l'Immacolata madre di Dio è stato *assunta* in corpo ed anima alla gloria celeste» (PIO XII, costituzione *Munificentissimus*, 1 novembre 1950, DS 3903).

Si osserverà che la formula *Assumpta* non comporta alcuna immaginazione, alcun riferimento ad alto o basso. Questa demitologizzazione, nella linea della *relazione* è più radicale di quella di Robinson, che proponeva di sostituire la categoria del *profondo* a quella dell'*alto*.

9) Infine, l'articolo del *Credo* sulla *vita eterna* invita alla speranza escatologica, dove occorre collocare la regalità di Maria non come quella di una regina contrapposta ai suoi soggetti o schiavi, bensì come la prima nella partecipazione alla regalità di Cristo suo Figlio, col quale noi tutti siamo chiamati a regnare (a coregnare), secondo la formula dell'apostolo Paolo (2 Tm 2, 12) e la sconvolgente parabola di Gesù in Lc 12, 37. Il Regno dei Cieli è simile ad un padrone (a un re) che ritorna da un viaggio, e trova i servi pronti a servirlo. Lui allora prenderà il grembiule, farà sedere i servitori e si darà da fare per servirli. Gesù perpetua così, al termine escatologico di ogni cosa, la funzione del servitore che egli ha effettivamente assunto all'ultima Cena, e in base alla quale Maria stessa si è posta come serva (è il solo titolo che si dà per due volte in Luca 1, 38 e 48).

2/ Sintesi

Questa collocazione di Maria in rapporto agli articoli del *Credo* può dar un'impressione dispersiva. Ma tutto si ricongiunge a due poli: l'*incarnazione* e la *comunione dei Santi*. Il punto di partenza, e l'*oggi* che realizza la relazione di

Maria al Cristo, allo Spirito ed ai credenti. È a questo livello che si può trarre il senso:
a) Maria è il mezzo specifico dell'incarnazione. Tramite essa Dio si è fatto uomo, si è radicato nella carne, nella razza umana, nella famiglia umana, nella storia e nel concreto dell'esistenza, fisica e corporea, famigliare e sociale con tutte le relazioni e tensioni dialettiche che ciò implica. Maria è segno specifico di questo mistero. Ella testimonia che l'incarnazione non è una astrazione, bensì una realtà vissuta, che la Salvezza si presenta non tanto come lo scenario di un Dio disceso dal cielo, quanto come una ascesa di Dio all'interno delle realtà umane.
Maria non è per Iddio un semplice mezzo o strumento dell'incarnazione, una donna-oggetto che viene utilizzata come *genitrice*. Ella è una donna amata da Dio (Lc 1, 28), scelta, chiamata alla libertà dei figli di Dio, come partner dell'opera di salvezza.
Il senso dell'Annunciazione, secondo Lc 1, è che la nascita del Figlio di Dio costituisce fin dall'inizio un gesto d'amore, un incontro esistenziale di Dio con gli uomini, realizzato con la partecipazione umana.
Ella testimonia ancora che il mistero dell'incarnazione non è una questione puramente maschile, bensì si compie nella correlazione indispensabile di maschile e femminile. Maria inserisce Dio più precisamente tra i poveri, e nella coscienza stessa dei poveri, secondo la sua testimonianza nel *Magnificat* (Lc 1, 46-56). Non è di poca importanza che il vangelo le attribuisca il primo canto di liberazione del Nuovo Testamento.
Questa libertà, frutto dello Spirito, contribuisce a manifestare che Maria è il prototipo dell'accoglimento dello Spirito e dei suoi doni. Non soltanto la grazia e la vita teologale, ma i carismi, specialmente la profezia, che le vengono formalmente attribuiti da Luca (1, 46; cfr. 1, 67; At 1, 14 e 2, 4. 11).
Ma l'incarnazione implica pure il paradosso che questa donna concepisce senza concorso d'uomo un uomo il quale non sposerà che l'umanità. Si trova qui il duplice modello di una incompletezza aperta sulla pienezza di Dio e della Salvezza. Non si può evitare questo aspetto della povertà secondo il vangelo, che contesta le nostre disposizioni culturali odierne. Ciò che costituiva scandalo per i Giudei e follia per i pagani, è scandalo pure per la sapienza del mondo attuale che ha scoperto, a giusto titolo, i valori positivi della sessualità. *Qui potest capere capiat* (Mt 9, 12). Questa provocazione del Cristo mantiene oggi tutta la sua attualità.
b) Ma il mistero dell'incarnazione non è un semplice avvenimento del passato. È conosciuto nell'*oggi* del Cristo risorto. Questo *oggi* è ricapitolazione, perennità dei misteri del Salvatore. Ci è presente nella comunione dei Santi. È in questa comunione che noi oggi troviamo Maria.
Al termine del suo destino, come nell'incarnazione, ella è totalmente riferita al Cristo e allo Spirito, al Padre che li manda, alla chiesa che essi suscitano. Questa relazione è essenziale. Ma non bisogna intenderla nel senso di un rapporto restrittivo e negativo, di una dipendenza, di una passività, di una inesistenza, bensì come un *riferimento* vivo, libero e dinamico: quello di una comunicazione nella comunione. Poiché questa relazione multilaterale è segno dell'unità di Dio e degli uomini, di Dio Trinità, nel mistero ricapitolatore dell'Uomo-Dio, nato dalla Vergine Maria.

BIBLIOGRAFIA

R. LAURENTIN, *Maria nella storia della Salvezza*, Torino 1975²; ID., *Court Traité sur la Vierge Marie*, Paris 1967; ID., *La Vierge au Concile, Ibidem*: trad. it. *La Madonna del Vaticano II*, Sotto il Monte 1965.
Due riviste specializzate di livello scientifico: «Marianum» edita dall'Istituto Marianum di Roma, il miglior istituto teologico per lo studio della mariologia, il solo con caratteristiche di interdisciplinarietà; «Ephemerides mariologicae» Madrid.
In queste riviste e nei libri sopra citati si può trovare un'ampia bibliografia.

MARXISMO

GUSTAV WETTER

Introduzione. - I/ KARL MARX (1818-1883). - II/ F. ENGELS (1820-1895). - III/ IL MARXISMO DURANTE LA II INTERNAZIONALE: 1/ E. Bernstein. 2/ K. Kautsky. 3/ R. Luxemburg. 4/ G. Plechanov e gli inizi del marxismo russo. - IV/ V. I. LENIN (1870-1924). V/ IL MARXISMO-LENINISMO QUALE MARXISMO « CLASSICO » O « ORTODOSSO »: 1/ Il materialismo storico. 2/ Il materialismo dialettico. 3/ La teoria economica. 4/ La dottrina politica. - VI/ IL MARXISMO DURANTE LA III INTERNAZIONALE: 1/ Trotzkij. 2/ Stalin. - VII/ LA SOCIALDEMOCRAZIA TEDESCA E L'AUSTROMARXISMO. - VIII/ IL NEO-MARXISMO OCCIDENTALE E LA SCUOLA DI FRANCOFORTE: 1/ Lukács e Korsch. 2/ Gramsci. 3/ La scuola di Francoforte. 4/ Marcuse. 5/ E. Bloch e il marxismo utopico. 6/ R. Garaudy e il marxismo umanistico. 7/ L. Althusser e il marxismo antiumanistico. - IX/ LE CORRENTI RINNOVATRICI NEI PAESI DELL'EST EUROPEO: 1/ Nell'Unione Sovietica. 2/ In Polonia. 3/ In Cecoslovacchia. 4/ In Germania. 5/ In Ungheria. 6/ In Jugoslavia. - X/ IL MARXISMO CINESE DI MAO TSE-TUNG. - XI/ OSSERVAZIONI CONCLUSIVE.

Introduzione

Per «marxismo» s'intende da un lato un complesso di teorie filosofiche, sociali, economiche e politiche, elaborate originalmente da K. Marx e F. Engels e in seguito da numerosi altri autori, e dall'altro il movimento politico della classe operaia che si ispira a tali teorie. Nella considerazione della teoria marxista, sia in generale sia nei singoli elementi che la compongono, è indispensabile tener presente che il marxismo, nel corso della sua storia, ha trovato molteplici espressioni e anche notevoli modificazioni. Si è determinata così la situazione odierna che vede nell'interno del campo marxista una forte varietà di forme e di interpretazioni. La situazione è aggravata dal fatto che nello stesso sviluppo teoretico di Marx è presente una evoluzione. È nota la distinzione che spesso viene fatta tra Marx «giovane» e Marx «maturo» e la celebre controversia sulla questione del rapporto tra i due e del «vero» Marx. Per evitare malintesi e semplicismi nella discussione sul marxismo è dunque di somma importanza rendersi conto di questa varietà, situando ogni problema nel contesto storico suo proprio all'interno della genesi della teoria marxista. Solo così sarà possibile stabilire il peso specifico di un dato elemento, se esso sia un punto essenziale o periferico, una concezione comune a quasi tutte le correnti marxiste oppure la singolare opinione di qualche autore.

Per facilitare questo compito, nella seguente voce ci proponiamo da un lato di caratterizzare nel modo più breve possibile le principali forme della teoria marxista, seguendo il corso del suo sviluppo storico, e dall'altro di fornire una succinta esposizione sistematica di quelle articolazioni della teoria marxista che sono considerate come le forme più operanti nel mondo contemporaneo: l'antropologia del giovane Marx, che è presente in certe forme di neomarxismo ed esercita un grande fascino anche al di fuori dell'ambiente marxista, e il marxismo-leninismo classico, che costituisce la forma politicamente più importante del marxismo.

I/ KARL MARX (1818-1883)

1/ Il giovane Marx

Nato a Treviri nel 1818 da una famiglia ebraica, fu battezzato nella confessione protestante nel 1824 in seguito alla conversione del padre, avvocato, che passò al protestantesimo per evitare la discriminazione religiosa. Dopo la maturità, studiò giurisprudenza e filosofia prima a Bonn e poi a Berlino, ove partecipò alle attività del *Doktorclub*, un circolo di hegeliani di sinistra. Nel 1841 si laureò a Jena con la tesi *Sulla differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*. Tornato a Bonn, nel 1842 cominciò a collaborare alla «Gazzetta Renana», giornale di tendenza democratico-rivoluzionaria, di cui nell'ottobre divenne redattore capo. Già in tale attività cominciò ad avvertire il peso dei problemi socio-economici per la vita politica, osservando come le leggi difendono di solito gli interessi della classe dominante.

Soppresso nel 1843 il giornale, Marx decise di pubblicare, insieme con Arnold Ruge a Parigi, un periodico dal titolo «Annali franco-tedeschi». Prima di trasferirsi a Parigi si sposa con Jenny von Westphalen il 19 giugno 1843 e trascorre alcuni mesi nella casa della suocera a Kreuznach. Ivi compone lo studio *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in cui applica il principio base della critica feuerbachiana della religione alla critica della concezione hegeliana dello stato. Feuerbach aveva osservato che il vero soggetto della religione non è Dio ma l'uomo, dato che il concetto di Dio non è altro che l'insieme dei predicati dell'uomo, cioè una proiezione in cielo dei suoi

desideri e delle sue aspirazioni. Analogamente, secondo Marx, Hegel avrebbe fatto dell'idea dello stato il soggetto del diritto, trasformando i soggetti reali, cioè la società civile, la famiglia ecc., in momenti dell'idea. Già qui Marx giunge quindi al postulato della estinzione dello stato.

A Parigi, dove si era trasferito con la moglie nell'ottobre del 1843, esce verso la fine di febbraio del 1844 il primo e unico numero degli «Annali franco-tedeschi», con due articoli di Marx: *La questione ebraica* e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, molto importanti sia per la sua concezione della religione (è nel secondo che si trova la famosa espressione sulla religione «oppio del popolo»), sia per la sua teoria dell'alienazione politica (l'emancipazione politica, come quella religiosa è inefficace se non giunge all'emancipazione umana). Frattanto nello stretto contatto con i movimenti socialisti e operaistici, Marx comincia ad identificarsi con la causa del proletariato. Si immerge nella lettura delle opere di economisti inglesi (A. Smith, D. Ricardo, J. St. Mill, MacCulloch) e di altri autori, scrivendo delle annotazioni di carattere filosofico sul lavoro alienato, sul comunismo come superamento dell'alienazione, nonché uno studio sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Tali scritti, noti sotto il titolo di *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, furono pubblicati solo nel 1932, suscitando un'enorme impressione. È da allora che sorse la celebre disputa circa il rapporto tra il Marx giovane, filosofo e umanista — testimoniato da tali scritti — e il Marx maturo, politico ed economista. Sempre nel 1844, Marx incontrò F. Engels, venuto per breve tempo dall'Inghilterra a Parigi, iniziando con lui un'amicizia che durerà tutta la vita. Assieme scrivono *La Sacra Famiglia*, opera polemica contro Bruno Bauer ed altri alleati di ieri della Sinistra hegeliana, pubblicata nel 1845. Allo stesso periodo risale la formulazione delle «11 Tesi su Feuerbach», nelle quali Marx oppone al materialismo troppo «contemplativo» di Feuerbach il «nuovo materialismo», nel quale il rapporto del soggetto con l'oggettività sensibile viene concepito non già solo come intuizione, ma come «attività sensibile, prassi».

2/ L'antropologia del giovane Marx

Un breve accenno alla concezione antropologica del giovane Marx, testimoniata dalle opere finora citate, ci pare indispensabile sia per meglio capire l'evoluzione del suo pensiero, sia per comprendere le diverse correnti del neomarxismo attuale. Con i suoi coetanei della Sinistra hegeliana Marx condivideva un forte senso per il dissidio tra Idea e realtà. Nonostante la grande riconciliazione operata da Hegel nella sfera del pensiero, il mondo reale rimaneva quello che era, con tutte le sue ingiustizie e i suoi limiti. Inutile cercare il rimedio nello sviluppo dell'autocoscienza, come intendevano fare certi hegeliani di sinistra. Come per Feuerbach, così anche per Marx il vero soggetto della storia non è l'Idea, né l'autocoscienza, ma l'uomo reale, sensibile, essere insieme naturale e «generico». Mentre però in Feuerbach la realtà veniva considerata solo sotto la forma di oggetto, oggetto cioè dell'intuizione, Marx nel suo «nuovo materialismo» concepisce la realtà «soggettivamente», come oggetto creato dall'attività umana, sensibile, cioè dalla «prassi». Con ciò Marx dà diritto di cittadinanza nel suo «materialismo» a una concezione centrale dell'idealismo, quella della libera autodeterminazione, materializzandola quale autocreazione dell'uomo nel lavoro. Discutendo nei suoi *Manoscritti Parigini* il famoso passo della dialettica di servo e padrone, Marx attribuisce a grande lode di Hegel l'aver ben colto l'essenza del lavoro come processo di autogenerazione dell'uomo, e — di conseguenza — l'uomo come il risultato del suo proprio lavoro. Il limite di questa concezione, come è presente nel sistema hegeliano, Marx lo vede nel fatto che in essa il lavoro è un lavoro astrattamente spirituale, rinchiuso nella sfera della coscienza, e quindi non può avere come risultato quegli oggetti reali di cui abbisogna l'uomo per sostenere la sua vita; si tratta non di «cose», ma solo di «cosalità»; non è possibile così una vera «autogenerazione» reale attraverso il lavoro. Marx intende rimediare a questo difetto, sostituendo la coscienza quale sostrato del processo dialettico (nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel analizzava le varie forme della coscienza) con l'uomo reale, «oggettivo», parte della natura. Il lavoro è così per Marx un processo dialettico e precisamente un processo dialettico di autogenerazione. È un processo dialettico, in quanto si realizza attraverso un momento di oggettivazione (il lavoratore pone le sue forze vitali, la sua «vita» nell'oggetto) e di «disoggettivazione» (*Entgegenständlichung*), di riappropriazione (l'uomo abbisogna del prodotto del suo lavoro per il suo sostenimento, non trovando, a differenza dall'animale, tutto ciò di cui necessita già

pronto nella natura). Ed è un processo di autogenerazione, in quanto l'uomo (come essere generico, uomo sociale) creando il suo mezzo di vita crea la sua stessa esistenza.
L'essenza dell'uomo, quale risulta dai *Manoscritti Parigini*, potrebbe essere definita come essere generico naturale, autocreantesi attraverso il lavoro. Un anno dopo, nelle *Tesi su Feuerbach*, egli la definisce come «l'insieme dei rapporti sociali».
Nel mondo presente questa essenza dell'uomo non ha ancora raggiunto la sua piena realizzazione, vi è infatti un dissidio tra essenza ed esistenza, cioè alienazione. Analizzando le varie forme in cui si manifesta il fenomeno dell'alienazione, Marx ne vede la radice più profonda nella sfera dell'economia, nel lavoro alienato. Nella società borghese, fondata sulla proprietà privata dei mezzi di produzione e sulla divisione del lavoro, il prodotto del lavoro, in cui il lavoratore esteriorizza le sue forze vitali, diventa proprietà di un altro, trasformandosi così in una «forza autonoma» che sta di fronte a lui e gli si oppone (nel capitale) come una potenza ostile ed estranea. «Quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo,... tanto più povero diventa egli stesso». Questa alienazione del lavoratore dal *prodotto* del suo lavoro determina poi anche la sua alienazione dal suo *lavoro* stesso, dalla sua propria attività, che si manifesta nel fatto che il lavoratore sente il suo lavoro come peso, che egli si sente felice e presso di sé solo non lavorando, mentre durante il lavoro si sente fuori di sé. Essendo però il lavoro, nella sua essenza, nient'altro che autogenerazione dell'uomo, essendo alienato dal suo lavoro l'uomo è alienato da se stesso. Poiché poi l'uomo è un «essere generico», l'alienazione da sé e dal suo lavoro comporta necessariamente anche una alienazione sul piano sociale, l'alienazione dell'uomo dall'uomo: tutti i rapporti tra gli uomini cessano di essere rapporti personali e vengono reificati; riferendosi all'altro, l'uomo non si riferisce a lui come persona ma come mezzo per il raggiungimento di qualche scopo. Ulteriore conseguenza è l'alienazione sul piano politico, la scissione dell'uomo tra borghese, membro della società civile, e cittadino, membro dello stato. E finalmente, tutte queste forme di alienazione dell'uomo si riflettono ancora nell'alienazione sul piano della coscienza, di cui la religione è per Marx l'espressione paradigmatica, (ma non unica; anche la morale, l'arte, la scienza, il diritto ecc. vengono da Marx considerati come «ideologia»). I frutti dell'alienazione sul piano socio-politico, e cioè lo stato e la società presenti, «producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, proprio perché essi sono un *mondo capovolto*».
Nella situazione estremamente misera del proletariato, l'alienazione umana ha raggiunto l'estremo limite possibile: essa rappresenta la completa perdita, la totale negazione di ogni umanità, di modo che il prossimo passo della storia può essere solo la negazione di questa negazione, la riconquista completa dell'uomo. Questo passo sarà compiuto nella rivoluzione proletaria. Essa, togliendo di mezzo il fondamento della società borghese, la proprietà privata, toglierà con ciò stesso di mezzo la radice più profonda di ogni alienazione dell'uomo e condurrà alla sua perfetta autorealizzazione nel comunismo. Dato che l'autocreazione dell'uomo si compie nel lavoro e il lavoro, oltre a un rapporto verso gli altri uomini comporta anche un rapporto dialettico tra uomo e natura (nella terminologia di Marx: «naturalismo dell'uomo» e «umanismo della natura»), nel comunismo sarà raggiunto non solo il superamento di ogni antagonismo sociale, ma perfino la perfetta umanizzazione della natura: «Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la *vera* risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza... È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione» (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1970, p. 111).

3/ Marx storico ed economista

Su istanza del governo prussiano, Marx venne espulso dalla Francia e si trasferì a Bruxelles nel febbraio del 1845. Qui, insieme con Engels, scrive, negli ultimi mesi del 1845, una nuova importante opera: *L'ideologia tedesca*. Criticando gli hegeliani di sinistra, soprattutto Feuerbach e Stirner, essi intendono anche «fare i conti» con la loro anteriore coscienza filosofica. L'opera segna così un punto di arrivo e contiene già tutte le tesi fondamentali del *materialismo storico*, in una inquadratura filosofica assai differente rispetto a quella dei *Manoscritti Parigini*, redatti l'anno prima. L'opera sarà pubblicata postuma solo nel 1932, non avendo Marx ed Engels trovato al momento un

editore. Del periodo di Bruxelles ricordiamo inoltre *La miseria della filosofia*, scritta in polemica contro l'opera di Prudhon dal sottotitolo *La filosofia della miseria*, e il *Manifesto del partito comunista*, steso in collaborazione con Engels per incarico del secondo congresso della Lega dei comunisti.

Scoppiati i moti rivoluzionari del 1848, Marx torna in Germania e assume a Colonia la redazione della «Nuova Gazzetta Renana». Nel maggio del 1849 viene nuovamente espulso e si reca prima a Parigi e poi a Londra (agosto 1849), ove rimarrà per tutto il resto della sua vita. Fra i primi scritti di questo periodo, ricordiamo *Le lotte di classe in Francia 1848-1850*, e *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, importante, quest'ultimo, per la dottrina di Marx sullo Stato.

Nel 1850 Marx riprese inoltre i suoi studi economici, intendendo pubblicare un'opera, in tre volumi, sull'*Economia*. Dopo varie interruzioni fra il 1853 e il 1857, dovute a difficoltà finanziarie, redasse nei mesi di agosto-settembre 1857 la *Introduzione generale alla critica dell'economia politica*, e poi, dall'ottobre 1857 al marzo del 1858, riempì sette grossi quaderni di preliminari, redatti in modo non definitivo, che saranno pubblicati per la prima volta a Mosca solo nel 1939/41, col titolo di *Lineamenti fondamentali (Grundrisse) della critica dell'economia politica*. Ripreso il lavoro dopo una malattia, il primo di tali quaderni sarà preparato da Marx per la stampa e uscirà nel 1859 col titolo *Per la critica dell'economia politica*. Anche questi scritti sono di primissima importanza. Nei *Lineamenti fondamentali* colpisce anzitutto la consonanza con i *Manoscritti del 1844*: ritornano certe categorie filosofiche di ispirazione hegeliana, come alienazione, reificazione, natura generica dell'uomo ed altri. Nell'opera *Per la critica dell'economia politica*, famosissima è la *Prefazione*, che contiene quella che comunemente è considerata come la formulazione «classica» del materialismo storico.

Ripresi gli studi economici, dopo interruzioni varie, nel 1861, Marx raccolse molto materiale, che sarà in parte pubblicato nel 1905-1910 da Kautsky col titolo di *Teorie del plusvalore*. Dei sei volumi progettati per la sua *Economia*, il *Capitale* doveva essere solo il primo. Dato il gran materiale raccolto, Marx si decise a trasformare le tre parti programmate del volume in tre rispettivi libri, cui doveva seguire, come quarto, le *Teorie sul plusvalore*. Finalmente, nell'aprile del 1867, egli si reca ad Amburgo per consegnare personalmente all'editore Meissner il manoscritto del primo libro del *Capitale* che uscirà poi in settembre. Una seconda edizione esce nel 1872 con un importante *Poscritto* nel quale Marx precisa il suo rapporto con la dialettica hegeliana.

In tutto questo periodo Marx prese inoltre parte molto attiva alla vita del nascente movimento operaio. Quando nel 1864 fu fondata l'*Associazione internazionale degli operai*, detta poi *Prima Internazionale*, egli ne stese l'*Indirizzo inaugurale* e gli *Statuti*, provvedendo anche in seguito a stilarne importanti documenti. Se pur è sbagliato considerare la Prima Internazionale come un'organizzazione marxista, date le diverse correnti rivoluzionarie che vi convergevano, è certo però che Marx ne fu il personaggio più importante.

Altrettanto importante il suo ruolo di ispiratore del movimento operaio in Germania, ove nel 1863 fu fondato il primo partito operaio, l'*Allgemeiner Deutscher Arbeiter-Verein*, con Ferdinando Lassalle come presidente, e ove nel 1869 Wilhelm Liebknecht e August Bebel fondarono un secondo partito operaio opposto a quello di Lassalle e con un programma di ispirazione marxista. Nel 1875 i due partiti, in un congresso comune tenuto a Gotha, si riunirono, accettando un programma di compromesso che susciterà le critiche di Marx (*Critica al programma di Gotha*). Tali critiche, pubblicate postume da Engels nel 1891, sono importanti per conoscere il suo pensiero su questioni come la dittatura del proletariato, le due fasi della società comunista, lo Stato, la produzione e distribuzione dei beni prodotti nel socialismo e simili. Marx morì a Londra il 14 marzo 1883.

II/ F. ENGELS (1820-1895)

Dopo la morte di Marx la figura più importante del movimento operaio internazionale fu senza dubbio quella di Engels. Il suo maggior contributo, nel campo della teoria, fu la trasformazione della filosofia marxista. Negli ultimi dieci anni della vita di K. Marx, F. Engels aveva intrapreso profondi studi nel campo delle scienze, con l'intento di dimostrare che la stessa legge dialettica di sviluppo, che secondo il materialismo storico domina l'evoluzione della società nella storia, vale anche per la natura.

Questo trasferimento della dialettica alla natura implicava però una radicale trasformazione della dialettica stessa nel senso di una ulteriore

despiritualizzazione: la dialettica vale per la natura anche senza alcun intervento dello spirito o dello stesso uomo. Essa è definita come «la scienza delle leggi generali del movimento e dello sviluppo della natura, della società umana e del pensiero». Le fonti principali per la filosofia di Engels sono l'*Anti-Dühring* e *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, del 1888; inoltre una raccolta di appunti sulle scienze naturali, risalenti agli anni 1875-1883 e pubblicati postumi nel 1925 col titolo di *Dialettica della natura*. Morto Marx, Engels si occupò principalmente della pubblicazione del secondo e del terzo libro del *Capitale* (1885-1894). Per la teoria del materialismo storico sono importanti alcune lettere scritte da Engels negli anni 1890, nelle quali egli precisò che il fattore economico dev'essere considerato come fattore decisivo solo in ultima analisi e non come il determinante unico per l'evoluzione della società.

III/ IL MARXISMO DURANTE LA II INTERNAZIONALE

Già durante la vita di Marx ed Engels le loro teorie iniziarono a diffondersi nel movimento operaio di diversi paesi. L'opera di Engels, particolarmente l'*Anti-Dühring*, contribuì in modo decisivo al sorgere di un «marxismo» nel senso di un complesso organico di dottrine filosofiche, economiche e politiche. D'altro lato gli scritti dello stesso Engels e quelli di Kautsky, nonché la mentalità darwinista e positivista del tempo, fecero prevalere una lettura di Marx in chiave evoluzionistica, anche per il fatto che non si conoscevano alcuni importanti scritti filosofici del giovane Marx. Di pari passo con la diffusione del marxismo sorsero anche le prime divisioni e diversificazioni interne, di cui la principale fu quella fra una corrente «ortodossa», rivoluzionaria, e varie forme di riformismo e revisionismo, preoccupate di ottenere, nei limiti del possibile, reali miglioramenti immediati per gli operai. Sul piano teoretico, alla diffusione del marxismo contribuirono in Francia soprattutto il genero di Marx, P. Lafargue, e in Italia A. Labriola. Ma fu soprattutto in Germania e in Russia che la teoria marxista vide importanti sviluppi.

In Germania si era formato, nel 1875, il partito Social-democratico della Germania. Il suo programma rivoluzionario, come pure il grande successo ottenuto nelle elezioni, indussero il cancelliere Bismarck a fare approvare una legge eccezionale che proibiva le organizzazioni e pubblicazioni del partito autorizzando solo il lavoro della frazione socialdemocratica nel parlamento. Questa situazione — durata fino al 1890 — lasciò una profonda traccia nella vita del partito, portando ad una strana contraddizione: da un lato il partito era costretto a usare un linguaggio rivoluzionario, per soddisfare la sua base esasperata dal fatto di essere fuori legge; dall'altro esso non poteva che svolgere, in pratica, la sola attività legale concessagli, di tipo riformistico, ottenendo in parlamento notevoli successi per il miglioramento della situazione materiale degli operai. Verso la fine del secolo XIX, questa contraddizione fra linguaggio rivoluzionario e pratica riformistica condusse alla grande controversia attorno al revisionismo.

1/ E. Bernstein

Negli anni 1896-1898, Eduard Bernstein, che allora dirigeva in esilio da Londra l'organo del partito, «Der Sozialdemokrat», pubblicò sulla rivista «Neue Zeit» una serie di articoli raccolti in volume nel 1899 col titolo *I presupposti del socialismo e il compito della socialdemocrazia*. In essi egli invitava il partito a superare la contraddizione di cui sopra, adeguando la teoria alla pratica, senza rinunciare completamente all'«obiettivo finale» della trasformazione socialista; tutto l'impegno pratico avrebbe dovuto essere rivolto alla lotta per i miglioramenti reali immediati della classe operaia. In questo senso egli formulava la proposizione che gli fu veementissimamente contestata nel partito: «Questo obiettivo [cioè l'obiettivo "finale"] qualunque esso sia, per me non è nulla, mentre il movimento è tutto». Egli negava inoltre la teoria dell'impoverimento, propria di Marx, dimostrando con statistiche l'aumento del numero di famiglie con un reddito medio; muoveva critiche perfino contro il materialismo storico, accentuando il ruolo dei fattori non-economici; negava al socialismo la qualifica di «scientifico», in quanto esso non sarebbe un qualcosa che sarebbe avvenuto con ineluttabile necessità, bensì una cosa sommamente desiderabile, cui va attribuita piuttosto la categoria morale del «dover-essere». Perciò, nell'ambito della filosofia, egli dava fondamentale importanza all'etica ed era avversario della dialettica, facendo sua la parola d'ordine dei neokantiani: «ritorniamo a Kant!».

Con tutte queste tesi Bernstein scatenò nel

partito socialdemocratico tedesco la violenta reazione degli «ortodossi», tanto che la questione «bernsteiniana» occuperà in seguito ancora alcuni congressi del partito.

2/ K. Kautsky

Il leader dell'«ortodossia» era K. Kautsky, fondatore e redattore dell'organo teoretico del partito «Neue Zeit». Contro Bernstein egli insisteva sul fatto che il partito dev'essere un partito «rivoluzionario», anche se (probabilmente per non provocare nuove reazioni da parte del governo contro il partito) egli lasciava nel vago il senso di tale caratteristica. In genere egli assume, al tempo della controversia bernsteiniana, posizioni più di sinistra; quando però più tardi si formò un'ala di sinistra, egli avrà posizioni più di destra. Nella concezione materialistica della storia Kautsky accentuò fortemente l'elemento evoluzionistico, non dissociando l'evoluzione sociale da quella biologica; gli fu quindi rivolto il rimprovero di «socialdarwinismo». Questo biologismo si fa sentire anche nella sua trattazione dell'etica, dato che egli vede nella legge morale null'altro che un istinto sociale.

3/ R. Luxemburg

Nell'ala sinistra la figura più importante, dal punto di vista della teoria, fu R. Luxemburg (1870 [1871?]-1919). Di origine polacca, nel 1898 si era trasferita a Berlino, dove si era associata al Partito Socialdemocratico Tedesco. Durante la prima guerra mondiale fu strenua oppositrice alla guerra e rimase in carcere quasi per tutta la durata di essa. Dopo la guerra partecipò alla fondazione del Partito Comunista della Germania, il quale assunse come programma il suo scritto *Cosa vuole la Lega di Spartaco?* Nella sua concezione della rivoluzione la Luxemburg assegnava il primato all'azione spontanea delle masse e non al partito. Nella concezione leniniana del partito come avanguardia della classe operaia essa vedeva del blanquismo. Da ricordare la correzione che essa apportò alla teoria marxiana dell'accumulazione: l'espansione della produzione capitalistica è possibile, secondo la Luxemburg, solo grazie alla presenza di aree di produzione non-capitalistica nel mondo; il crollo del sistema capitalistico avverrà necessariamente solo quando questo avrà invaso tutto il mondo. A causa di certe critiche rivolte alla rivoluzione d'ottobre in Russia (mancanza della libertà di espressione, distribuzione delle terre ai contadini), la Luxemburg è oggi venerata in certi ambienti di sinistra come l'iniziatrice di un comunismo veramente democratico.

4/ G. Plechanov e gli inizi del marxismo russo

All'inizio degli anni '80 un gruppo di fuoriusciti russi (G. Plechanov, ed altri) fondarono la prima organizzazione marxista russa, il gruppo «Emancipazione del lavoro», che per mezzo della creazione di una letteratura marxista in lingua russa cercò di favorire lo sviluppo del marxismo nella Russia stessa. I primi circoli marxisti in Russia nascevano negli anni '80. Il primo tentativo di fondare un partito socialdemocratico russo su scala nazionale si fece al congresso di Minsk nel 1898; però, dato che la maggior parte dei delegati fu arrestata poco dopo, una effettiva fondazione del partito avvenne solo al secondo congresso, tenutosi nel 1903 a Londra. Già in questo congresso avvenne la scissione fra una frazione menscevica, che concepiva il partito secondo il modello dei partiti occidentali, come partito di massa, e una frazione bolscevica, con a capo Lenin, che voleva un partito composto solo da una élite di rivoluzionari di professione, sottoposti a una disciplina ferrea. Solo dopo la prima rivoluzione russa del 1905-1907 il partito socialdemocratico potè svolgere attività legale in Russia e partecipare nella *Duma* (Parlamento). Nel campo della teoria il marxismo entrò nella vita culturale della Russia con la lotta ideologica contro il populismo. I protagonisti, da parte marxista, erano G. Plechanov, P. Struve e Lenin. Contro la tesi populista che la Russia, in base all'organizzazione comunitaria della campagna (*obščina*) avrebbe potuto passare al socialismo senza un periodo previo di capitalismo, i marxisti difendevano la validità della teoria marxista anche per la Russia, sostenendo che anche in Russia il capitalismo era ormai un dato di fatto. Nell'ambito della filosofia, alla fine del Novecento si formava poi una corrente che abbandonava il materialismo dialettico e passava — talora attraverso il criticismo — a posizioni idealistiche o ad uno spiritualismo religioso, abbandonando completamente il marxismo (N. Berdjaev, P. Struve, S. Bulgakov, S. Frank...). Più tardi alcuni marxisti russi sostituiranno al materialismo dialettico l'empiriocriticismo (A. Bogdanov, N. Valentinov, ed altri).

IV/ V. I. LENIN (1870-1924)

Vladimir Iljič Lenin (pseudonimo per Uljànov) nacque a Simbirsk il 22 (secondo il calendario Giuliano allora in uso in Russia: il 10) aprile 1870. Nel 1891 completò brillantemente gli studi di legge, pur senza mai esercitare la professione di avvocato. Nel 1895 creò a Pietroburgo, insieme con Martov, futuro leader dei menscevici, la prima organizzazione marxista di carattere politico, la «Lega di lotta per la emancipazione del lavoro». Poco dopo i due rivoluzionari furono arrestati e esiliati in Siberia, ove Lenin scrisse la sua prima opera importante, *L'evoluzione del capitalismo in Russia*, rivolta contro il populismo. Tornato nel gennaio 1900 dalla Siberia, emigrò in Occidente. Per preparare teoricamente la fondazione effettiva del partito ed elaborarne il programma, fondò il giornale *Iskra* e stese l'importante opera *Che fare?*, nella quale sviluppò il suo concetto del partito come avanguardia della classe operaia. Al II Congresso (1903), pur non riuscendo ancora a imporre il suo progetto, dopo l'abbandono del congresso da parte dei deputati ebrei egli ottenne negli altri punti la maggioranza, — da ciò il nome di bolscevici (da *bol'še* = «più») —; più tardi riuscirà a far accettare dal partito anche la sua formula organizzativa.

Scoppiata la rivoluzione del 1905, Lenin tornò in Russia; né lui né i bolscevici vi giuocarono però un ruolo determinante. Poco prima egli aveva elaborato la tattica da seguire in un'altra opera, importante per la sua dottrina sulla rivoluzione: *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* (1905). Alla tattica dei menscevici, che volevano l'alleanza del proletariato con la borghesia, Lenin opponeva la tattica tendente all'alleanza con i contadini, con l'appoggio dei quali il proletariato avrebbe dovuto cercare di ottenere un ruolo di guida per trasformare la rivoluzione democratico-borghese in rivoluzione socialista. Fallita la rivoluzione, nel dicembre 1907 Lenin dovette di nuovo emigrare e si stabilì prima nella Svizzera, e poi, dopo un anno, a Parigi. In Svizzera scrisse il libro *Materialismo e empiriocriticismo* (1909) per difendere il materialismo dialettico come base filosofica del marxismo contro i vari tentativi di sostituirlo con l'empiriocriticismo. Costretto dai nuovi sviluppi delle scienze (scoperta delle particelle infraatomiche) a chiarire, dal punto di vista del materialismo dialettico, il concetto di materia, egli la definì nel senso di realtà oggettiva, che ci è data attraverso le nostre sensazioni ed esiste indipendentemente da esse, pur aggiungendo che non vi è «e non vi può essere» realtà che non esista nello spazio e nel tempo.

Per poter dirigere più da vicino l'attività del partito in Russia egli si trasferì nel giugno 1912 a Cracovia. Scoppiata la guerra egli tornò in Svizzera, prima a Berna e poi dal febbraio 1916 a Zurigo. In questi anni partecipò alle due conferenze, organizzate a Zimmerwald (1915) e Kienthal (1916) da socialisti avversari della guerra, propagando l'idea di trasformare la guerra imperialista in guerra civile, dichiarando il crollo della Seconda Internazionale e richiedendo la fondazione di una nuova Internazionale. In questi anni di guerra, Lenin si dedicò anche a intensi studi filosofici, leggendo Hegel ed altri filosofi. Gli appunti che prendeva durante questi studi furono pubblicati postumi sotto il titolo di *Quaderni filosofici* (1926). Essi costituiscono un'altra fonte importante per la conoscenza del pensiero filosofico di Lenin, soprattutto circa il rapporto diretto che egli ha con Hegel senza la mediazione dell'hegelismo del giovane Marx. In questi anni Lenin si occupò anche intensamente, in diversi scritti, dell'analisi del capitalismo nell'epoca dell'imperialismo, volendo dimostrare che per la rivoluzione socialista non è condizione indispensabile un altissimo livello di sviluppo industriale. L'ineguaglianza dello sviluppo economico e politico dei diversi paesi capitalisti nell'epoca dell'imperialismo rende possibile che il proletariato in lotta ottenga il potere prima in un paese meno sviluppato per poi estendere in seguito l'area socialista in altri paesi. L'opera più importante, in questo contesto, è *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo* (1916) nella quale Lenin sviluppa (influenzato da J. A. Hobson e R. Hilferding) la sua teoria dell'imperialismo e cerca di dimostrare, come indica già nel titolo, che nell'epoca dell'imperialismo il capitalismo è già maturo per essere sostituito dal socialismo.

Dopo la rivoluzione del febbraio (marzo) 1917, Lenin poté tornare in Russia, ove cominciò una intensa attività di persuasione tra i membri del partito a favore delle sue tesi radicali. Fallita una insurrezione organizzata dai bolscevici nel mese di luglio, Lenin fuggì in Finlandia, ove scrisse l'opera *Stato e rivoluzione*, fondamentale per la sua teoria sullo Stato e la dittatura del proletariato.

Dopo la Rivoluzione d'ottobre, Lenin, nonostante l'intensissima attività nella direzione del

nuovo stato proletario, svolse anche un'imponente attività teoretica. Le opere scritte dopo la rivoluzione riempiono 11 volumi dell'ultima edizione delle sue *Opere Complete*, cui vanno aggiunti sei volumi di lettere (in tutto 17 su volumi 55). Si tratta soprattutto di numerosi discorsi e di vari scritti d'occasione, riguardanti diversissimi problemi particolari. Per assicurare il potere nelle sue mani, nel gennaio 1918 sciolse con la forza la Costituente (alla cui elezione i bolscevici avevano ottenuto solo il 25% dei voti). Dall'estate 1918 fino alla fine del 1920 dovette sostenere una guerra civile su vari fronti e una guerra contro l'invasione di potenze straniere. La vita economica in quel periodo stava sotto il segno del «comunismo di guerra», che consisteva in una estrema centralizzazione della direzione sia della produzione sia della distribuzione. Una grave carestia, che semina il malcontento fra gli operai, e l'insurrezione dei marinai di Kronstadt spinsero Lenin a introdurre la Nuova Politica Economica (NEP), in cui si fanno larghe concessioni all'economia privata. Tutte queste difficoltà, come pure il nascente burocratismo all'interno del partito, provocarono nel partito una crisi interna. Essa trovò la sua espressione più visibile nella «opposizione operaia», una corrente che tra l'altro s'opponeva alla crescente dipendenza dei sovietici e dei sindacati dal Comitato Centrale del partito. Al X Congresso del partito (1921) Lenin fece condannare questa corrente come «deviazione sindacalista e anarchista» e fece proibire ogni tentativo di formare frazioni all'interno del partito. Il monolitismo del partito, sancito in questo Congresso, insieme alla sua irresistibile burocratizzazione, che Lenin cercò invano di arrestare, crearono le premesse per l'ascesa di Stalin ad un potere illimitato. Già gravemente ammalato dall'inizio dell'anno 1922, Lenin morì il 21 gennaio 1924.

V/ IL MARXISMO-LENINISMO QUALE MARXISMO «CLASSICO» O «ORTODOSSO»

Con l'apporto teoretico di Lenin ottenne la sua configurazione quella versione del marxismo che, come «marxismo-leninismo», spesso viene chiamato marxismo «ortodosso» o anche «classico»; esso costituisce la concezione del mondo e la dottrina politica che regge tutta la vita dei paesi a regime comunista e che senza dubbio rappresenta la forma politicamente più importante del marxismo nel mondo contemporaneo.

Il complesso teorico del marxismo-leninismo s'articola in tre parti principali: filosofia (che comprende sia il materialismo storico che quello dialettico), economia politica e teorie politiche. Questa tripartizione è da considerarsi come classica, avendo già Lenin osservato che il marxismo è il successore della filosofia tedesca, dell'economia politica inglese e del socialismo francese. Nelle esposizioni sovietiche del marxismo-leninismo in primo luogo è sempre trattato il materialismo dialettico, in quanto teoria generale della realtà, e in secondo luogo il materialismo storico, considerato come l'applicazione delle leggi del materialismo dialettico a quel campo particolare della realtà che è la società. Secondo l'ordine cronologico della genesi del sistema, che preferiamo seguire qui, in primo luogo dev'essere considerato il materialismo storico, elaborato da Marx, in collaborazione con Engels, e presente in sostanza già nell'*Ideologia tedesca* (1846), passando da questi al materialismo dialettico, elaborato piuttosto da Engels negli anni settanta dell'Ottocento.

1/ Il materialismo storico

La formulazione, considerata comunemente come «classica», del materialismo storico Marx la diede nella *Prefazione* all'opera *Per la critica dell'economia politica* (1859). L'idea fondamentale che «il modo di produzione della vita materiale condiziona... il processo sociale, politico e spirituale della vita» era in sostanza già presente nella teoria dell'alienazione, dove l'alienazione nella sfera economica, il «lavoro alienato», appariva come la radice delle altre forme di alienazione, sia di quella sul piano sociale e politico sia di quella sul piano della coscienza. Ora Marx parla di «modo di produzione», considerandolo determinato da un lato dal livello di sviluppo delle «forze produttive materiali» della società (strumenti di lavoro, mezzi di produzione, ma anche gli uomini, in quanto producenti, vengono riferiti a questa categoria), e dall'altra dai «rapporti di produzione» (soprattutto i rapporti di proprietà dai quali dipendono i rapporti di classe), che devono sempre trovarsi in corrispondenza al grado di sviluppo delle forze produttive.

Per esprimere la dipendenza della vita politica e spirituale della società dalla sua «vita materiale», dalla produzione, Marx introduce i ter-

mini di «base» e «sovrastruttura»; ove per «base» egli intende i rapporti sociali di produzione. Nella sovrastruttura egli distingue un duplice piano: la sovrastruttura politica (stato, istituzioni politiche, diritto, teorie sociopolitiche), che si trova in legame più diretto con la base, e la sovrastruttura ideologica, alla quale devono essere riferite le varie «forme della coscienza sociale» (morale, arte, filosofia, religione...) che si trovano in un rapporto di dipendenza più mediata con la base. In virtù di questa dipendenza, nelle sovrastrutture trovano la loro espressione e si riflettono le situazioni socio-economiche. Di conseguenza, nelle società divise in classi antagonistiche, le sovrastrutture assumono un carattere di classe, riflettono gli interessi di classe. Così, ad esempio, per Marx il diritto non sarebbe altro che la volontà della classe dominante elevata a legge per tutti.

La corrispondenza che dovrebbe esistere tra i rapporti sociali di produzione e lo stadio di sviluppo delle forze produttive non è sempre verificata. Dato che le forze produttive si trovano in un continuo processo di perfezionamento e di crescita (si pensi per es. alle nuove scoperte nell'ambito delle scienze e della tecnologia), mentre la struttura sociale può rimanere per un certo periodo di tempo la stessa, nasce una contraddizione, che si accentua sempre più, tra forze produttive e rapporti sociali di produzione. «È allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale» che conduce ad un adeguamento dei rapporti sociali con le esigenze produttive fino a quando, a causa del continuo sviluppo delle forze produttive, si determinerà una nuova contraddizione. Ci troviamo così di fronte ad un ritmo dialettico che di per sé dovrebbe continuare *in indefinitum*. Senonché nel pensiero di Marx era rimasta come un punto fermo l'idea, sorta nel contesto della teoria dell'alienazione, del comunismo come stato definitivo, conclusivo di una dialettica storica a un solo passo triadico. Applicando la nuova formula di dialettica storica alla storia dell'umanità, Marx elenca le seguenti «formazioni sociali», o modi di produzione con le corrispondenti forme di sovrastruttura: asiatica, antica, feudale e borghese. Con quest'ultima si chiude la «preistoria» della società umana. Nell'odierna sistematica sovietica si propone uno schema a cinque membri: la società primitiva, quella schiavista dell'antichità, il feudalesimo, il capitalismo e, come ultima formazione che si realizza in due passi, socialismo e comunismo.

Contro interpretazioni troppo meccanicistiche del rapporto tra base e sovrastruttura Engels, in alcune lettere degli anni novanta, mise in chiaro che il fattore economico è solo quello che è determinante «in ultima analisi» nell'evoluzione della società, ma non è l'unico. Vi è piuttosto una interazione di una molteplicità di fattori — politici, giuridici, etici, religiosi... — sempre però «sulla base della necessità economica, che *in ultima istanza* s'impone sempre» (*Lettera a Starkenburg*, in: MARX-ENGELS, *Opere scelte*, Roma 1969, p. 1252). L'insistenza sul ruolo attivo, se pur secondario, delle sovrastrutture sarà particolarmente caratteristico sia in Lenin sia per l'ideologia sovietica.

Una modificazione assai importante nella teoria sovietica delle sovrastrutture fu introdotta, a quanto ci consta per la prima volta, con la pubblicazione del manuale *Fondamenti di filosofia marxista* (Mosca 1958), manuale di carattere altamente ufficiale che può essere considerato come il risultato della «destalinizzazione» in filosofia. In esso si ha il riconoscimento che nelle sovrastrutture delle stesse società classiste del passato riflettenti gli interessi di classe «esisteva anche un contenuto universalmente umano» (*Fondamenti della filosofia marxista*, vol. 2, Milano 1966, p. 290). Tali contenuti di carattere universale umano sono, in particolare, riconosciuti nell'ambito della filosofia, dell'arte e della morale. Dell'ideologia socialista del proletariato poi, come anche della morale proletaria, è affermato che il loro contenuto classista è allo stesso tempo «per essenza sua *universalmente umano*» (*o.c.*, pp. 275, 290).

2/ Il materialismo dialettico

Circa trenta anni dopo la prima elaborazione del materialismo storico, Engels si mise a dimostrare che le stesse leggi che il materialismo storico aveva stabilito per l'evoluzione storica della società determinano anche l'evoluzione della natura. Con questa sua «dialettica della natura» ebbe origine quello che oggi si chiama «materialismo dialettico» in senso stretto. Come il materialismo storico considera la «vita materiale» della società come fondamento della sua «vita spirituale», così il materialismo dialettico vede nella materia (intesa nel senso delle scienze) il fondamento dello spirito che da essa trae origine. E come per il materialismo storico l'evoluzione della storia segue un ritmo dialettico con la formazione di contraddizioni e il loro superamento, così Engels cre-

de che anche la natura debba essere concepita non come un complesso di realtà stabili bensì come un complesso di processi, come una evoluzione che ha la sua fonte in una lotta di opposti. Più in particolare Engels formulò le tre leggi della «dialettica materialistica»: la legge del passaggio della quantità in qualità, la legge della mutua compenetrazione degli opposti (nell'odierna terminologia: la legge dell'unità e lotta degli opposti), la legge della negazione della negazione. Con questo trasferimento della dialettica alla natura la filosofia marxista subì una profonda trasformazione: da teoria critica della società divenne una specie di ontologia, dato che considera le leggi dialettiche come valevoli per tutto l'ambito della realtà, comprendente la natura, la società e il pensiero; anzi, essa assunse il carattere di una metafisica, in quanto, almeno come sono interpretate nell'odierna filosofia sovietica, tali leggi valgono non solo per l'esperienza finora fatta, ma anche per l'esperienza futura e costituiscono il fondamento per una «previsione scientifica» della storia. L'apporto di Lenin all'ulteriore elaborazione del materialismo dialettico sta — come abbiamo visto sopra — nell'approfondimento del concetto di materia e anche, per mezzo di un riallacciamento diretto ad Hegel, di quello della dialettica.

3/ La teoria economica

Nella sua parte negativa la teoria economica dell'attuale marxismo ortodosso riprende la critica del capitalismo fatta da Marx nel *Capitale*.

Aggiunge poi la teoria di Lenin sul capitalismo monopolistico (imperialismo), arricchita di una trattazione sul capitalismo monopolistico di stato che si è formato soprattutto dopo la seconda guerra mondiale e nel quale il capitalismo monopolistico raggiunge quello stadio di sviluppo che precede immediatamente il socialismo.

Nella sua parte positiva la teoria sovietica dell'economia politica tratta delle caratteristiche fondamentali dell'economia socialista: la proprietà sociale dei mezzi di produzione, il carattere del lavoro, la pianificazione dell'economia, la produzione di merci e la funzione del danaro, il principio di distribuzione dei prodotti a seconda del lavoro prestato e lo stimolo dell'interesse privato, il passaggio del socialismo al comunismo e simili. Lo spazio concesso a questa voce e le sue finalità non permettono di entrare nei dettagli.

4/ La dottrina politica

a)

Fondamento di tutte le dottrine politiche del marxismo è la concezione marxiana della «*missione storico-mondiale*» *del proletariato*, che non può emanciparsi senza abolire la proprietà privata dei mezzi di produzione, il che condurrà al superamento della divisione della società in classi e all'instaurazione della società socialista. Originariamente Marx aveva visto il fondamento di questa missione nel fatto che «nel proletariato pienamente sviluppato è fatta astrazione da ogni umanità, perfino della *parvenza* di umanità», per cui il proletariato costituisce «la *completa perdita* dell'uomo» e non può quindi conquistare nuovamente se stesso se non riacquistando completamente l'uomo (*Opere scelte, cit.*, pp. 166, 170). L'odierna ideologia sovietica fonda questa missione della classe operaia piuttosto su certe sue qualità positive: oltre a essere la classe più sfruttata, essa è la più numerosa, la classe dell'avvenire, la classe più capace di organizzarsi, di appropriarsi l'ideologia progressista del marxismo-leninismo ecc.

b)

La missione emancipatrice dell'intera società umana è compiuta dalla classe operaia attraverso *la lotta di classe*, che assume una triplice forma: la lotta economica (scioperi per rivendicazioni di carattere economico), la lotta politica (indirizzata non contro i singoli capitalisti, ma contro la classe capitalista come tale per mezzo della stampa, dello sciopero politico, dell'attività nel parlamento ecc.), e finalmente la lotta teoretica (assimilazione da parte della classe operaia dell'ideologia marxista, la sua propaganda, la lotta ideologica contro la borghesia...).

c)

Strumento principale della classe operaia nella sua lotta è *il partito*. Marx ed Engels intendevano il partito proletario non come una élite, bensì semplicemente come la classe operaia organizzata politicamente, rifiutando ogni rigida organizzazione e la «superstizione dell'autorità» (*Autoritätsaberglauben*). Fu Lenin a concepire il partito come una *élite* di rivoluzionari di professione, dandogli il carattere di un «organo autorevole di potere» con «una disciplina ferrea, confinante con la disciplina militare» (*Opere*, vol. 31, p. 199). L'organizzazione del partito si basa sul principio del «centrali-

smo democratico», che da una parte comporta l'eleggibilità degli organi del partito dal basso in alto, dall'altra però richiede agli organi inferiori assoluta subordinazione a quelli superiori sul piano dell'esecuzione; le risoluzioni prese a maggioranza sono obbligatorie anche per la minoranza. Ogni formazione di frazioni all'interno del partito è assolutamente vietata sin dal X Congresso del PCUS (1921). Il centralismo democratico fu imposto anche a tutti i partiti comunisti membri dell'Internazionale Comunista.

d)

Questa «militarizzazione» del partito rese possibile e naturale anche l'elaborazione di una *strategia* e di una *tattica*, teoria nella quale il problema delle *alleanze* con altri gruppi sociali e con altre forze politiche occupa un posto centrale. Dato che la classe operaia non costituisce la maggioranza della popolazione, tali alleanze sono necessarie e legittime, a condizione però che la classe operaia e il partito comunista si assicurino il ruolo di guida. Nelle condizioni della Russia Lenin vedeva l'alleato naturale della classe operaia nei contadini.

e)

Punto culminante della forma politica di lotta di classe del proletariato è la *rivoluzione*. Anche in questo punto c'è una netta opposizione tra Marx ed Engels da una parte e Lenin dall'altra. Mentre Marx ed Engels richiedevano come condizione necessaria per la rivoluzione socialista un altissimo livello di sviluppo delle forze produttive, «perché senza di esso si generalizzerebbe soltanto la *miseria*», Lenin trasferì l'accento dalle condizioni oggettive prerequisite per la rivoluzione alle condizioni soggettive: spirito combattivo della classe operaia, esistenza di un partito di tipo nuovo (con le caratteristiche sopra descritte), presenza di alleati nella lotta rivoluzionaria. Da ciò consegue inoltre che la rivoluzione socialista vincerà non contemporaneamente in tutti i paesi capitalisti. Nell'epoca dell'imperialismo, secondo Lenin la catena dei paesi capitalisti è composta di membri più forti e di membri più deboli. Tale situazione offre alla classe operaia in lotta la opportunità di spezzare questa catena in un membro più debole (quale era la Russia nel 1917). In un secondo tempo poi il processo rivoluzionario s'estenderà agli altri paesi. In verità Lenin, quando fece la rivoluzione, credeva che la rivoluzione russa sarebbe stato solo il «segnale» per la rivoluzione in Occidente, soprattutto nella Germania. Deluso in questa speranza, egli iniziò una politica di consolidamento della rivoluzione in Russia, politica che Stalin continuò elevandola a principio con la teoria della possibilità della costruzione del socialismo in un paese solo. Sulla teoria di Lenin dell'ineguale sviluppo dei paesi capitalisti nell'epoca dell'imperialismo è fondata anche l'odierna teoria della coesistenza pacifica tra paesi di diversi sistemi sociali.

f)

Fatta la rivoluzione, il compito primario che si pone per la classe operaia vittoriosa è quello dell'instaurazione della *dittatura del proletariato*, come primo passo nella trasformazione della società capitalista in una società socialista.
Anche in questo punto vi è una notevole differenza tra i fondatori del marxismo da una parte e l'odierna teoria sovietica dall'altra. Marx ed Engels intendevano la dittatura del proletariato come periodo transitorio (relativamente breve) tra capitalismo e socialismo, e come potere della stragrande maggioranza su una piccola minoranza, frutto di elezioni a suffragio universale. In un primo periodo anche Lenin intendeva la dittatura del proletariato in questo senso. Dopo la rivoluzione però accentuò fortemente il fattore «violenza» incluso nel concetto di dittatura. «Il concetto scientifico di dittatura [e Lenin parla qui della «dittatura del popolo»] non implica altro che un potere illimitato, non circoscritto da alcuna legge, da alcuna norma, direttamente fondato sulla violenza» (*Opere*, vol. 31, Roma 1967, p. 338). L'ideologia sovietica vede la giustificazione della dittatura nel fatto che attraverso la rivoluzione la classe operaia ha conquistato solo il potere politico, mentre la borghesia detiene ancora importanti posizioni di potere economico e dispone inoltre di un più alto grado di cultura e di maggiore esperienza nell'organizzazione della produzione e dell'amministrazione.

g)

Compito della dittatura del proletariato è di condurre la società al *socialismo*, prima tappa nella costruzione della società senza classi. Già Marx aveva parlato (nella *Critica del Programma di Gotha*) di due «fasi» della società comunista. Lenin chiamò la prima «socialismo» e solo la seconda «comunismo». Il socialismo è raggiunto quando non esiste più la proprietà privata dei mezzi di produzione e di conse-

guenza la divisione in classi antagonistiche. In Russia questo stadio fu raggiunto con la collettivizzazione delle terre nel 1936. Il socialismo è una tappa ancora imperfetta. Vi è una duplice forma di proprietà socialista: proprietà di tutto il popolo (l'industria, i trasporti, certe aziende di stato nell'agricoltura) e proprietà di cooperative (i «colcos», parte del commercio e dell'artigianato); la prima forma è considerata come superiore. Non è superato ancora, nel socialismo, l'opposizione tra città e campagna, né quella tra lavoro intellettuale e fisico; persistono ancora classi, benché non antagonistiche (cioè con interessi opposti): la classe degli operai e la classe dei contadini (gli intellettuali, non occupando un posto determinato e indipendente nel processo della produzione, non costituiscono una classe a parte, ma solo un «ceto intermedio»). Nella distribuzione del prodotto sociale vale ancora il principio della retribuzione secondo il lavoro prestato. È caratteristico inoltre, per la società socialista, che persista ancora lo stato, la cui funzione principale, oltre a garantire l'ordine pubblico, promuovere lo sviluppo della cultura e difendere la società contro aggressioni dall'esterno, consiste nella direzione dell'economia (pianificazione, controllo sulla misura del lavoro prestato...).

b)

Nel *comunismo*, quando — come già Marx aveva formulato — il lavoro sarà diventato «prima esigenza vitale» dell'uomo e avrà perduto il suo carattere opprimente, proveniente dalla divisione del lavoro, la produttività sarà tale che la società potrà procedere nella distribuzione dei beni prodotti secondo la formula: «Ciascuno [lavorerà] secondo le sue capacità,. A ciascuno [sarà dato] secondo i suoi bisogni». Gli uomini, secondo l'ideologia sovietica, saranno abbastanza maturi per non avanzare esigenze irragionevoli; e se questo dovesse verificarsi, sarà sufficiente l'opinione pubblica per chiamarli all'ordine. Sarà trasformata in proprietà di tutto il popolo la proprietà delle cooperative. Sarà superata l'opposizione tra città e campagna e tra lavoro fisico e intellettuale. E finalmente non sopravviverà più lo stato e il potere politico sarà sostituito da una forma di autogestione della società. Non vi sarà più coercizione, in quanto i renitenti saranno corretti per influsso dell'opinione pubblica. Il Partito comunista, che sarà necessario per coordinare l'autogestione, sopravviverà un certo tempo per poi dissolversi nella società quando tutti gli uomini avranno raggiunto quel grado di sviluppo della loro coscienza che è proprio dei membri del partito.

VI/ IL MARXISMO DURANTE LA III INTERNAZIONALE

La disputa ideologica più importante di questo periodo fu nell'Unione Sovietica certamente il conflitto tra Trotzkij e Stalin intorno alla questione della possibilità della costruzione del socialismo in un paese solo: tesi staliniana alla quale Trotzkij opponeva la sua teoria della rivoluzione permanente. Si trattava di una problematica tipicamente russa, creata dall'attivismo dei marxisti russi. Per Marx, come fu detto, condizione indispensabile per il passaggio al socialismo era un alto livello di sviluppo delle forze produttive. I russi e non solo Lenin però, scambiando il problema della possibilità del socialismo con il problema della possibilità della rivoluzione proletaria ed accettando l'imperativo categorico che la rivoluzione deve farsi se vi è una certa probabilità di riuscita, si trovarono davanti alla questione di come la classe operaia vincitrice poteva assicurarsi il potere.

1/ Trotzkij

Gia nel suo scritto del 1906 *Bilanci e prospettive*, Trotzkij aveva sostenuta la tesi che senza l'appoggio diretto del proletariato europeo la classe operaia russa non avrebbe potuto mantenere il potere e trasformare il suo temporaneo dominio in una stabile dittatura socialista. La conclusione che ne derivava per l'azione, nel caso della conquista del potere in Russia, era quella di dover promuovere con tutte le forze la rivoluzione mondiale. Lenin invece, già nella sua opera *Due tattiche*... del 1905, aveva indicato un'altra soluzione: la «dittatura democratica degli operai e dei contadini». Questo però non gli impedì, dopo la conquista del potere nel 1917, di vedere la salvezza da tutte le difficoltà della rivoluzione russa nella rivoluzione in tutta Europa. Quando questa speranza fallì, egli fu costretto a iniziare una politica di consolidamento della rivoluzione in Russia, sviluppata poi da Stalin nella teoria della possibilità della costruzione del socialismo in un solo paese. Contro questa teoria Trotzkij continuò a opporre la sua teoria della rivoluzione permanente, qualificando la posizione di Stalin come deviazione dall'internazionalismo prole-

tario. A questo punto principale di dissidio tra Stalin e Trotzkij venivano ad aggiungersene altri, riguardanti ad esempio le richieste di Trotzkij di una possibilità per l'opposizione di organizzarsi in frazione all'interno del partito, o il suo giudizio sui rapporti con i contadini, che egli considerava come forza reazionaria.

2/ Stalin

Ancora nell'anno della morte di Lenin (1924) Stalin iniziò la lotta contro Trotzkij che finì nel 1928 con la sconfitta di questi, prima confinato ad Alma-Ata, e poi, un anno dopo, espulso dall'URSS. Subito dopo la vittoria sul trotzkismo, considerato «deviazione di sinistra», Stalin si rivolse contro la «deviazione di destra» (Bucharin ed altri) che si opponeva alla politica della collettivizzazione delle terre, iniziata proprio in questo periodo da Stalin. Con l'allontanamento di Bucharin dal Politburo nel novembre 1929 anche questa campagna fu decisa e Stalin divenne Duce incontestato. È da questo tempo che ebbe inizio il «culto» della sua personalità e il fenomeno dello «stalinismo».

Non è il caso di dilungarci in questa sede sull'aspetto pratico dello stalinismo, la brutalità con la quale Stalin mise in pratica la collettivizzazione delle terre, l'immenso terrore che infuriò su tutto il paese negli anni delle grandi «epurazioni» (1936-1938), la rigidissima dittatura che egli instaurò in tutti i campi della vita della società, non solo in quello politico ma anche in quello della scienza e della cultura. Cio che piuttosto qui ci interessa sono le particolarità che egli apportò alla teoria marxista. La sua tesi centrale fu quella della possibilità della costruzione del socialismo in un solo paese, cioè nell'URSS. Con la industrializzazione e la collettivizzazione delle terre egli intese fornire la prova pratica di tale tesi. In ciò egli era guidato da un concetto statalista e meccanicista del socialismo. Socialismo per lui significava sostituzione della proprietà privata dei mezzi di produzione con la proprietà di stato o di cooperativa, nonché guida del «meccanismo» sociale da parte del partito con l'aiuto delle «cinghie di trasmissione» (i sindacati, i soviet, la cooperazione ecc.; del resto già Lenin aveva usato le espressioni «meccanismo», «ingranaggio», «cinghie di trasmissione», parlando del rapporto tra il partito e i sindacati [v. *Opere*, vol. 32, Roma 1967, p. 11]). Assai curiosa è la teoria di Stalin sull'inasprimento della lotta di classe nell'ulteriore sviluppo del socialismo, tesi che doveva costituire la giustificazione teoretica per le crudeli epurazioni, iniziate proprio nello stesso anno in cui egli annunciava che il socialismo era già realizzato nell'URSS. Caratteristica di Stalin è anche l'insistenza sul potenziamento dello stato in vista della sua estinzione nel futuro, che egli giustificava con l'«accerchiamento capitalista» della Russia. Dopo l'arrivo di Hitler al potere in Germania, Stalin iniziò ad accentuare sempre più l'importanza del fattore nazionalistico e a favorire un «patriottismo sovietico» che col tempo si cambiò in un aperto patriottismo e nazionalismo nazional-russo, soprattutto dopo la vittoria nella seconda guerra mondiale. Nelle sue *Lettere sulla linguistica* egli diede un fondamento teoretico a questa politica. Per la evoluzione della filosofia marxista, di capitale importanza fu il suo scritto *Sul materialismo dialettico e sul materialismo storico* (1938) che esercitò, per tutto il resto della sua vita, una vera dittatura sul «fronte filosofico» nell'URSS. La novità più importante di tale scritto circa il materialismo dialettico fu la soppressione della «legge della negazione della negazione», nella quale egli vedeva il pericolo che s'infiltrasse nella dialettica marxista qualcosa come la «sintesi» della dialettica hegeliana; circa il materialismo storico caratteristica fu la sua insistenza sul ruolo attivo delle sovrastrutture, in ispecie le teorie sociali e le istituzioni politiche, le quali, una volta sorte sulla base della vita materiale della società, diventano «una forza estremamente importante» che esplica una «funzione organizzatrice, mobilizzatrice e trasformatrice» nella vita della società; formula con la quale egli giustificò il dominio assoluto che nella vita sovietica spetta all'ideologia marxista e al partito comunista.

VII/ LA SOCIALDEMOCRAZIA TEDESCA E L'AUSTROMARXISMO

La situazione nella Germania e nell'Austria nei primi anni dopo la prima guerra mondiale è caratterizzata dal sorgere di un movimento di «consigli» operai secondo l'esempio dei soviet della Russia rivoluzionaria, e da tutta una serie di movimenti insurrezionali. Fatti simili si hanno in quel tempo anche fuori della Germania: la repubblica dei sovieti in Ungheria (marzo-agosto 1919), e l'esperienza che Gramsci fa a

Torino con i «consigli di fabbrica» e l'occupazione della fabbrica (1920).
L'irrequietezza politica del dopoguerra si ripercuote anche nella vita del partito socialdemocratico tedesco, da cui si staccano gruppi e partiti oppositori che subiscono a loro volta ulteriori scissioni. Dopo varie vicende, all'avvento di Hitler la scena delle sinistre era dominata da due partiti marxisti, la socialdemocrazia e alla sinistra di essa il partito comunista, costituitosi nel dicembre del 1918.
Sul piano teorico la socialdemocrazia tedesca si trova in sostanza sulle posizioni della II Internazionale: interpretazione del marxismo in chiave di un positivismo evoluzionistico. I maggiori rappresentanti sono ancora Kautsky (che pubblica nel 1927 la sua poderosa opera in due volumi, *La concezione materialistica della storia*, e HEINRICH CUNOW (1872-1936) di cui è importante l'opera *La teoria marxiana della storia, della società e dello stato*, pubblicata in due volumi nel 1920-21.
Una posizione assai autorevole assumeva già prima della guerra come poi negli anni '20 la socialdemocrazia austriaca guidata da Viktor Adler (1852-1918): il cosiddetto *austromarxismo*. La sua compattezza interna senza scissioni di destra o sinistra, il suo alto livello culturale, l'assenza di un partito comunista di qualche importanza alla sua sinistra, tutto questo contribuì ad assicurarle grande prestigio nella socialdemocrazia internazionale. Politicamente l'austromarxismo si trovava nella II Internazionale sulle posizioni più a sinistra, fatto che trovò una espressione visibile nella fondazione, dopo la nascita della III Internazionale, della II½ Internazionale (1921-1923), insieme con gruppi centristi di diversi altri paesi.
Sul piano filosofico, sono importanti soprattutto le opere di MAX ADLER (1873-1937) (tra l'altro: *Il sociologico nella critica della conoscenza di Kant*, 1924; *Manuale della concezione materialistica della storia*, 2 vol., 1930-1932) che adottava il criticismo kantiano, sostituendolo al materialismo filosofico, come fondazione filosofica del marxismo. Egli ammetteva la dialettica marxista solo come principio euristico, negandole valore di principio ontologico esibente la struttura più profonda della realtà. Per evitare ogni parvenza di dogmatismo materialistico e per caratterizzare il marxismo come scienza positiva, egli preferiva all'espressione «concezione materialistica della storia» altre, come per es. «determinismo economico sociale» o simili. All'austromarxismo va riferito anche RUDOLF HILFERDING (1873-1943), autore dell'importantissima opera *Il capitale finanziario*, pubblicata nel 1910, e sulla quale in gran parte è basata la teoria sull'imperialismo di Lenin; nonché Otto Bauer (1882-1938).

VIII/ IL NEO-MARXISMO OCCIDENTALE E LA SCUOLA DI FRANCOFORTE

1/ Lukács e Korsch

In decisa opposizione contro le due «ortodossie» sopra ricordate, quella di tipo sovietico e quella della II Internazionale, che in fin dei conti si basano filosoficamente più su Engels e la sua interpretazione evoluzionistica della dialettica che su Marx, György Lukács e Karl Korsch intesero riattivare l'elemento rivoluzionario del marxismo riallacciandosi alla filosofia di Marx e attraverso di lui a quella di Hegel.
György Lukács (1885-1971), ungherese, dopo gli studi fatti in gran parte in Germania, aderì al partito comunista ungherese nel 1918, nello stesso anno della fondazione del partito. Nella repubblica dei consigli del 1919 coprì sotto Bela Kun la carica di «commissario per la cultura popolare». Dopo il rovesciamento del regime comunista emigrò prima a Vienna, poi in Germania e finalmente si trasferì nell'Unione Sovietica (1930) dove rimase fino alla fine della seconda guerra mondiale. Nel 1923 egli pubblicò in Germania *Storia e coscienza di classe*, libro che fece epoca nella storia della filosofia marxista ricollegandola direttamente alla dialettica hegeliana. Lukács esordisce chiedendosi che significato abbia il concetto di «ortodossia» nel marxismo e risponde che ortodosso non è quello che si attiene a una somma di enunciati di Marx, ma quello che segue il suo metodo, e questo metodo è la dialettica. Ora, dialettica significa innanzitutto *totalità*, la comprensione di ogni momento individuale nella sua funzione e nel suo luogo nella totalità della storia. Dialettica poi significa per Lukács identità di soggetto e oggetto, o, come egli lo chiama, «soggetto-oggetto identico». Con Marx, Lukács intende l'oggetto come attività sensibile umana, restringendo il reale alla realtà storico-sociale e criticando Engels per aver trasferito la dialettica anche al campo della natura. Nel mondo attuale, dominato dalla borghesia, il soggetto-oggetto identico non è realizzato. La produzione di «merci» ha operato una generale «reificazione», che non si li-

mita solo all'attività economica ma invade ogni sfera della vita sociale e culturale. Nel proletariato Lukács vede il soggetto-oggetto identico, quella forza che supera la reificazione e ristabilirà attraverso la sua prassi rivoluzionaria la totalità. Essendo però la presa di coscienza della sua missione storica presupposto necessario per la rivoluzione, tutto dipende dalla coscienza di classe del proletariato. Nel partito comunista Lukács vede il portatore della coscienza di classe, «la forma della mediazione tra teoria e prassi». Il libro suscitò forti critiche sia da parte di Kautsky, sia da parte dei sovietici e le sue teorie furono qualificate come «revisionismo teoretico» dal V Congresso dell'Internazionale Comunista (1924). Più tardi Lukás stesso abbandonò alcune posizioni difese in *Storia e coscienza di classe*. Nella prefazione che egli premise nel 1968 alla nuova edizione del libro egli abbandonò il concetto di «soggetto-oggetto identico», riconobbe di aver ignorato la natura e di aver identificato la alienazione con la oggettivazione. Negli anni trenta e quaranta egli si occupò soprattutto di problemi di estetica, letteratura e storia della filosofia. Verso la fine della sua vita elaborò una ontologia dell'essere sociale. Dopo la seconda guerra mondiale insegnò nell'università di Budapest. Nel 1956 fece parte del governo di Imre Nagy e dopo la sua sconfitta dovette rifugiarsi in Romania. Tornato nel 1957, si ritirò a vita privata fino alla morte (1971).

Nello stesso anno nel quale uscì *Storia e coscienza di classe*, anche Karl Korsch (1886-1961), teorico del movimento consiliare che attivamente aveva partecipato nella fallita insurrezione del 1923, cercò di superare il fatalismo evoluzionistico della II Internazionale e di recuperare l'originario impulso rivoluzionario del marxismo, riattivando, col suo libro *Marxismo e filosofia*, l'elemento dialettico del marxismo. Richiamandosi al giovane Marx, Korsch crede che, come lo stato, così anche la filosofia dovrà essere «superata» (nel senso hegeliano) attraverso il processo rivoluzionario. La filosofia è necessaria solo durante il processo stesso, nella «totalità viva» del movimento storico che conduce al suo superamento.

2/ Gramsci

Il movimento consiliare fu decisivo anche per la formazione politica di Antonio Gramsci (1891-1937), il cui significato principale per lo sviluppo della teoria marxista sta nell'aver adattato la teoria politica del marxismo alle condizioni di una società industrialmente avanzata.

Il continuo contatto con la vita e le lotte delle masse operaie sono certamente alla base della formazione della concezione centrale più caratteristica della teoria politica di Gramsci: concezione dell'«egemonia», quale adattamento dell'idea della «dittatura del proletariato» alle condizioni di una società industriale avanzata. Con «egemonia» Gramsci intende il processo attraverso il quale una classe subalterna diventa classe dirigente. Applicando questo concetto alla situazione della classe proletaria, Gramsci indica le seguenti tappe nel processo della sua emancipazione: nella prima fase la classe proletaria prende coscienza di sé, elaborando, per opera degli intellettuali ad essa organicamente uniti («intellettuali organici»), la propria *Weltanschauung*, la «filosofia della prassi». In una seconda fase la classe proletaria conquista, attraverso la propagazione della filosofia della prassi, un largo «consenso attivo» da parte degli altri strati e gruppi sociali, che si identificano con questa concezione del mondo e vedono in essa l'espressione dei propri interessi. In tal modo il proletariato, ancora nel periodo prerivoluzionario si assicura non solo il ruolo preponderante nella vita economica e politica, ma anche la direzione nel campo morale e culturale. «Egemonia» in tal modo significa, nel periodo prerivoluzionario, solo «direzione» politica, morale e culturale; dopo la conquista del potere essa è ancora «direzione» nei riguardi dei gruppi sociali amici, e solo verso gli strati di opposizione è «dominio» o dittatura semplicemente. La classe egemone, insieme con le classi subalterne, costituisce quello che Gramsci chiama un «blocco storico», che non significa semplicemente una «alleanza» di classi, quanto piuttosto un riconoscimento della rappresentatività, da parte delle classi subalterne, della classe dirigente.

Sul piano filosofico Gramsci concepisce il marxismo come la «filosofia della prassi». Probabilmente egli usa questo termine per evitare, a causa della situazione politica, il termine «materialismo storico». Ma senza dubbio il termine «filosofia della prassi» esprime anche l'idea che la filosofia marxista dev'essere concepita come orientata verso la prassi politica e sociale mentre una «metafisica della "materia"» non interessa il marxismo; la materia entra nell'ambito della filosofia marxista non in sé, ma solo in quanto organizzata storicamente e socialmente per la produzione. Da questo punto di

vista egli polemizzò contro la filosofia sovietica di quel tempo, che trovava espressione nel famoso manuale *Teoria del materialismo storico* di BUCHARIN.
Tra gli scritti di Gramsci sono di particolare importanza le note da lui redatte nel carcere e pubblicate dopo la guerra sotto il titolo di *Quaderni del carcere*.

3/ La scuola di Francoforte

Benché Gramsci sia morto nel 1937, egli rappresenta una forma di marxismo che appartiene anche al dopoguerra, in quanto essa ispira fortemente il comunismo italiano fino ai giorni nostri. Lo stesso si deve dire per un'altra importantissima espressione del marxismo, la cosiddetta *Scuola di Francoforte* (Max Horkheimer, Theodor Adorno-Wiesengrund, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Walter Benjamin ed altri), che nasce negli anni '30 per merito anzitutto di Horkheimer.
Nell'evoluzione della scuola di Francoforte si possono distinguere tre periodi. Il primo, rappresentato soprattutto da Horkheimer, è caratterizzato dalla elaborazione della «teoria critica della società». Se la filosofia hegeliana della storia era partita dal principio che la ragione governa il mondo, e se Hegel perciò aveva creduto di poter redimere anche il negativo, comprendendolo come momento necessario del processo storico, Horkheimer è più pessimista: le ingiustizie commesse nel passato e le sofferenze delle generazioni anteriori sono irreparabili. Solo nei riguardi del futuro egli è ottimista, pensando che sia possibile, per mezzo della teoria critica, prevenire la catastrofe e realizzare la «ragione», cioè un ordine sociale razionale. Horkheimer definisce il concetto di teoria critica in opposizione a quella che egli chiama la «teoria tradizionale». Questa è caratterizzata dalla autolimitazione al campo conoscitivo; l'uso e l'applicazione della teoria nella vita pratica, sia per il bene sia per il male, le rimangono estranei. Questa separazione tra teoria e pratica, oggetto e soggetto, è superata dalla teoria critica. Essa entra come momento nel processo sociale stesso. Cogliendo la discrepanza tra la razionalità a cui essa tende e la irrazionalità dei rapporti sociali esistenti, essa diventa «critica». Come tale essa tende non solo alla correzione di questo o quell'altro difetto, ma alla trasformazione del sistema sociale stesso. In ordine a tale intento la teoria critica si costruisce sulla base dell'unità dialettica di soggetto e oggetto. Come soggetto funge però non un «io» astratto o una molteplicità di tali «io», bensì l'io nel suo intrecciarsi con la totalità della società (Marx direbbe «l'insieme dei rapporti sociali»). La differenza principale tra Horkheimer e Marx sta nel fatto che mentre per Marx soggetto della coscienza «vera» è semplicemente il proletariato, per Horkheimer anche il pensiero del cultore della teoria costituisce un momento intrinseco del processo sociale stesso. Finché non è superata l'opposizione tra interesse privato e interesse di classe, il singolo proletario si lascia facilmente ingannare dalle apparenze superficiali del processo sociale. Gli intellettuali acquistano così, come già in Gramsci, un ruolo sostanziale nel processo sociale.
La nota pessimistica, latente già in questa prima fase del pensiero di Horkheimer, viene radicalmente rafforzata in seguito alle barbarie della seconda guerra mondiale e conduce a una notevole trasformazione della teoria critica. L'opera più importante di questo periodo è il libro scritto in collaborazione fra HORKHEIMER e ADORNO *Dialettica dell'illuminismo* del 1947. Alla base di questo libro sta la perdita della fede sulla possibilità, per la teoria critica, di appoggiarsi alle masse proletarie per la realizzazione della ragione nella storia. Essendo però per il marxismo il proletariato quella classe che in virtù della sua situazione storica è costretta a realizzare una società razionale, col rigetto del proletariato era abbandonata la tesi fondamentale dell'unità tra teoria e prassi: la teoria rimane sola e la prassi si sottrae a essa. La dialettica dell'illuminismo consiste appunto in ciò, che la ragione emancipatrice dell'illuminismo, in un irresistibile processo di autodistruzione, ha finito col trasformarsi nella «ragione strumentale», mezzo per la realizzazione di scopi pratico-tecnici, pronto a servire tutte le finalità, sia il dominio della natura sia quello degli uomini. L'illuminismo diventa totalitarismo. Gli autori ormai sono convinti che la sola critica dell'economia politica, cioè la teoria marxista, non sia più sufficiente e che essa debba cedere il posto alla critica della ragione.
Un'ultima fase di sviluppo, caratterizzata da un estremo pessimismo, viene raggiunta dalla teoria critica con la «dialettica negativa» di Adorno. Tre avvenimenti spinsero Adorno a tale pessimismo: la rivoluzione mancata nell'Occidente, la rivoluzione fallita nei paesi comunisti dell'Oriente e la esperienza del campo di sterminio di Auschwitz. «Dialettica» significa per Adorno non solo il passo triadico: tesi — antitesi — sintesi, oppure: positività — nega-

zione — negazione della negazione che conduce a una nuova positività. Dialettica significa anche e innanzitutto rapporto del particolare con l'universale, totalità. Egli distingue però due concetti di totalità: con enfasi egli respinge la totalità intesa nel senso di «identità», nella quale, come nella concezione di Hegel e anche di Marx, il negativo riceve la sua sanzione e legittimazione dalla totalità. Dopo Auschwitz il negativo nella storia è talmente potenziato che ormai non è più possibile concepirlo solo come una stazione che nella «via crucis» dell'umanità condurrà finalmente alla risurrezione. Totalità, secondo Adorno, significa niente di più che la totalità della società in un determinato periodo, la quale condiziona dialetticamente l'individuo. «Dialettica negativa» significa ormai «negazione della negazione che non trapassa in posizione». Delle volte però Adorno non riesce a mantenere coerentemente questa posizione pessimistica e introduce, quasi di soppiatto, una nuova positività, che assume la forma teologica di una escatologia trascendente. Una volta gli scappa perfino una parola di speranza nella risurrezione della carne.

4/ H. Marcuse

Alla scuola di Francoforte dev'essere riferito anche Herbert Marcuse (nato 1898), nel cui pensiero il marxismo si unì in sintesi assai originale con la psicoanalisi. Marcuse studiò filosofia a Berlino e Friburgo, ove fu discepolo di Heidegger. Nel 1933 emigrò negli USA, dove cominciò a collaborare con Horkheimer, insegnando in diverse università. In Europa divenne noto soprattutto dopo il suo libro *L'uomo a una dimensione* (1964). Esercitò un influsso determinante nella contestazione studentesca del 1968, tanto da essere considerato il «filosofo della rivolta giovanile».

La critica che Marcuse rivolge alla società industriale avanzata è di un radicalismo simile a quello della dialettica negativa di Adorno. La caratteristica fondamentale di questa società è un radicale conformismo. Grazie alla sua altissima capacità di assicurare un benessere materiale a tutti, essa è riuscita a integrare e addomesticare anche le forze sociali una volta ribelli. Borghesia e proletariato rimangono sì le classi fondamentali del capitalismo avanzato, ma un interesse comune per la conservazione e il miglioramento dello *status quo* fa sparire gli antagonismi. Per mantenere il funzionamento di questa società opulenta, dopo aver soddisfatto le necessità fondamentali si creano di continuo nuove «necessità» di consumo e di divertimento, in ordine al profitto del capitale. Per ottenere opinioni e modi di comportamento conformistici non sono più necessari metodi terroristici; la manipolazione si ottiene non solo con gli annunci pubblicitari, i mass-media ecc., bensì in virtù della stessa razionalità tecnica che guida la produzione con la scelta di beni di massa, l'offerta di divertimenti, la creazione di falsi bisogni; tutto ciò produce atteggiamenti, reazioni emotive e intellettuali conformiste. Questa società industriale avanzata può quindi permettersi di essere tollerante, finché non si toccano i fondamenti stessi del suo assetto strutturale. L'uomo ha in essa l'illusione di essere libero; in verità questa libertà è la peggior forma di servitù, avendo l'uomo interiorizzato la sottomissione al sistema fino al punto da sentirsi libero nella servitù.

È questo uno dei punti dove più si manifesta l'influsso di Freud. Per Marcuse, vi è non solo una struttura economica, ma anche una struttura psichica della società. Il sorgere della società industriale avanzata ha portato anche un cambiamento profondo nell'inconscio dell'uomo. Si ebbe così una atrofizzazione e collettivizzazione dell'Io, indotto a rinunciare sempre più alle aspirazioni personali in favore di quelle collettive. Risultato di tutto questo è l'uomo a una dimensione, conformista, contento della schiavitù che gli assicura il benessere; un uomo al quale corrisponde una società altrettanto a una dimensione, in cui è estinta ogni capacità di critica. Tale unidimensionalità caratterizza però, secondo Marcuse, non solo la società del capitalismo avanzato, ma, *mutatis mutandis* e con una certa differenza graduale, anche l'URSS. Dove è la via di uscita? Diversamente da Marx e dagli altri marxisti, Marcuse non vede nella classe operaia, irrimediabilmente integrata nell'*establishment*, il soggetto rivoluzionario capace di portare a una soluzione. Egli rivolge le sue speranze sugli *out-siders* della società. Il sistema costituito può essere forzato infatti solo dal di fuori. Lo strumento principale del capovolgimento è visto da Marcuse nel «Grande Rifiuto» di continuare a vivere con la falsa coscienza osservando le regole del gioco dell'*establishment*. Tali *out-siders*, nei quali Marcuse ripone le sue speranze, saranno soprattutto gli studenti, certi intellettuali e, in USA, le minoranze etniche di provenienza latino-americana ed i negri sottoposti a discriminazione razziale. Più tardi (in pubblicazioni del 1968/1969 citate in P. VRANICKI, *Storia*

del marxismo, II, Roma 1972, pp. 369 s.), Marcuse attribuirà nuovamente una maggiore potenza rivoluzionaria alla classe operaia. Dal movimento studentesco egli aspetta impulsi che possono «restituire alla classe operaia la fiducia in se stessa come classe rivoluzionaria» ed auspica che «il proletariato intellettuale» trovi «un comune denominatore spirituale d'azione con il proletariato industriale» (*Ibidem* p. 370).

5/ E. Bloch e il marxismo utopico

Un pensatore marxista assai originale, le cui opere più importanti e più note appartengono già al secondo dopoguerra e che difficilmente può essere fatto entrare in qualche corrente o scuola, nonostante i suoi rapporti personali con Lukács e certi personaggi della scuola di Francoforte, è Ernst Bloch (nato 1885). Dopo gli studi di filosofia, musica e fisica egli scrive durante la prima guerra mondiale l'opera *Spirito dell'Utopia* (1918), nella quale già si trova il tema fondamentale di tutta la sua vita, e poi, tre anni più tardi, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione* (1921), nella quale si annuncia la sua tesi caratteristica della valorizzazione della religione come rivolta profetica. Emigrato nel 1934, si stabilisce dopo varie stazioni intermedie negli USA. Nel 1949 torna in Germania, ottiene una cattedra di filosofia a Lipsia, ma dopo difficoltà sempre crescenti con il regime comunista, nel settembre 1961 si stabilisce, per protesta contro la costruzione del muro di Berlino, nella Germania Federale passando a insegnare filosofia nell'Università di Tubinga. Negli anni 1954-1959 erano usciti i tre volumi della sua opera principale, *Il principio speranza*.

L'importanza di Bloch per lo sviluppo della filosofia marxista sta nell'aver riattivato l'elemento utopico del marxismo. È vero che Marx aveva sostituito al socialismo «utopistico» il suo socialismo «scientifico»; ma questo, secondo Bloch, non deve significare l'eliminazione dell'elemento utopico dal socialismo. Se Marx accentua ed elabora prevalentemente l'elemento scientifico, lo fa perché sostituisce all'utopia «astratta» del socialismo utopistico, fondata su costruzioni vane e illusorie, una utopia «concreta», fondata sull'analisi critica del presente e delle condizioni materiali oggettive per la sua realizzazione. Alla rivalorizzazione dell'elemento utopico corrisponde l'insistenza in Bloch sul «principio speranza». Questa speranza non si riduce a una mera disposizione psicologica dell'uomo; essa è infatti concepita come tensione al continuo trascendimento di ogni dato raggiunto in vista di un futuro radicalmente nuovo. Essa ha un carattere ontologico, proprio non solo del mondo umano, ma della natura intera; è una «ontologia del non-essere-ancora», già presente nello *Spirito dell'Utopia*, espressione di «attesa, speranza, tensione verso una possibilità non ancora realizzatasi» e come tale «disposizione fondamentale all'interno della realtà intera».

È un perpetuo trascendersi, di cui il soggetto è la materia, concepita non nel senso aristotelico come recettività, ma come potenza attiva, grembo di inesauribile fecondità che produce di continuo forme nuove. È un trascendere senza trascendenza, proteso verso l'utopia come «ultimum» immanente, la «Heimat» («patria») disegnata secondo il modello dell'identità tra «naturalismo dell'uomo» e «umanismo della natura», testo del giovane Marx spesso citato da Bloch.

Questa «opzione fondamentale» di Bloch dà poi l'impronta a tutto il suo «marxismo». Egli è fortemente polemico verso ogni forma di materialismo meccanicistico e determinista, per il quale la realizzazione delle potenzialità insite nella materia si compierebbe in modo automatico, indipendentemente dal soggetto umano. Bloch loda Marx per essersi mostrato incapace di pensare la natura indipendentemente dall'uomo, simpatizzando in un passo famoso della *Sacra Famiglia*, con Bacone che avrebbe adornato la materia di tutta una serie di qualità umane come «impulso, spirito vitale, tensione» parlando perfino di «tormento della materia».

Una posizione analoga prende Bloch anche nella questione del rapporto tra base e sovrastruttura. Non solo egli rigetta ogni forma di riduzionismo economico, ma si mostra anche insoddisfatto dalla tesi di una interazione reciproca tra le due e del riconoscimento di una relativa autonomia delle sovrastrutture, ammessa anche dall'ideologia sovietica. Se anche all'essere sociale compete il «primato» relativamente alla coscienza sociale, a quest'ultima è da attribuirsi il *Prius*. Ciò significa che all'inizio di ogni nuova epoca storica è la coscienza — spesso quella di una minoranza — che forma l'essere sociale prima di venire in seguito determinata da questo. Se la coscienza sociale fosse unilateralmente determinata dall'essere sociale, l'illuminismo non avrebbe potuto precedere la rivoluzione francese, ma avrebbe dovuto seguirla. Nel pensiero di Bloch gioca inoltre un

grande ruolo la Bibbia e la filosofia della religione. La religione ha per lui un valore ambivalente: la fede in un Dio trascendente, oggetto di adorazione e di culto, diventa, soprattutto per opera di una casta di sacerdoti solleciti dei loro privilegi, strumento di oppressione e di dominio a servizio dei potenti. Accanto a questo elemento è però proprio della religione anche l'elemento di «protesta» che incita alla ribellione contro i signori e il loro «Dio sacerdotale». Questo secondo elemento sarebbe particolarmente sviluppato nella Bibbia e nei Vangeli ed è in questo senso che Bloch valorizza i personaggi biblici e la figura di Cristo. Merito principale della Bibbia, «libro fondamentale della speranza», è di aver aperto nel mondo una prospettiva escatologica di speranza; merito del marxismo avere liberato tale prospettiva dal suo significato trascendente.

6/ R. Garaudy e il marxismo umanistico

I *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, fonte principale della sua antropologia giovanile, furono pubblicati per la prima volta nel 1932, ma giunsero a esercitare un influsso su base più larga solo nel secondo dopoguerra. È vero che già negli anni trenta HENRI LEFEBVRE pubblicava una scelta degli scritti giovanili (*Morceaux choisis de Karl Marx*, 1934) e AUGUST CORNU pubblicava il suo studio sulla evoluzione del pensiero del giovane Marx, facendo largo uso dei *Manoscritti* (*Karl Marx. L'homme et l'oeuvre*. De l'hégélianisme au matérialisme historique, 1818-1845, Paris 1934). Però l'avvento di Hitler al potere in Germania e pochi anni più tardi lo scoppio della guerra impedirono l'espandersi di una vasta discussione. Questa sorse solo dopo la guerra, soprattutto in Francia, favoreggiata da una potente *Hegel-Renaissance*, in atto proprio nel primo dopoguerra, (J. Hyppolite, A. Kojève, H. Niel, da parte cattolica soprattutto G. Fessard...). Il protagonista più celebre della corrente umanista, oltre a Henri Lefebvre (il quale nel suo libro *Le matérialisme dialectique*, del 1939, vede nell'«uomo totale», affrancato dall'alienazione, il soggetto-oggetto vivente del processo storico) è Roger Garaudy (nato nel 1913). Per più di venti anni egli aveva difeso un marxismo dogmatico conforme a quello sovietico (di questo periodo vanno nominati *Théorie matérialiste de la connaissance*, 1953, e *La liberté*, 1955 che costituì la tesi di dottorato difesa un anno prima all'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze a Mosca). L'avvenimento decisivo che diede origine ad un processo di profondo ripensamento delle sue convinzioni marxiste fu il XX Congresso del PCUS (1956) con le rivelazioni di Chruščev sui crimini commessi da Stalin. In un primo tempo egli difende ancora il materialismo dialettico contro l'esistenzialismo di Sartre insistendo però già sulla soggettività umana e rigettando una interpretazione del materialismo dialettico che vede nella storia solo un caso particolare di un movimento dialettico valevole sia per la natura che per la società.

Dall'inizio degli anni '60 egli comincia a vedere il nucleo del marxismo nell'antropologia. I *Manoscritti* del 1844 sono per lui ormai la prima opera autenticamente marxista. Garaudy interpreta Marx in senso fichtiano. Il marxismo non è una filosofia dell'essere ma dell'atto, l'uomo è quello che «si fa», è soggetto e non oggetto della storia. La soggettività, la creatività e la trascendenza (non nel senso religioso) diventano le categorie centrali nel suo pensiero. Essendo l'uomo quello che si fa, egli di continuo trascende se stesso, dev'essere sempre aperto verso il nuovo e il futuro. Conseguentemente Garaudy comprende il marxismo come «metodologia dell'iniziativa storica», il cui compito sta nello scoprire il rapporto tra il possibile e il reale per individuare i mezzi di una efficacia storica. In ordine a ciò, egli sostituisce, nell'ambito della gnoseologia, alla teoria del «rispecchiamento» o dei «riflessi» di Engels-Lenin, una teoria dei «modelli»: nel modello, oltre all'elemento passivo del rispecchiamento è presente l'elemento attivo del «progetto». Disporre di un tale «progetto» è condizione indispensabile per l'attività rivoluzionaria tendente alla creazione di una nuova società. Però Garaudy mette sull'avviso: nessuna conquista rivoluzionaria va assolutizzata come fine ultimo del processo rivoluzionario. In corrispondenza alla grande importanza che Garaudy dà ai «modelli» egli accentua anche il significato dell'estetica. La sublime missione dell'arte consiste nello schiudere nuovi orizzonti di possibilità e nel conferire validi impulsi per trasformare il mondo presente.

Nella misura in cui si allontana dal marxismo dogmatico, Garaudy assume un atteggiamento via via più positivo di fronte alla religione, fino al punto di chiudere uno dei suoi ultimi libri, *Parole d'homme* (1975), con la proposizione lapidaria «Io sono cristiano», affermazione che però, purtroppo, rimane problematica in virtù della sua concezione della trascendenza. Nella religione egli apprezza soprattutto il ca-

rattere di «protesta contro la miseria reale», similmente come Bloch, al quale si avvicina anche in altri punti. Marxismo e cristianesimo gli sembrano due concezioni complementari. Egli vede comunanze soprattutto nella posizione dei problemi: nel comune anelito di trasformazione del mondo cristiani e marxisti possono incontrarsi. Con il suo libro *De l'anathème au dialogue* (1965) e con la sua partecipazione a vari incontri tra cristiani e marxisti (soprattutto ai tre grandi congressi promossi nel 1965-67 dalla *Paulus-Gesellschaft*) egli divenne il protagonista, da parte dei marxisti, del movimento del dialogo cristiano-marxista della seconda metà degli anni '60, movimento che trovò bruscamente la fine con la invasione della Cecoslovacchia da parte delle truppe del patto di Varsavia.

L'invasione della Cecoslovacchia, lo scisma Mosca-Pechino ed altri fattori lo portarono a considerare in grande crisi il movimento comunista internazionale e a cercare un nuovo modello di società al-di-là del capitalismo e del comunismo. Nel suo libro *Le grand tournant du socialisme* (1969) egli nega che l'URSS possa avere il carattere di modello di socialismo per gli altri paesi, chiede una democratizzazione dei partiti comunisti e propone un modello socialista di autogestione per la piena emancipazione del lavoro da ogni alienazione. Furono soprattutto le tesi contenute in questo libro che determinarono la sua espulsione dal partito comunista francese il 6 febbraio 1970.

7/ L. Althusser e il marxismo antiumanistico

Negli anni sessanta sorse, soprattutto in Francia, una forte reazione contro il marxismo umanista da parte di alcuni marxisti i quali, cercando più rigore teoretico e ispirandosi in parte allo strutturalismo, negarono decisamente al marxismo il carattere di umanismo e parlarono di un antiumanismo teorico. I principali rappresentanti di questa corrente sono Louis Althusser, Maurice Godelier ed altri.

Per L. Althusser (nato nel 1918) nell'evoluzione scientifica di Marx l'anno 1845 segna una «rottura epistemologica». Il marxismo come scienza è sviluppato solo negli scritti posteriori a quell'anno, mentre gli scritti «giovanili» anteriori sono ancora infetti di «ideologia». Con questa rottura Marx si libera dalla problematica feuerbachiana riguardante l'uomo e la sua alienazione, elaborando con le categorie fondamentali del materialismo storico una nuova scienza, la «scienza della storia». Le categorie: «formazione economico-sociale», «forze produttive», «rapporti di produzione» ecc., sono concepite come concetti esibenti una «struttura», nel senso di una rete di rapporti e di interdipendenze che determinano gli elementi come tali e fanno sì che l'intero è più che la somma delle parti. L'esempio più semplice di una tale struttura è la serie dei numeri, dove ogni numero è determinato solo dal posto che occupa tra due altri numeri. Come nel materialismo storico, così anche nella sua teoria economica Marx s'interessa direttamente non dei diversi attori del processo economico, degli operai, direttori, consumisti ecc., ma delle strutture economiche e delle condizioni del processo della produzione e del consumo.

Il concetto di «struttura» come punto di partenza del discorso scientifico di Marx, Althusser lo chiarisce opponendolo al punto iniziale della dialettica hegeliana. La dialettica hegeliana parte da una unità originaria semplice che si evolve in virtù della negatività, producendo tutta la varietà e complessità del processo come suo «fenomeno» e ristabilendo attraverso la negazione della negazione la sua unità e semplicità originaria. Secondo Althusser Marx non ha «rovesciato» questa concezione hegeliana, come si suole dire, ma l'ha semplicemente soppressa. Il punto di partenza per lui non è una unità semplice, «ma il sempre-già-dato d'una unità complessa strutturata» (*Per Marx*, Roma 1972², p. 176). Marx dunque non ha rovesciato la dialettica hegeliana, ma ha estratto il «nucleo razionale» dal suo «guscio mistico», e questo «nucleo razionale» consiste nella concezione di un «processo senza soggetto», che in Hegel sarebbe tutta la storia come alienazione dell'idea, e in Marx il susseguirsi delle formazioni sociali intese nel senso di strutture. Valendosi della dottrina di Mao Tse-tung sulla contraddizione (ove questi distingue tra contraddizione principale e contraddizioni secondarie, tra aspetto principale e aspetti secondari nelle contraddizioni stesse e constata uno sviluppo disuguale delle contraddizioni), Althusser concepisce la struttura come «struttura articolata a dominante» (*Ibidem*, p. 179). Assegnare a una delle contraddizioni all'interno di una struttura il ruolo di contraddizione principale, non significa però degradare le contraddizioni secondarie a puro «fenomeno» della prima. Facendo parte della «struttura a dominante», le contraddizioni secondarie sono piuttosto condizione di esistenza di tutto il

complesso, ivi compresa la contraddizione principale. Così, in una formazione sociale i rapporti di produzione non sono puro fenomeno delle forze produttive, né le sovrastrutture sono puro fenomeno della struttura, come spesso si pensava in una interpretazione meccanicista e economicista del materialismo storico. Le sovrastrutture sono piuttosto, secondo Althusser, condizione di esistenza della struttura. Questo riflettersi nella contraddizione delle sue condizioni di esistenza Althusser lo chiama «surdeterminazione». Inoltre, parlando di «struttura a determinante», egli distingue ancora tra fattore «in ultima istanza determinante» e fattore «dominante». Se l'economia è «determinante» in ultima istanza, questo non esclude che altri fattori, come per es. la pratica politica, in un certo tempo possano giocare il ruolo «dominante». Similmente anche la contraddizione «fondamentale» tra forze produttive e rapporti di produzione, tra capitale e lavoro, resta la contraddizione «fondamentale», anche se in una certa costellazione storica altre contraddizioni esercitino il ruolo «principale». Con queste distinzioni Althusser risolve la famosa obbiezione mossa in base al modo con cui Lenin realizzò la rivoluzione russa in un paese a quel tempo economicamente meno sviluppato che altri paesi europei e dove, di conseguenza, il fattore politico giocò il ruolo principale: questo fatto non pregiudica il ruolo «in ultima istanza determinante» del fattore economico, se si tiene in debita considerazione lo sviluppo del capitalismo in imperialismo.
Con la rottura epistemologica Marx ha inaugurato, secondo Althusser, solo una nuova scienza, ma non ha dato ancora una nuova filosofia. In questo egli non vede niente di anormale: la filosofia è sempre in ritardo riguardo la scienza. Però ormai sarebbe già possibile, facendo tesoro della dialettica che anima il *Capitale* di Marx e la prassi di Lenin, di elaborare una nuova prassi, marxista, della filosofia. Va però osservato che i concetti «filosofia», «scienza», come pure quello di «ideologia» rimangono in Althusser non abbastanza chiariti.

IX/ CORRENTI RINNOVATRICI NEI PAESI DELL'EST EUROPEO

1/ Nell'Unione sovietica

Fino alla morte di Stalin la teoria marxista non solo nell'Unione Sovietica ma anche negli altri paesi a regime comunista doveva servilmente seguire le sue elaborazioni teoretiche. Era caratteristica in quel periodo la completa assenza di ogni vera discussione in materia di teoria. Le diverse «discussioni» organizzate da Stalin su certi problemi teoretici (per es. sulla genetica, linguistica e simili) servivano di solito da preludio alla condanna di qualche teoria oppure alla introduzione di qualche nuovo orientamento.
Dopo la morte di Stalin la situazione cambiò notevolmente. Per quanto riguarda l'Unione Sovietica, già nel 1954 fu organizzata una lunga discussione tra i filosofi sovietici. La discussione aveva formalmente come oggetto due manuali, uno sul materialismo dialettico pubblicato a cura di G. F. ALEKSANDROV e un altro sul materialismo storico pubblicato a cura di F. V. KONSTANTINOV; in realtà però si fecero i conti con la formulazione staliniana della filosofia sovietica. Il risultato di questo processo di ripensamento trovò la sua espressione in un nuovo manuale di carattere altamente ufficiale, *Fondamenti della filosofia marxista*, pubblicato sotto gli auspici dell'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze. Nonostante la presenza di questa nuova formulazione ufficiale dell'ideologia, tuttora valida, negli anni sessanta si poté osservare una notevole animazione e ripresa nel lavoro teoretico e anche una certa originalità nella posizione di nuovi problemi. Per quanto riguarda il campo filosofico, si formarono due correnti principali: una «scientifica», orientata verso problemi della logica, della metodologia e della teoria della scienza, e simili, e un'altra «antropologica» e hegelianizzante. Malgrado la diffidenza dei rappresentanti dell'ideologia ufficiale contro l'«antropologismo», si cominciò a elaborare una filosofia dell'uomo, un'etica e una filosofia dei valori. Il libro di V. P. TUGARINOV *Sui valori della vita e della cultura* (1960) può essere considerato come l'inaugurazione di questo orientamento antropologico. In seguito anche la teoria dell'alienazione, pur considerata come non fondamentale in Marx, entrò nell'ambito delle ricerche sovietiche. C'era chi perfino concedeva che anche nella società sovietica si possono trovare certe forme di alienazione. Nell'ambito dell'etica sono interessanti soprattutto i lavori di O. G. Drobnickij e G. D. Bandeladze. Finalmente è da segnalare la rinascita a nuova vita della sociologia empirica, che ai tempi di Stalin aveva dovuto cedere il posto al materialismo storico considerato come «la sociologia marxista». Dalla fine degli anni sessanta però, probabilmente come reazione alla

«primavera di Praga» e come conseguenza della susseguente invasione della Cecoslovacchia da parte delle truppe del Patto di Varsavia, cominciò un progressivo e continuo irrigidimento nel campo ideologico.

2/ In Polonia

Una analoga situazione troviamo anche negli altri paesi a regime comunista esteuropei. Dappertutto il materialismo dialettico e storico costituisce la filosofia ufficiale che penetra tutta la vita culturale. Questo però non esclude il fatto che si facciano strada anche posizioni teoretiche più personali. In Polonia già nel 1955 cominciarono a farsi sentire forti critiche contro il dogmatismo del passato. Le critiche sorgevano non solo da parte di marxisti umanisti ma anche da parte di quelli con un orientamento piuttosto «scientista» (Helena Eilstein). Il movimento di opposizione raggiunse il culmine, provocando una grave crisi del regime, nell'ottobre 1956. Nel 1957 da parte del marxismo ufficiale si passò alla controffensiva sopprimendo molti organi di stampa d'opposizione. Ciononostante entro certi limiti poterono affermarsi anche in seguito alcune correnti all'interno del marxismo: accanto a quella umanista, forse la più importante, anche correnti di ispirazione scientista, logico-semantica, esistenzialista e di critica ideologica. La figura più originale di questo dissenso filosofico è certamente LESZEK KOLAKOWSKI, nato nel 1927; opere principali: *L'uomo senza alternativa*, 1960; *Senso e non-senso della tradizione cristiana*, 1971; *La filosofia del positivismo*, 1971. Egli sottopose il marxismo dogmatico a una brillante critica, accusando il totale dominio dell'ideologia nella vita scientifica, culturale e sociale. Facendo suo un marxismo umanista egli si interessa soprattutto del problema etico e del problema del senso della vita e della storia. Professore di filosofia all'Università di Varsavia perdette la sua cattedra in seguito ai disordini studenteschi del 1968. Da quel tempo vive all'estero insegnando in varie università (Montreal, Berkeley, Oxford).
Non meno importante per la filosofia marxista in Polonia è ADAM SCHAFF, nato nel 1913; opere principali: *Introduzione alla semantica*, 1960; *La filosofia dell'uomo*, 1963; *Linguaggio e conoscenza*, 1964; *Il marxismo e la persona umana*, 1965; *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza*, 1974. Originariamente rappresentante e difensore del marxismo ortodosso in Polonia, egli cercò di ricuperare per il marxismo certe discipline moderne come la filosofia linguistica, la semantica e perfino lo strutturalismo (sottoponendo però a forte critica le posizioni di Althusser). Dall'inizio degli anni sessanta egli si orientò verso i problemi dell'esistenzialismo e dell'umanesimo e divenne, soprattutto attraverso il suo libro *Il marxismo e la persona umana*, che lo portò in un asprissimo conflitto con la direzione del partito, anche internazionalmente conosciuto come esponente del marxismo umanista. La tesi fondamentale del suo libro è che per ogni socialismo, e di conseguenza anche per il marxismo, la persona umana individuale costituisce il valore centrale.

3/ In Cecoslovacchia

Il sistema burocratico instaurato durante il periodo stalinista condusse infine alla totale crisi del regime cecoslovacco e alla grande liberalizzazione della «primavera di Praga» sotto Alessandro Dubček. Quando questi instaurò il suo «nuovo corso», poteva già appoggiarsi a notevoli elaborazioni teoretiche, che nel campo economico aveva realizzato soprattutto OTA ŠIK nella sua opera *Piano e mercato nel socialismo* (1965), e nel campo sociologico RADOVAN RICHTA, il quale con un gruppo di collaboratori ampiamente aveva studiato le implicazioni sociologiche della rivoluzione scientifico-tecnica (*Zivilisation am Scheideweg. Soziale und menschliche Zusammenhänge der wissenschaftlich-technischen Revolution*, ciclostilato s.d.). Nell'ambito della filosofia l'opposizione al marxismo-leninismo ufficiale condusse alcuni autori all'elaborazione di una filosofia dell'uomo. I nomi più celebri sono KAREL KOSÍK (*Dialettica del concreto*, 1963), MILAN PRŮHA e soprattutto MILAN MACHOVEC, strenuo promotore del dialogo cristiano-marxista (*Il senso della vita umana*, Praga 1965; *Gesù per gli atei*, 1972). Purtroppo l'invasione della Cecoslovacchia da parte delle truppe del patto di Varsavia privò questi autori della possibilità di continuare la loro attività all'interno del paese.

4/ In Germania

Se prescindiamo da sporadiche pubblicazioni non-conformistiche (per es. ROBERT HAVEMANN, *Dialettica senza dogma*, 1964) la teoria marxista segue in genere quella sovietica. Sono di particolare valore i lavori di Georg Klaus, soprattutto i suoi studi sulla cibernetica.

5/ In Ungheria

Nonostante la forte campagna antirevisionistica che si condusse in Ungheria a partire del 1957 sotto l'impressione della rivolta del 1956 («discussioni — sì, correnti — no»), nella seconda metà degli anni sessanta si formò intorno alla persona di Lukács un gruppo di discepoli (Agnes Heller, György Márkus, Andras Hegedüs ed altri), più tardi chiamati la «scuola di Budapest». Si occupavano soprattutto di filosofia e sociologia. Se pur essi stessi talora si siano chiamati «ontologisti sociali», la filosofia non fu da essi intesa come ontologia, bensì come filosofia della «prassi», una specie di «autocritica» o «autoanalisi» della società socialista. Tale finalità esigeva una analisi non solo della società capitalista, ma anche della situazione della propria società, rendendo necessarie ricerche sociologiche empiriche. In questi studi anche il problema dell'alienazione giocava un ruolo essenziale; essi ammettevano infatti l'esistenza di forme di alienazione anche nella società socialista, benché di altra natura di quelle della società capitalista. La repressione ideologica che seguì a partire dal 1968 gli avvenimenti di Praga impedì l'ulteriore sviluppo di queste tendenze. Dopo la morte di Lukács (1971), questo movimento perse un protettore di fama internazionale e la repressione si intensificò nel 1973 e 1974; alcuni membri furono esclusi dal partito, altri arrestati.

6/ In Jugoslavia

La Jugoslavia è l'unico paese a regime comunista dove l'opposizione contro lo stalinismo non rimase confinata a circoli di intellettuali, ma condusse fino a rotture a livello di partito. Originariamente la Jugoslavia fu tra i paesi a nuovo regime comunista quello che con più energia e nel più breve tempo condusse a termine le trasformazioni sociali e politiche rimanendo il più fedele alleato di Mosca; il suo gruppo dirigente si attirò però, a causa della sua compattezza e baldanza, le diffidenze di Stalin, dimodoché, quando questi cominciò a guadagnarsi all'interno del partito comunista jugoslavo persone di sua fiducia, nacquero attriti che condussero nel 1948 alla rottura tra i due partiti. Una volta effettuata la rottura, si cercò di creare in Jugoslavia un modello nuovo di socialismo, in sostituzione dell'odiato stalinismo; un modello che realizzasse l'autentico marxismo. Uno dei punti centrali del nuovo modello doveva essere la realizzazione dell'autogestione operaia. Come suo fondamento teorico ci si rifece alla tesi di Marx secondo cui tra capitalismo e comunismo vi è una fase transitoria, la quale ha già certi tratti di socialismo anche se mantiene ancora elementi caratteristici del passato. Lo stato, ad es., scomparirà solo nel comunismo, mentre sussiste ancora durante la fase transitoria. Già in questa fase esso però deve cominciare a scomparire attraverso il trasferimento graduale di certe sue funzioni a organi di autogestione della società. Fra questi di particolare importanza sono i consigli operai, attraverso i quali il collettivo dei lavoratori di una azienda esercita il controllo sui mezzi di produzione, e prende decisioni sui problemi dell'azienda insieme con i rappresentanti del *management*, degli organi dello stato e delle organizzazioni politiche. Altra caratteristica base del marxismo jugoslavo, giustificata pure con la specificità del periodo di transizione, è il principio dell'economia socialista di mercato, che dovrebbe realizzare una sintesi tra piano e mercato.

Anche nell'ambito dell'ideologia l'avversione contro lo stalinismo gioca un ruolo determinante. L'ideologia viene considerata non come nel marxismo sovietico come una visione integrale e chiusa del mondo, ma come «teoria del processo sociale». Il materialismo dialettico e storico è l'ideologia predominante, ma ai filosofi è concesso un margine assai più largo di operazione che non ai loro colleghi in altri paesi comunisti. Fu soprattutto un gruppo di filosofi riuniti intorno alla rivista *Praxis* (fondata nel 1964 e soppressa nel 1974) a sviluppare un pensiero assai indipendente e critico non solo di fronte allo stalinismo ma anche di fronte a tutte le deformazioni presenti nel marxismo. I loro lavori gravitavano intorno a due problemi: il problema dell'alienazione e il problema della *praxis*. Lo studio del primo era considerato come prova che si era rotto con lo stalinismo. Concedendo che anche nel socialismo persistono forme di alienazione, essi dedicavano molta attenzione alla questione del suo superamento. Si discuteva perfino l'opinione di alcuni secondo cui l'alienazione non è solo un fenomeno storico, ma un fenomeno inseparabilmente connesso con la natura umana. Eliminarlo sarebbe quindi una utopia, anche se ciò non rende superflua una continua lotta contro ogni forma di alienazione. Lo studio del problema della *praxis* fu considerato come la fondazione filosofica del socialismo di autogestione. Solo partecipando, nell'esercizio della au-

togestione, ad una azione condotta in comune con gli altri, l'uomo cessa di essere puro oggetto del processo sociale e cessa di esperimentare l'attività degli altri come qualcosa di estraneo. La prassi in tal modo realizza, nei termini di Lukács, il «soggetto-oggetto identico».
Non si può negare che il sistema jugoslavo di autogestione, se funzionasse secondo le intenzioni dei suoi creatori, avrebbe molti vantaggi rispetto ai sistemi degli altri paesi a regime comunista. Nella pratica però l'autogestione ha spesso un carattere piuttosto formale, essendo la posizione del *management* e delle organizzazioni politiche molto più forte di quella dei rappresentanti dei lavoratori e degli impiegati. E l'esperienza della rivista *Praxis* e della sua soppressione dimostra che in un sistema politico a partito unico ogni libertà di pensiero e di espressione non costituisce un diritto inalienabile, ma rimane una «benigna concessione» dall'alto, revocabile in ogni momento.

X/ IL MARXISMO CINESE DI MAO TSE-TUNG

Il carattere specifico del comunismo cinese è dovuto alla situazione particolare della Cina all'inizio del nostro secolo, come paese semicoloniale e semifeudale. Il fatto che il proletariato urbano costituisse solo l'1% della popolazione illustra l'enorme importanza della questione contadina nella rivoluzione cinese. Perciò già Lenin aveva avvertito che i comunisti dell'Oriente avrebbero avuto il compito di applicare la teoria e la prassi del comunismo a delle condizioni, ove la massa principale della popolazione era costituita da contadini.
Tale «sinizzazione» del marxismo è stata l'opera di Mao Tse-tung (1893-1976). Proveniente da famiglia contadina di media fortuna della provincia di Hunan, egli partecipò alla rivoluzione del 1911, e venne a Pechino nel 1918, lavorandovi come assistente bibliotecario. Prese parte al Congresso fondatore del Partito comunista cinese nel 1921. Dal Congresso tornò a Hunan come segretario del partito per quella provincia. In quei primi anni il partito seguiva, secondo le direttive del Comintern, una politica di collaborazione con il movimento Kuomintang, fondato da Sun Yat-sen e diretto, dopo la morte di questi (1925), da Ciang Kai-scek. Seguendo il modello sovietico, in quel primo periodo il partito comunista cinese considerava le città come base della rivoluzione, facendo leva sul proletariato urbano. Già a partire dal 1927 Mao cominciò a opporre a tale politica una linea opposta, proclamando il ruolo principale dei contadini nella rivoluzione cinese. Con questa sua tesi, che costituiva una assoluta novità nella storia del marxismo, Mao non riuscì però allora ad imporsi. E ciò, nonostante il fatto che la politica imposta dal Comintern si fosse dimostrata fallimentare nell'eccidio dei comunisti provocato da Ciang Kai-scek e che Mao fosse riuscito a creare, insieme con Ciu Te, una armata rossa e a sottoporre gran parte dei territori delle provincie di Hunan e di Kiangsi al suo controllo, tanto che ivi si riuscì a proclamare, il 7 novembre 1931, da parte di un congresso dei sovieti di tutta la Cina, la repubblica dei soviet. Nei confronti di Mao rimase però una certa diffidenza nel Comitato Centrale del partito ed egli fu quindi nominato solo presidente della repubblica dei soviet, e non fu ancora ammesso nel Politburo. In seguito, la pressione delle truppe di Ciang Kai-scek contro i comunisti aumentò con tale intensività che Mao fu costretto ad abbandonare le provincie del sud e dopo la «lunga marcia» verso il nord riuscì a crearsi una nuova base nella provincia Scensi con capitale Yenan (1934/35). Solo durante questa marcia, nel gennaio 1935, Mao divenne il *leader* del partito comunista cinese. Consolidata la sua posizione, a partire dal 1936 Mao iniziò una seconda fase di cooperazione con il Kuomintang, conducendo una lotta comune contro i giapponesi che dal 1931 erano in guerra contro la Cina. Crollato il Giappone nel 1945, la lotta contro l'invasore si trasformò nella lotta civile che portò Mao nel settembre 1949 al potere su tutta la Cina.
È indispensabile tenere presente tutte queste vicende storiche per meglio comprendere il pensiero di Mao, sempre legato alle situazioni concrete e di cui peraltro manca una esposizione sistematica ufficiale.
La *questione contadina* fu fra i primi problemi da risolvere. A suo riguardo il documento più importante è il discorso tenuto al Comitato Centrale del partito nel marzo 1927, *Rapporto su un'inchiesta a proposito del movimento contadino nello Hunan*. In esso egli scongiura i dirigenti del partito a «far cessare il più presto possibile qualsiasi polemica contro il movimento contadino» e a «modificare il più presto possibile tutte le misure sbagliate prese dalle autorità rivoluzionarie nei riguardi di questo movimento». Il suo rapporto fu respinto, e ciò lo indusse in seguito a esprimersi in modo più accettabile dal punto di vista dell'ortodossia

marxista, senza però cambiare la sua intima convinzione sul ruolo predominante dei contadini. Nei territori conquistati egli mise in pratica il suo programma, espropriando i padroni feudali e dividendo le terre fra i contadini. L'appoggio dei contadini doveva permettere di trasformare queste regioni in basi per la *guerra del popolo* che è secondo Mao il mezzo principale della rivoluzione. Le caratteristiche della guerra del popolo sono: a) l'appoggio delle masse è più importante che la tecnica militare e deve garantire la superiorità anche nei riguardi di un avversario tecnicamente più attrezzato; b) il compito dell'armata non si limita al combattimento; essa deve condurre anche la propaganda tra le masse e assicurarne l'organizzazione e l'armamento; c) la guerra del popolo ha una strategia propria in quanto evita scontri frontali coll'avversario e cerca di indebolirlo per mezzo della guerriglia. La rivoluzione secondo Mao è possibile solo per mezzo della lotta armata («Il potere viene dai fucili»). Nelle condizioni della Cina essa nasce non nelle città ma nella campagna, da dove si estende sulle città («accerchiamento delle città dalle campagne»).

La cooperazione con il Kuomintang (che per Mao rappresentava la «borghesia») nella guerra contro il Giappone rese necessaria anche la giustificazione ideologica di tale collaborazione, che attirava fra l'altro simpatie per i comunisti anche da parte di altre classi. Del problema MAO si occupò soprattutto in due scritti di grande importanza: *Sulla nuova democrazia* (1940) e *La dittatura democratica del popolo* (1949). Nel primo Mao afferma, analogicamente a quanto Lenin aveva teoretizzato nel 1905 per la Russia, che la rivoluzione cinese in corso avrà due fasi: la rivoluzione democratica e la rivoluzione socialista. Solo che la prima dovrà condurre non a uno Stato sotto la dittatura borghese, ma a una «nuova democrazia» che sarà «la dittatura congiunta di tutte le classi rivoluzionarie» impegnate insieme nella lotta contro i giapponesi cioè del proletariato, dei contadini, della piccola borghesia e della borghesia nazionale. Economicamente questo significava la nazionalizzazione del grande capitale monopolistico, delle banche, delle grandi imprese industriali e commerciali, mentre doveva essere favorito lo sviluppo del medio e piccolo capitale; similmente nell'agricoltura dovevano essere espropriati solo i grandi proprietari fondiari, ma non i contadini ricchi. Nel suo scritto del 1949 Mao va ancora oltre: non si tratta solo di una «dittatura congiunta», di un blocco di quattro classi, ma della dittatura democratica del «popolo»: la borghesia è ammessa a far parte del «popolo», ma a condizione di sottoporsi a una rieducazione.

Nel 1937 Mao aveva composto due scritti di carattere filosofico: *Sulla pratica* e *Sulla contraddizione*. Il primo è poco originale e ripete in sostanza la dottrina sovietica sulla pratica come fondamento e criterio di verità della conoscenza e sul carattere dialettico della conoscenza che muove dall'esperienza sensibile alla conoscenza razionale e di qui «alla direzione attiva della pratica rivoluzionaria». Più importante è lo scritto *Sulla contraddizione*. Conformemente a quanto egli aveva teoretizzato nello scritto sulla pratica, Mao si applica allo studio delle contraddizioni nelle cose concrete, dicendo che bisogna distinguere tra contraddizione principale e contraddizioni secondarie e tra aspetto principale di una contraddizione e aspetti secondari. È importante individuare l'aspetto principale della contraddizione dominante, dato che da essa dipende il mutamento qualitativo delle cose. Appropriandosi la distinzione leniniana tra contraddizioni antagonistiche e non antagonistiche, Mao ammette perfino che anche all'interno di un partito comunista contraddizioni all'inizio non-antagonistiche possano diventare antagonistiche (per es. la contraddizione tra le concezioni giuste di Lenin e Stalin e le concezioni erronee di Trotzkij e Bucharin, come pure casi analoghi nella storia del Partito comunista cinese). Dieci anni più tardi, quando la campagna dei «cento fiori» era in pieno sviluppo, Mao ritorna sullo stesso argomento nel discorso *La corretta soluzione delle contraddizioni all'interno del popolo* (del 27 febbraio 1957) ammettendo che contraddizioni antagonistiche possano diventare non-antagonistiche: la contraddizione tra la borghesia nazionale e la classe operaia in Cina, essendo contraddizione tra sfruttatori e sfruttati, è antagonistica; però trattandola in modo adeguato, essa può diventare non-antagonistica. L'affermazione più rivoluzionaria di Mao è però che il comunismo non solo sarà sempre contrassegnato della presenza di contraddizioni, ma che esso non costituisce nemmeno l'ultimo punto di arrivo dello sviluppo della società: «Anche l'universo subisce delle trasformazioni, non è eterno. Il capitalismo porta al socialismo, il socialismo porta al comunismo e la società comunista può ancora essere trasformata, avrà anch'essa un principio e una fine, si dividerà sicuramente in stadii,

oppure gli daranno un altro nome, non può rimanere costante. Se ci fossero soltanto cambiamenti quantitativi e non cambiamenti qualitativi, ciò sarebbe contro la dialettica. Non c'è niente al mondo che non sorga, si sviluppi e sparisca» (Mao Tse-tung, *Discorsi inediti dal 1956 al 1971* a cura di Stuart R. Schram, Milano 1975, p. 87).

Dopo la proclamazione della Repubblica Popolare Cinese (1 ottobre 1949) seguì un primo periodo, calmo, fino all'estate 1950. Però già nell'estate 1950 la legge sul matrimonio e la famiglia (1 maggio 1950), che incontrò forte resistenza, la campagna di critica e autocritica e la riforma agraria (28 giugno 1950), che espropriò gran parte dei proprietari terrieri, introdussero profondi cambiamenti nella vita del popolo e diffusero un clima di timore. Un feroce terrore fu scatenato poi con la legge sulla repressione della controrivoluzione (21 febbraio 1951). Iniziarono esecuzioni in massa di «controrivoluzionari» che assunsero proporzioni spaventose. Nel novembre 1951 dalle Nazioni Unite fu accertato, in base a fonti comuniste cinesi, che negli ultimi 12 mesi in Cina erano state uccise più di un milione di persone. Lo stesso ministro della Pubblica Sicurezza constatava al VIII Congresso del Partito comunista cinese nel settembre 1956 che in quel «movimento» per la repressione della controrivoluzione «in alcuni casi furono arrestati uomini onesti» e che «fu giustiziato un esiguo numero di controrivoluzionari, sulla esecuzione dei quali si poteva essere di diversa opinione». Parallelamente inizia una forte persecuzione religiosa. Si cerca soprattutto di staccare la Chiesa cattolica di Cina da Roma, imponendole una «triplice autonomia»: l'indipendenza di governo, di economia e di dottrina. I missionari stranieri furono espulsi, in parte anche incarcerati, come molti altri membri del clero e numerosi fedeli. Finalmente, nel 1957 il regime riuscì a imporre la fondazione di una Associazione Patriottica dei cattolici e a far ordinare, nel 1958, illegittimamente alcuni vescovi.

Dal 1953 al 1957 decorreva il primo piano quinquennale. Già nel 1956 quasi tutta l'industria, che nel 1949 era ancora nelle mani di privati, era passata nelle mani dello Stato e con ciò la «borghesia nazionale» era sparita. Anche la massima parte del commercio privato passava sotto il controllo dello stato, e i piccoli artigiani furono raggruppati in cooperative. Finalmente nel 1955 Mao decise, contro la volontà della maggioranza nel partito, di collettivizzare anche l'agricoltura. I contadini, ai quali solo pochi anni prima era stata distribuita la terra, si piegarono, benché a malavoglia. Più seria fu però l'opposizione all'interno del partito contro la politica economica violenta di Mao, soprattutto contro la collettivizzazione delle terre. Nasce qui il conflitto tra Mao e il partito che più tardi condurrà alla grande prova di forza tra i due nella rivoluzione culturale.

Il clima di estrema tensione sociale creato dalla repressione e dalla forzata industrializzazione e collettivizzazione trovò un breve periodo di pausa nel 1956 e 1957 con la politica dei «cento fiori». In un discorso (mai pubblicato) del 2 maggio 1956, Mao esortò: «Lasciate spuntare cento fiori, lasciate emulare cento scuole». Già nell'aprile dello stesso anno egli aveva invitato, nel discorso *Sui dieci grandi rapporti*, alla moderazione nella repressione della controrivoluzione. Con questa direttiva egli voleva incoraggiare non solo all'emulazione tra varie scuole di pensiero e indirizzi d'arte, ma in genere alla libera e aperta discussione e perfino alla critica del governo e del partito. È in questo clima che egli pronunciò anche il già citato discorso su *La corretta soluzione delle contraddizioni all'interno del popolo*. Probabilmente Mao intendeva con questa politica da una parte aprire uno sfogo per evitare l'esplosione del malcontento (come accadde proprio in quell'anno 1956 in Ungheria), e dall'altra parte svincolare un'ondata di entusiasmo nel popolo e un maggiore impegno per lo sviluppo economico. In queste speranze Mao però venne deluso. In tutto il paese si criticava apertamente il predominio del partito in ogni campo della vita sociale. Perciò Mao cambiò di nuovo bruscamente politica e sottopose nuovamente tutto il popolo a severa disciplina. Nel campo economico egli proclamò il «grande balzo avanti», nella sfera politico-sociale si introdussero le «comuni del popolo», unità economico-amministrative nella competenza delle quali entravano, oltre ai compiti economici, anche la cultura e gli affari militari. Fondamento ideologico di tutto questo era la teoria della «rivoluzione permanente», non nel senso di Trotzkij come tendenza a puntare direttamente alla rivoluzione mondiale, ma nel senso di continuità nella transizione dal socialismo al comunismo.

In questo tempo comincia anche ad inasprirsi il conflitto con l'Unione Sovietica. Già la destalinizzazione fatta al XX Congresso del Partito comunista sovietico aveva provocato un

malcontento presso i cinesi e Mao aveva protestato per non essere stato consultato prima del congresso. Negli anni che seguirono, la controversia si intensificò sempre più. Se anche in questa controversia giocarono un ruolo importante questioni pratico-politiche (le frontiere in Siberia, il ritiro dei tecnici sovietici....), un ruolo altrettanto importante giocarono le differenze di carattere ideologico. Esse riguardavano soprattutto questioni come: l'evitabilità della guerra, affermata dai sovietici e negata dai cinesi; l'interpretazione sovietica del principio della coesistenza pacifica; la drammatizzazione del pericolo di una guerra atomica alla quale i cinesi opponevano con un ottimismo brutale: anche se centinaia di migliaia di uomini dovranno perire, i popoli vittoriosi costruiranno sulle rovine dell'imperialismo una civiltà mille volte più alta; la bomba atomica fu qualificata come «tigre di carta»; inoltre i cinesi rigettavano la possibilità del passaggio pacifico dal capitalismo al socialismo, affermata dal XX Congresso del PCUS, ritenendo la rivoluzione come l'unica via verso il socialismo; alla concezione sovietica del «campo mondiale socialista» (sotto la guida dell'Unione Sovietica) essi opponevano la loro tesi dell'indipendenza di ogni paese socialista; alla concezione sovietica sullo sviluppo della rivoluzione mondiale, nella quale il movimento di liberazione dei paesi del Terzo Mondo era considerato solo un fattore tra altri, essi opponevano la loro tesi che questi movimenti costituiscono la forza principale e che «l'occhio del tifone» della rivoluzione mondiale si trova in Asia, Africa e nell'America Latina. La Cina è chiamata a guidare la rivoluzione mondiale, mentre l'Unione Sovietica è caduta nel «revisionismo», dominata com'è da una «nuova classe».

Il «grande balzo avanti» e il movimento delle comuni fecero però fallimento. Perciò nel settembre 1959 il Comitato Centrale iniziò una campagna di «rettifica». Già alla fine del 1958 Mao aveva domandato al Partito l'esonero dalla carica di presidente della Repubblica, e nell'aprile 1959 gli succedette in tale carica Liu Shao-ch'i. La burocrazia del Partito si assunse il controllo dell'economia e a Mao non rimase altro che accettare la situazione, anche se dissenziente. Nondimeno negli anni che seguirono egli cercò di approfittare di ogni occasione per ricondurre la Cina sulla via che egli riteneva giusta, mettendo in guardia dal pericolo che la Cina «cambi colore». Nel gennaio 1965 egli parla per la prima volta di «persone che all'interno del Partito sono in posizione di comando e che imboccano la strada del capitalismo» e nel settembre 1965 egli richiede in una sessione del Politburo una rivoluzione culturale per dare alla critica del revisionismo una base più larga. Fu istituita una commissione *Gruppo della rivoluzione culturale*, riorganizzata nel giugno 1966 da Mao coll'appoggio dell'Armata e con membri devoti a lui. L'8 agosto 1966 l'11 Plenum dell'VIII Comitato Centrale emise la famosa *Risoluzione sulla Grande Rivoluzione Culturale Proletaria* che segnò l'inizio e fissò gli scopi della rivoluzione culturale. Ancora nello stesso mese di agosto si formarono tra studenti e liceali le «guardie rosse» che dirigevano le loro azioni contro elementi «borghesi», ma presto anche contro funzionari del Partito. Si cominciò a sostituire i comitati del Partito nelle province con comitati rivoluzionari, composti secondo il principio del «tre-in-uno» da vecchi quadri del Partito disposti a collaborare col nuovo sistema, da rappresentanti dei «ribelli» e da rappresentanti dell'esercito. Nell'aprile 1967 iniziò una campagna contro Liu Shao-ch'i e Teng Hsiao-ping. Liu fu costretto a dare le dimissioni. Con questa lotta contro l'alta burocrazia del Partito la rivoluzione culturale aveva raggiunto il culmine. In seguito sorsero lotte interne nei comitati rivoluzionari e quando, nell'autunno 1967, si formarono tra i ribelli due organizzazioni di ultra-sinistra si fu costretti a mobilitare gli operai contro i ribelli di sinistra. Il IX Congresso del Partito segnò nell'aprile 1969 la fine della rivoluzione culturale con la piena vittoria dei maoisti sull'opposizione nel Partito.

Se concludendo si cerca di formulare un giudizio complessivo sul «marxismo» di Mao si rimane perplessi. Fino a che punto il maoismo può essere considerato come «marxismo»? Si trovano certo delle comunanze: anzitutto l'insistenza sulla lotta di classe e sulla rivoluzione. Però le premesse teoriche sono assai differenti. Vedere nei contadini non solo degli «alleati» del proletariato ma perfino la forza principale della rivoluzione significa mettere da parte tutte le leggi sulla formazione capitalistica scoperte da Marx e costruire una teoria rivoluzionaria su altra base. Delle premesse filosofiche del marxismo l'unico elemento assimilato in modo incisivo fu la teoria della contraddizione, mentre gli altri elementi, ivi inclusa la teoria della prassi, sembrano in Mao assimilati in modo piuttosto scolaresco. E là, dove egli si sente nel proprio elemento, nella teoria della contraddi-

zione, egli si permette delle libertà che sono difficilmente accettabili per altri marxisti ortodossi (contraddizioni antagonistiche all'interno del partito comunista; avrà una fine anche la formazione comunistica). Mao è certo molto più vicino a Lenin che a Marx, e proprio in quegli elementi nei quali Lenin ha delle novità nei confronti di Marx (importanza dei contadini, teoria della rivoluzione, insistenza sul ruolo del Partito). Ma anche in questi punti Mao va assai oltre Lenin: i contadini diventano, soprattutto agli inizi della rivoluzione cinese, la forza principale della rivoluzione; la rivoluzione nasce non nelle città ma raggiunge le città provenendo dalla campagna; nella «nuova democrazia» il proletariato e i contadini esercitano la dittatura assieme con la borghesia. Però il punto più clamoroso di divergenza anche con Lenin e con tutto il marxismo-leninismo sta nel fatto che a un certo punto Mao si rivolta perfino contro il Partito, mobilitando, nella rivoluzione culturale, i «ribelli» delle guardie rosse e l'esercito contro la burocrazia del Partito. Forse la nota più caratteristica del «marxismo» di Mao è un volontarismo spinto all'estremo, nel quale egli supera perfino Lenin.

XI/ OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

1/

Se al termine di questo cammino attraverso la storia della teoria marxista sarà divenuta più convincente la necessità di un approccio differenziato a tutte le questioni concernenti il marxismo, la voce avrà raggiunto uno dei suoi principali obiettivi. Tale approccio differenziato deve premunire innanzitutto contro il pericolo di un certo semplicismo che, argomentando in base a quello che si crede di poter considerare come la «essenza» del marxismo, trasferisce posizioni, proprie di *una* forma, indistintamente anche ad altre. Perfino all'interno del marxismo-leninismo le differenze tra le diverse correnti sono oggi di tale entità da obbligare a esaminare per ogni problema particolare fino a che punto si abbiano delle comunanze. Altrettanto errato sarebbe voler vedere in certe teorie personali di singoli autori marxisti «il» marxismo come tale. Questo vale in modo particolare per le concezioni, spesso assai affascinanti, di alcuni autori neomarxisti. È molto significativo che questi marxisti siano spesso giunti a gravi conflitti con i loro partiti (Lukács, Bloch ed altri) sino ad esserne espulsi (come Lefebvre e Garaudy). Il fascino esercitato da questi pensatori, in virtù di questa identificazione delle loro concezioni con «il» marxismo, politicamente torna poi facilmente a favore di quegli stessi partiti che li hanno rigettati.

2/

La necessità di un approccio differenziato nella discussione del marxismo s'impone in particolare nella questione, alla quale la teologia è in primo luogo interessata: se cioè il marxismo abbia necessariamente un carattere ateo. Le forme di marxismo, sotto questo aspetto più importanti, sono: a) l'umanesimo del giovane Marx, fonte di ispirazione anche di diverse forme di neomarxismo; b) il materialismo dialettico, parte integrale del marxismo-leninismo di tipo sovietico; c) le forme di marxismo che assumono il solo materialismo storico come base della loro ideologia, rigettando il materialismo dialettico, come fecero per es. Gramsci, l'austromarxismo ed altri.

Che l'umanesimo del giovane Marx sia intrinsecamente ateo è evidente. La caratteristica di «autocreazione» data all'essenza umana ha apertamente lo scopo di escludere ogni dipendenza dell'uomo da un Creatore. Anzi, in un passo dei *Manoscritti* Marx afferma esplicitamente che l'ateismo è ancora un punto di vista imperfetto, giungendo in esso l'uomo a se stesso solo tramite la negazione di un altro (Dio); nel socialismo l'uomo è talmente fondato su se stesso da non aver più bisogno di tale mediazione.

È ugualmente evidente il carattere intrinsecamente ateo del materialismo dialettico, che pone la materia come principio ultimo di tutto il reale.

Non così semplice è il discorso sul materialismo storico. Tutto dipende dal senso con cui esso è interpretato. Se fosse inteso solo nel senso di *principio metodologico* o euristico che guida le ricerche sulla vita sociale, come per es. fece Max Adler, la questione di Dio rimarrebbe aperta. È però largamente diffuso il modo di intendere il materialismo storico come una *teoria* sulla realtà sociale stessa, secondo la quale tutte le manifestazioni della vita sociale — e tra esse anche la religione — sono determinate, in ultima istanza, dal modo di produzione. Certamente una tale concezione della religione non può essere accettabile dal punto di vista cristia-

no. Ed è questo il senso nel quale comunemente, soprattutto in ambienti meno colti, s'intende il materialismo storico. A questo riguardo è però interessante quel recente orientamento della ideologia sovietica che riconosce elementi di valore umano universale in certe forme di coscienza sociale (come per es. l'arte e la morale), senza legarle ad un determinato modo di produzione. Se tale riconoscimento s'estendesse a tutte le «sovrastrutture» e tra esse anche alla religione — come logicamente si dovrebbe fare, se già si riconosce la religione come una specifica forma di coscienza sociale — la situazione sarebbe sostanzialmente cambiata. Risulterebbe che non tutti ma solo certi elementi delle cosiddette «sovrastrutture» sono dipendenti dal modo di produzione e il materialismo storico tornerebbe di nuovo a presentarsi come strumento metodologico per identificare gli elementi di carattere ideologico e per distinguerli da quelli di valore universale umano. Però, per il momento, questo non è altro che una prospettiva per il futuro, insistendo la ideologia sovietica, come fece già Lenin, sull'unità «monolitica» tra materialismo dialettico e materialismo storico.

3/

È però da notare che la accettabilità o meno del marxismo dal punto di vista cristiano non dipende solo dalla questione se esso è necessariamente ateo o no. Ci sono diverse altre concezioni nella visione marxista del mondo che sono difficilmente componibili con la visione cristiana; fra queste s'impongono all'attenzione soprattutto l'escatologismo immanentistico e il messianismo proletario. È interessante notare che entrambi traggono la loro origine dall'antropologia del giovane Marx e sono rimasti punti fermi nel marxismo nonostante il fatto che Marx stesso in seguito, già a partire dall'*Ideologia tedesca* del 1846, abbia assunto un atteggiamento critico di fronte a certi presupposti filosofici della sua anteriore teoria dell'alienazione.
Trattando sopra dell'antropologia del giovane Marx si è visto che alla base della sua teoria dell'alienazione sta una dialettica storica a un unico passo triadico: il presente è considerato come la «negazione» dell'essenza dell'uomo (negazione raggiunta nella situazione inumana del proletariato), e di ogni *conditio humana*, alla quale può seguire, come prossimo passo della storia, solo la «negazione della negazione» che realizzerà — nella rivoluzione proletaria — il comunismo, che è «la soluzione dell'enigma della storia ed è consapevole di essere questa soluzione». Ben presto però Marx abbandonò il concetto di «essenza» dell'uomo che stava alla base di tale dialettica, e la sua dialettica storica subì una profonda modificazione (nella forma del materialismo storico). La storia gli apparve allora come una catena di varie triadi: ogni formazione economico-sociale (schiavitù, feudalesimo, capitalismo) attraversa uno stadio iniziale di corrispondenza tra forze produttive e rapporti di produzione, al quale segue uno stadio nel quale sorge e si intensifica una contraddizione tra le prime e i secondi, finché la soluzione della contraddizione è trovata nella trasformazione rivoluzionaria della precedente formazione in una nuova formazione. È un ritmo dialettico che, come fu osservato già sopra, per sua natura dovrebbe continuare indefinitamente. Era però rimasta ben fissa nella mente di Marx la concezione del comunismo come punto definito di arrivo del processo di emancipazione del genere umano. Se già tra le diverse formazioni anteriori al comunismo, per es. tra feudalesimo e capitalismo, si ha una differenza qualitativa, tra il comunismo e tutte le anteriori formazioni si ha una differenza qualitativa del tutto particolare, si potrebbe dire una «differenza qualitativa qualificata», in quanto tutte le anteriori formazioni appartengono solo alla «preistoria» della società umana, mentre con la rivoluzione proletaria comincia la sua vera storia. Nasce qui la tradizionale *crux* per la teoria marxista, di dover cioè spiegare come sia possibile conciliare la concezione di uno stato definitivo di arrivo, un *eschaton*, con la concezione dialettica della storia. Ciò che nel nostro contesto è però più importante notare è il fatto che l'escatologismo immanentistico che crede di poter realizzare qui sulla terra un regno di perfetta felicità, una specie di paradiso terrestre, è diventato patrimonio comune a tante forme di marxismo, anche a quelle che prendono le distanze dall'antropologia del giovane Marx, e che fra tale escatologismo e il cristianesimo vi sarà sempre un antagonismo insuperabile.

4/

Una situazione analoga si ha nella questione del messianismo proletario. È tesi fondamentale di ogni marxismo l'attribuire alla classe operaia una «missione storico-mondiale» consistente nel fatto che essa non può liberare se stessa senza eliminare la proprietà privata ope-

rando così anche l'emancipazione di tutta la società. Il proletariato diventa così una specie di «redentore» dell'umanità. Anche questa concezione ebbe origine sulla base della teoria dell'alienazione. In essa il proletariato rappresentava, per così dire, l'incarnazione della negatività della dialettica storica. Marx ebbe a dichiarare esplicitamente che gli scrittori socialisti, quando attribuiscono al proletariato questa «funzione di significato storico-mondiale» non lo fanno perché essi considerano i proletari come dei, in virtù cioè di qualità positive dei proletari, ma perché nel proletariato è raggiunta «la perdita completa dell'uomo», «l'astrazione da ogni umanità, perfino dalla parvenza di umanità». Anche questa concezione della missione proletaria divenne un punto fisso nella mente di Marx ed entrò, spesso su basi filosofiche differenti, nel patrimonio quasi comune del marxismo posteriore. Solo che, abbandonata la dialettica dell'alienazione, si cercò di fondare questa missione su qualità positive della classe operaia, come per es. che essa è la classe più numerosa, più sfruttata, più disciplinata ecc. (v. sopra). Anche qui nascono, come già nella questione dell'escatologismo immanente, gravi difficoltà teoretiche in seguito al trasferimento di questa concezione su altre basi filosofiche.

Se si vuole fondare la missione della classe operaia su qualità positive, questo richiede infatti una indagine empirica. Ma che cosa sarà se da tale indagine dovesse risultare che nella nostra società la classe operaia non è quella più povera? Che essa in certe società è talmente integrata (come deplorava Marcuse) che ha perso ogni slancio rivoluzionario? Nel nostro contesto non sono però tanto queste difficoltà teoretiche che interessano, quanto l'aspetto pseudo-religioso di tale concezione, che nuovamente crea un antagonismo fondamentale tra marxismo e cristianesimo.

Per non essere malintesi, osserviamo che con queste riserve non vogliamo dire che il cristiano non debba adoperarsi per la creazione di una società giusta e per il miglioramento della situazione della classe operaia. Non vogliamo negare che spesso tra gli operai si trova più solidarietà, più iniziativa, più spirito di collaborazione e più spirito di sacrificio che in altri strati della società. Ciò che suscita riserve nel cristiano è solo l'aspetto pseudoreligioso che assumono questi due punti della teoria marxista. Tanto più che sono proprio questa escatologia immanentistica e il messianismo proletario che spiegano come sovente i militanti cattolici che diventano militanti marxisti finiscono in una concezione puramente «orizzontale» del cristianesimo, scambiando il «futuro assoluto» della religione col futuro immanente del marxismo e vedendo nella partecipazione alla lotta di classe del proletariato la via verso questo regno di giustizia.

5/

Il problema della lotta di classe è un altro punto che andrebbe chiarito. Una prima constatazione che si impone è che proprio nei paesi industrialmente più sviluppati lo schema marxiano a due classi sembra, dal punto di vista sociologico, inapplicabile. In paesi come quelli anglosassoni o la Germania Federale ci si trova infatti davanti ad una stratificazione sociologica ben più complessa, con diversi «gruppi di interesse», dove gli operai sono solo un gruppo tra gli altri. A noi qui però interessa soprattutto l'aspetto etico del problema. La dottrina sociale della chiesa distingue tra lotta di classe nel senso marxista, che persegue l'annientamento dell'avversario, e la contesa (l'enciclica *Quadragesimo anno* usa il vocabolo *disceptatio*) che persegue il ritrovamento di un giusto equilibrio dei rispettivi interessi tra i contendenti: essa riconosce la legittimità di quest'ultima, e, in casi estremi, persino la legittimità dell'uso della violenza. Per quanto riguarda la lotta di classe nel senso marxista, spesso si obietta da parte cattolica che essa non è conciliabile col precetto della carità. Tale argomentazione commette però una svista, in quanto per il marxismo nella lotta di classe non si tratta dell'annientamento delle persone fisiche, ma della classe capitalista come tale e dell'abolizione di ogni divisione in classi. Rimane però anche così una certa difficoltà. A parte il fatto che il fine proposto è utopistico, la continua e insistente esortazione alla lotta non può non eccitare e esasperare l'odio contro le persone.

6/

Trattando il problema del rapporto tra marxismo e religione è impossibile passare sotto silenzio la questione della possibilità di una convivenza pacifica a livello pratico. Anche se sul piano della teoria il marxismo fosse necessariamente ateo, da ciò non risulterebbe ancora che esso, sul piano della pratica, debba condurre una lotta attiva contro la religione. Per il giovane Marx la religione non era altro che

espressione della miseria e insieme protesta contro di essa, una forma di alienazione che avrebbe dovuto sparire da sé quando si fosse superata la fonte di ogni forma di alienazione. Anche nella interpretazione atea del materialismo storico la religione è semplice forma illusoria di coscienza sociale, che si estinguerà da sé quando nell'essere sociale sarà superata la divisione in classi antagonistiche. Un dirigente politico marxista potrebbe, in corrispondenza con tale teoria, lasciare alla storia stessa il compito di far sparire la religione senza condurre egli stesso alcuna lotta attiva contro di essa. Ciononostante sta il fatto che in tutti i paesi ove il comunismo è al potere viene condotta una lotta attiva contro la religione, che non si limita a una lotta puramente teoretica ma viene condotta, con maggiore o minore intensità a seconda delle condizioni locali, anche con i mezzi coercitivi dello stato. Non è necessario addurre in questa sede fatti concreti, essendo essi comunemente noti. Tale situazione è solo una aberrazione, una incoerenza dei dirigenti con le premesse teoriche del marxismo, oppure vi sono ragioni più profonde che ne stanno alla base? Tali ragioni sembrano esserci. I partiti comunisti al potere intendono infatti se stessi come partiti ideologici, con una propria *Weltanschauung*, quella del materialismo dialettico e storico. Inoltre essi intendono se stessi come unica forza-guida della società socialista. Questa loro pretesa ha come base la teoria marxista. Essi devono perciò procurare che questo fondamento teoretico del loro potere venga accettato almeno dalla maggioranza della popolazione. Il monopolio del loro potere è infatti in pericolo fintanto che nella società da essi guidata altre concezioni del mondo godono uguale diritto di cittadinanza. La radice della lotta contro la religione nei paesi a regime comunista sembra dunque condizionata non tanto dal carattere ateo della dottrina marxista, quanto piuttosto dalla necessità dei partiti comunisti di assicurarsi il potere sulla base del riconoscimento della loro stessa teoria.

7/

Prima di chiudere dobbiamo però ancora domandarci quale verità vi sia nel marxismo. Sarebbe infatti difficile comprendere come un movimento sociale possa ottenere tanta importanza nel mondo, quale è quella del marxismo, se non fosse anche portatore di qualche verità, obbligatoria per tutti noi. Un primo punto è l'impegno sociale. I cristiani dovrebbero domandarsi se essi, a questo proposito, si impegnano tanto quanto i marxisti. Sul piano dell'attività individuale, sarebbe forse ingiusto affermare una inferiorità dei cristiani se si prende in debita considerazione per es. l'impegno dei missionari, delle religiose negli ospedali, la beneficenza nascosta dei semplici fedeli ecc. Se però ci poniamo sul piano dell'azione politica e sindacale, dobbiamo certo riconoscere che l'azione dei marxisti, almeno in certi paesi, fu molto più efficace per la promozione delle classi povere.

Un secondo punto in cui dobbiamo riconoscere un grande merito a Marx concerne l'analisi scientifica delle radici della miseria proletaria. È vero che già prima di lui il filosofo cattolico Franz v. Baader aveva additato nella libera concorrenza dell'economia capitalista la radice della miseria del *proletair* e aveva indicato nella coalizione degli operai lo strumento per rafforzare la loro posizione di fronte ai padroni.

Ciononostante si deve riconoscere che fu Marx a scoprire il carattere specifico dell'economia capitalista, consistente nel fatto che gli uni contribuiscono con i mezzi di produzione e gli altri con il lavoro allo svolgimento del comune processo della produzione. Il celebre economista cattolico O. von Nell' Breuning di fronte a questo fatto esclama: «solo con dolore e vergogna il cristiano può rassegnarsi al fatto che questa analisi, giusta nell'essenziale, e questo smascheramento della società classista capitalista non siano stati eseguiti da uno studioso cattolico di scienze sociali sotto l'impulso della carità cristiana e del senso cristiano di giustizia e verità».

Vi è infine ancora un altro punto vitale della teoria marxista che senza dubbio è per essa una fonte importantissima di dinamismo: l'insistenza sulla creatività dell'uomo, idea centrale nel giovane Marx, di nuovo posta in primo ordine da alcuni neomarxisti, come Garaudy e Bloch, che orientano il marxismo verso il futuro, verso il *novum* e l'utopia. È ben vero che a causa della chiusura della teoria marxista nell'immanenza, questa sua tensione verso la creatività e il futuro è destinata a naufragare. Se infatti tutto finisce nel nulla, rimangono senza risposta i problemi esistenziali dell'uomo: il problema del senso della vita e della creatività, il problema del male e del dolore e soprattutto il problema della morte. Il cristiano di fronte a questi problemi si trova certo in una posizione assai più vantaggiosa, a causa dell'apertura

verso la trascendenza. Ma il pensiero cristiano non ha ancora sufficientemente saputo far tesoro di queste sue possibilità. La vita di oltretomba è spesso ancora concepita come una vita che si va «meritata» in questa vita terrestre, ma alla quale però questa vita, cioè la storia, rimane estranea. I valori creati nell'attività culturale possono sì avere un significato imperituro, ma solo in quanto costituiscono «buone opere» compiute per amor di Dio, che meritano una ricompensa nell'al-di-là. Il rapporto tra vita terrestre e vita di oltretomba, tra storia e eternità, tra immanenza e trascendenza può però essere concepito anche in altro modo. L'articolo di fede della «risurrezione dei morti» o anche della «risurrezione della carne» (formula che ha un suono meno individualistico) potrebbe forse essere interpretato anche nel senso di una risurrezione nella trasfigurazione della storia. Una tale interpretazione della risurrezione e del rapporto tra storia e eternità, oltre ad aprire nuovi orizzonti per una giustificazione religiosa della creatività, sarebbe anche atta a suscitare grande attività e impegno dei cristiani sul piano sociale, perché essi sanno come dice l'Apocalisse «che le loro opere li seguono» (Ap 14, 13).

BIBLIOGRAFIA

1/ Le principali fonti classiche degli autori citati

Delle edizioni delle opere di Marx ed Engels in lingua italiana ricordiamo oltre a varie traduzioni delle principali opere, particolarmente: K. MARX-F. ENGELS, *Opere complete*, Roma 1972 ss. (finora pubblicati i voll. 2-8, 25, 38-43); K. MARX-F. ENGELS, *Opere scelte*, a cura di Luciano Gruppi, Roma 1969[2] (scelta assai utile di opere minori e dei brani più importanti delle opere maggiori).

Di E. Bernstein ricordiamo in italiano, *I presupposti del socialismo e il compito della socialdemocrazia*, Bari 1968.

Tra le opere di Kautsky tradotte in italiano, segnaliamo: *Etica e concezione materialistica della storia*, Milano 1958; *La via al potere*, Bari 1969.

Raccolte di scritti di R. Luxemburg in italiano sono: *Scritti politici*, a cura di Lelio Basso, Roma 1970[2]; *Scritti scelti*, a cura di Luciano Amodio, Torino 1975.

L'edizione delle opere di Lenin in italiano (corrispondente alla quarta edizione russa) è: V. I. LENIN, *Opere complete*, 45 voll., Roma 1955-1970.

Dalle fonti per lo studio dell'ideologia sovietica esiste la traduzione italiana di due manuali sovietici assai autorevoli: *Principi elementari di marxismo*, 6 voll., Roma 1962 (tratta del materialismo dialettico e storico, dell'economia politica e delle dottrine politiche); *Fondamenti della filosofia marxista*, 2 voll., Milano 1965-1966 (tratta del materialismo dialettico e storico).

Opere di Trosky sulla rivoluzione permanente in italiano: L. Trotzky, *La terza Internazionale dopo Lenin*, Milano 1957; *La rivoluzione permanente*, Torino 1967.

Di Stalin fu iniziata una traduzione delle *Opere complete* (1950-1956), che doveva comprendere 16 volumi e fu interrotta dopo il vol. 10. Importanti sono inoltre: *Questioni del leninismo*, Roma 1970; *Il marxismo e la linguistica*, Milano 1968; *Problemi economici dell'U.R.S.S.* (supplemento a «Rinascita», n. 9, 1952).

Una edizione delle opere complete («Werke») di Lukács fu intrapresa nel 1962 dalla casa Luchterhand, Neuwied und Berlin. Opere più importanti in italiano; *Storia e coscienza di classe*, Milano 1967; *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino 1960; *La distruzione della ragione*, Torino 1959, 1974[2]; *Scritti di sociologia della letteratura*, Milano 1976.

L'edizione più completa degli scritti di Gramsci è: *Opere di Antonio Gramsci*, 12 voll., Torino 1947-1971. Sono di particolare importanza i *Quaderni del carcere* ultima edizione critica: Torino 1975).

Edizioni in italiano delle principali opere di Horkheimer e Adorno: M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Torino 1969; ID., *Teoria critica*, 2 voll., Torino 1974; M. HORKHEIMER-T. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966; R. ADORNO, *Dialettica negativa*, Torino 1970; ID., *Tre studi su Hegel*, Bologna 1971.

Le principali opere di Marcuse tradotte in italiano sono: *Eros e civiltà*, Torino 1964; *L'uomo a una dimensione*, Torino 1967[6]; *La fine dell'utopia*, Bari 1968; *Ragione e rivoluzione*, Bologna 1974[2].

L'edizione delle opere complete di E. Bloch in tedesco è: *Gesamtausgabe*, 6 voll., Frankfurt a. M. dal 1969 in poi.

Tra le opere più importanti tradotte in italiano notiamo: *Soggetto-Oggetto*, Bologna 1975; *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971.

La produttività letteraria di Garaudy è straordinariamente ricca. Alcune opere più significative in traduzione italiana sono: *Dall'anatema al dialogo*, Brescia 1969; *La grande svolta*, Milano 1970; *Tutta la verità*, Milano 1970; *Prospettive dell'uomo*, Torino 1972; *L'alternativa*, Assisi 1973; *Parola uomo*, Assisi 1975.

Opere principali di Althusser in italiano sono: *Leggere il Capitale*, Milano 1971[2]; *Per Marx*, Roma 1972[2]; *Lenin e la filosofia*, Milano 1972; *Umanesimo e stalinismo*, Bari 1973; *Elementi di autocritica*, Milano 1975.

Di L. Kolakowski si ha in italiano: *L'uomo senza alternativa*; *Senso e non senso della tradizione cristiana*, Assisi 1975; *La filosofia del positivismo*, 1974.

Di A. Schaff si ha in italiano: *Introduzione alla semantica*, Roma 1972; *La filosofia dell'uomo*, Milano 1963; *Linguaggio e conoscenza*, Roma 1973; *Il marxismo e la persona umana*, Milano 1966; *Mar-*

xismo, strutturalismo e il metodo della scienza, Milano 1976.
Di K. Kosìk, si ha in italiano: *Dialettica del concreto*, Milano 1965.
Di M. Machovec, si ha in italiano: *Gesù per gli atei*, Assisi 1973.
Edizioni principali degli scritti di Mao Tse-tung in italiano: *Opere scelte*, 4 voll., Pechino 1969-1975; *Citazioni dalle opere del presidente Mao Tse-tung*, Milano 1969.

2/ Opere di carattere generale

Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, Milano 1958 ss.; P. BIGO, *Umanismo e marxismo*, Milano 1963; J. GUICHARD, *Introduzione al marxismo*, Assisi 1974; H. LEFEBVRE, *Le marxisme*, Paris 1972[13]; G. LICHTHEIM, *Il marxismo*, Bologna 1971; G. LOJACONO, *L'ideologia marxista*. Materialismo storico, 3 voll., Roma 1968; MICHAEL CURTIS (ed.), *Marxism*, New York 1970; ALFRED G. MEYER, *Marxism. The Unity of Theory and Practice*, Cambridge 1964; P. MASSET, *Il marxismo nella coscienza moderna*, Roma 1976; R. CAREW HUNT, *Teoria e pratica del comunismo*, Roma 1956; R. LOMBARDI, *La dottrina marxista*, Roma 1947; R. ORFEI, *Marxismo e umanesimo*, Roma 1970; A. PIERETTI, *Il marxismo contemporaneo*, Roma 1976 (con testi antologici e ampia bibliografia); *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*, 6 voll., Freiburg i. Br. 1966-1972; una enciclopedia comparata. Traduzione inglese: *Marxism, Communism and Western Society*, 8 voll., New York 1972-1973; D. SETTEMBRINI, *Il labirinto marxista*, Milano 1975 (trattazione tematica con testi antologici); S. VAGOVIC, *L'etica comunista*, Roma 1966[2].

3/ Opere su marxismo e religione

L. BEDESCHI, *La sinistra cristiana e il dialogo con i comunisti*, Parma 1966; C. F. CASULA, *Cattolici-comunisti e sinistra cristiana (1938-1945)*, Bologna 1976; *Cristiani per il socialismo*. Convegno Nazionale. Bologna, settembre 1973, «Sapere», Milano-Roma 1974; G. DE ROSA, *Chiesa e comunismo in Italia*, Roma 1970; M. GOZZINI, *Il dialogo alla prova*, Firenze 1965[2]; G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo*, Assisi 1966; *Marxistes et chrétiens*. Entretien de Salzbourg, Paris 1968 (contiene le conferenze tenute al Congresso della Paulusgesellschaft tra cristiani e marxisti a Salisburgo nel 1965); G. MORRA, *Marxismo e religione*, Milano 1976 (con ampie note bibliografiche); B. SORGE, *Le scelte e le tesi dei «cristiani per il socialismo» alla luce dell'insegnamento della Chiesa*, Torino-Leumann 1975.

4/ Opere sulla storia del marxismo in generale

E. BOTTO, *Il neomarxismo*, 2 voll., Roma 1976 (tratta diversi autori marxisti in prevalenza francesi e italiani da Lukács fino a Althusser); H. CHAMBRE, *De Karl Marx à Lénine et Mao Tsé-tung*, Paris 1976; G. D. COLE, *Storia del pensiero socialista*, 5 voll., Bari 1967 ss.; I. FETSCHER, *Il marxismo*. Storia documentaria, 3 voll., Milano 1969-1970 (documentazione assai utile, con i tratti più importanti presi dai classici ed altri autori importanti, dei principali temi della dottrina marxista); S. HOOK, *Marx e i marxisti*, Roma 1958; A. ZANARDO, *Storia del marxismo contemporaneo*, in: «Annali» dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, anno XV°, Milano 1974 (contiene studi approfonditi sui maggiori rappresentanti del pensiero marxista dopo Marx), XVIII, 1499 pp.; P. VRANICKI, *Storia del marxismo*, 2 voll., Roma 1971-1972, 1973[2]; A. NEGRI, *Marxismo e socialismo scientifico*, in: «Grande Antologia Filosofica», vol. XXIII, Milano 1975, pp. 1-406 (tratta il marxismo dopo Marx ed Engels con 96 pagine di *Introduzione*, una amplissima bibliografia e testi antologici); G. M. COTTIER-M. L. FABBRI-G. A. WETTER, *Ateismo e marxismo*, in: *L'ateismo contemporaneo*, vol. 2, Torino 1968, pp. 93-257.

5/ Su Marx ed Engels

a) Opere di carattere biografico: D. MCLELLAN, *Karl Marx*. La sua vita e il suo pensiero, Milano 1973; G. MAYER, *Friedrich Engels*. La vita e l'opera, Torino 1969; B. NIKOLAEVSKIJ-O. MAENCHEN-HELFEN, *Karl Marx*. La vita e l'opera, Torino 1969.

b) Sulla dottrina: J.-Y. CALVEZ, *Il pensiero di Carlo Marx*, Torino 1966; A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*. Leur vie et leur oeuvre, 4 voll., Paris 1955-1970 (trad. it. dei due primi volumi: *Marx e Engels*. Dal liberalismo al comunismo, Milano 1971); G. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, Paris 1959; DAL PRA, *La dialettica in Marx*, Bari 1972; P.-D. DOGNIN, *Introduzione a Karl Marx*, Roma 1972 (utile in modo particolare per la dottrina economica di Marx); M. HENRI, *Marx*, 2 voll., Paris 1976 (tratta la filosofia e l'economia); D. MCLELLAN, *Il pensiero di Karl Marx*, Torino 1975 (utilissimo per una prima introduzione); *Il pensiero di Marx*, a cura di UMBERTO CERRONI, Roma 1972 (antologia sistematica); F. OLGIATI, *Carlo Marx*, Milano 1964[7]; D. VENTURELLI, *L'antropologia filosofica di Marx*, Firenze 1976; C. WACKENHEIM, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris 1963; «Annali» dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, vol. 7 (dedicato al giovane Marx).

c) In particolare su Engels: N. BADALONI, *Sulla dialettica della natura di Engels e sull'attualità di una dialettica materialistica*, in «Annali» dell'Ist. G. Feltrinelli, vol. XVII, Milano 1976, pp. 7-65; GLUCKSMANN, *Engels et la philosophie marxiste*, Paris 1971; G. PRESTIPINO, *Natura e società*. Per una nuova lettura di Engels, Roma 1973; R. MONDOLFO, *Il materialismo storico in Federico Engels*, Firenze 1952.

6/ Sul marxismo durante la seconda Internazionale

G. D. H. COLE, *La seconda Internazionale*, 1889-1914, in: *Storia del pensiero socialista*, vol. III, *o.c.*, 1972; G. HAUPT, *La deuxième Internationale 1889-1914*, Paris 1964; *in Italia*: G. MARRAMAO, *Marxismo e revisionismo in Italia*, Bari 1971; L. ACTIS PERINETTI, *Antonio Labriola e il marxismo*

in Italia, Torino 1958; *in Francia*: C. WILLARD, *Le mouvement socialiste en France (1893-1905), les guesdistes*, Paris 1963; J. VARLET, *Paul Lafargue, théoricien du marxisme*, Paris 1933; H. GOLDBERG, *Jean Jaurès*. La biographie du fondateur du parti socialiste, Paris 1970; J. RENNES, *George Sorel et le syndicalisme révolutionnaire*, Paris 1936; *in Germania*: H.-J. STEINBERG, *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie*. Zur Ideologie der Partei vor dem ersten Weltkrieg, Hannover 1967, 1969²; *in Russia*: U. CERRONI, *Le origini del socialismo in Russia*, Roma 1965; *su Bernstein*: P. ANGEL, *Eduard Bernstein et l'évolution du socialisme allemand*, Paris 1961; L. COLLETTI, *Introduzione* a: E. BERNSTEIN, *Socialismo e socialdemocrazia*, Bari 1968; *su Kautsky*: E. MATTHIAS, *Kautsky e il kautskismo*, Bari 1971; su R. Luxemburg: L. BASSO, *Introduzione* a R. LUXEMBURG, *Scritti politici*, Roma 1970, pp. 13-129; P. J. NETTL, *Rosa Luxemburg*, 2 voll., Milano 1970.

7/ *Su Lenin*

L. FISCHER, *Vita di Lenin*, 2 voll., Milano 1973; L. GRUPPI, *Il pensiero di Lenin*, Roma 1970; H. LEFEBVRE, *La pensée de Lénine*, Paris 1957; G. MURA, *W. I. Lenin, teoria e prassi*, Roma 1971; T. PERLINI, *Lenin*, Firenze 1971; L. SCHAPIRO, *Lenin, the Man, the Theorist, the Leader*, New York 1968; A. B. ULAM, *Lenin e il suo tempo*, 2 voll. Firenze 1967.

8/ *Sul marxismo leninismo*

AA. VV., *Attualità del materialismo dialettico*, Roma 1974; A. BESANÇON, *Breve trattato di sovietologia*, Milano 1976; H. CHAMBRE, *Il marxismo nell'Unione Sovietica*, Bologna 1958; ID., *L'évolution du marxisme soviétique. Théorie économique et droit*, Paris 1974; *Le communisme scientifique*, Mosca 1974 (trattato sovietico sulle teorie politiche); R. T. DE GEORGE, *The New Marxisme*. Soviet and East European Marxisme since 1956, New York 1958; V. I. STEPAKOV, D. Y. BAKSHIEV ed altri, *Elements of political Knowledge*, Mosca 1970; V. KELLE-M. KOVALSON, *Historical Materialism*, Mosca 1973; A. G. MEYER, *Leninism*, Cambridge 1957; P. FOUGEYROLLAS, *Marxismo in discussione*, Milano 1966; F. JAKUBOWSKI, *Le sovrastrutture nella concezione materialistica della storia*, Milano 1975; B. JEU, *La filosofia sovietica contemporanea*, Roma 1974; *Sowjetideologie heute*, vol. 1: G. A. WETTER, *Dialektischer und historischer Materialismus*, vol. 2: W. LEONHARD, *Die politischen Lehren*, Frankfurt a. M. 1972 (trad. franc.: *L'idéologie soviétique contemporaine*, 2 voll., Paris 1965); G. A. WETTER, *Der dialektische Materialismus*, Wien-Freiburg i. Br. 1952, 1960³ (trad. franc.: *Le matérialisme dialectique*, Paris 1962; trad. ingl.: *Dialectical Materialism*, London-New York 1958).

9/ *Sul marxismo durante la III Internazionale*

In Russia: L. SCHAPIRO, *Storia del Partito Comunista Sovietico*, Milano 1963; G. BOFFA, *Storia dell'Unione Sovietica*, vol. 1: *Dalla rivoluzione alla guerra mondiale*. Lenin e Stalin, 1917-1941, Milano 1976; *sullo stalinismo*: J. ELLEINSTEIN, *Storia del fenomeno staliniano*, Roma 1975; ROY A. MEDVEDEV, *Lo stalinismo*, Milano 1972; B. SOUVARINE, *Staline*. Aperçue historique du bolchévisme, Paris 1935; A. B. ULAM, *Stalin*, Milano 1975; *su Trotzkij*: A. GIORDANO, *Trotzkij. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Firenze 1972; N. KRASSÒ, E. MANDEL, M. JOHNSTONE, *Il marxismo di Trotzkij*, Bari 1970; J. J. MARIE, *Il Trotzkismo*, Milano 1971; K. MAVRAKIS, *Trotskismo: teoria e storia*, Milano 1972; G. VESTUTI, *La rivoluzione permanente*. Uno studio sulla politica di Trotsky, Milano 1974.

10/ *Sulla socialdemocrazia in Germania e Austria*

R. FREYH, *Gli sviluppi ideologici del socialismo democratico in Germania*, Roma 1958; BENEDIKT KAUTSKY, *Gli sviluppi ideologici del socialismo democratico in Austria*, Roma 1957; *Kleine Geschichte der SPD*, vol. 1: *Die Sozialdemokratie von den Anfängen bis 1945*, di H. Potthoff, BonnBad Godesberg 1975, vol. 2: S. MÜLLER, *Die SPD vor und nach Godesberg*, Bonn-Bad Godesberg 1974; N. LESER, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus; der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Wien 1968; A. SCHWAN, G. SCHWAN, *Sozialdemokratie und Marxismus*. Zum Spannungsverhältnis von Godesberger Programm und marxistischer Theorie Hamburg 1974.

11/ *Su Lukács e Korsch*

G. BEDESCHI, *Introduzione a Lukács*, Bari 1960; AA. VV., *G. Lukács und der Revisionismus*, Berlin (Ost) 1960 (polemica di autori marxisti della Germania Orientale contro Lukács); L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969; G. PRESTIPINO, *La controversia estetica nel marxismo*, Palermo 1974; M. VACATELLO, *Lukács. Da «storia e coscienza di classe» al giudizio sulla cultura borghese*, Firenze 1968; G. VACCA, *Lukács o Korsch?*, Bari 1969; C. PASQUINELLI, *Né Lukács né Korsch*, in: «Critica marxista» 1970, 4, 178-196; G. E. RUSCONI, *Introduzione*, a K. KORSCH, *Dialettica e scienza nel marxismo*, Bari 1974.

12/ *Su Gramsci e il marxismo in Italia*

a) G. FIORI, *Vita di Antonio Gramsci*, Bari 1966; A. GIORDANO, *Gramsci, la vita, il pensiero, i testi esemplari*, Firenze 1971; L. GRUPPI, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma 1972; G. NARDONE, *Il pensiero di Gramsci*, Bari 1971; R. ORFEI, *Antonio Gramsci, coscienza critica del marxismo*, Milano 1965.

b) F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, Bari 1973; G. MAMMARELLA, *Il Partito comunista italiano 1945/1975, dalla liberazione al compromesso storico*, Firenze 1976; P. SPRIANO, *Storia del Partito comunista italiano*, 5 voll., Torino 1969-1975.

13/ *Sulla Scuola di Francoforte*

Die «Frankfurter Schule» im Lichte des Marxismus, Berlin (Ost) 1971 (critica dal punto di vista del marxismo est-europeo); U. GALEAZZI (a cura di), *La Scuola di Francoforte*, Roma 1975 (con ottima

bibliografia); A. SCHIMDT-G. E. RUSCONI, *La scuola di Francoforte*, Bari 1972; *su Adorno*: AA. VV., *Zeugnisse. Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1963; M. VACATELLO, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, Firenze 1972; *su Horkheimer*: G. MORRA, *Horkheimer e la teoria critica*, in: «L'Osservatore Romano», 17/18 marzo 1975; G. THERBORN, *Critica e rivoluzione*. La scuola di Francoforte, Bari 1969; *su Marcuse*: AA. VV., *Risposte a Marcuse*, a cura di J. Habermas, Bari 1968; V. FAGONE, *I presupposti filosofici della contestazione globale di H. Marcuse*, in: «La Civiltà Cattolica» 1968, 2, 526-542; ID., *La filosofia a una dimensione di H. Marcuse*, Ibidem 1968, 3, 26-40; T. PERLINI, *Che cose ha veramente detto Marcuse*, Roma 1970 (con bibl.).

14/ *Sul marxismo umanista e anti-umanista*

O. POMPEO FACOVI, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Milano 1972; *L'umanesimo socialista*, a cura di E. FROMM, Bari 1971; *su Bloch*: G. CUNICO, *Essere come utopia*. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch, Firenze 1976; *Ernst Bloch zu ehren*, a cura di S. UNSELD, Frankfurt a. M. 1965; I. MANCINI, *Ernst Bloch*, in: «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 1973, 423-470, 661-710; C. FAILLA, *Marx-Bloch*. Crisi e futuro della religione, Roma 1976; *Utopie: marxisme selon Ernst Bloch*. Un système de l'inconstructible. Hommages à Ernst Bloch pour son 90e anniversaire, publiés sous la direction de Gérard Raulet, Paris 1976; S. ZECCHI, *Utopia e speranza nel comunismo*. Un'interpretazione della prospettiva di E. Bloch, Milano 1973; *su Garaudy*: G. M.-M. COTTIER, *Chrétiens et marxistes*. Dialogue avec Roger Garaudy, Tours 1967; S. PEROTTINO, *Garaudy et le marxisme du XX siècle*, Paris 1969 (trad. it.: Milano-Firenze 1970); A. PIERETTI, *L'umanesimo marxista di R. Garaudy*, in: «La scuola e l'uomo» 1972, 12.

15/ *Sullo strutturalismo*

G. GRAMPA, *Dialettica e struttura*. Dibattito sull'antropologia nel marxismo francese contemporaneo, Milano 1974; M. GODELIER-L. SEVE, *Marxismo e strutturalismo*, Torino 1970; A. SCHAFF, *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza*, Milano 1976; A. SCHMIDT, *Storia e struttura; problemi di una teoria marxista della storia*, Bari 1972

16/ *Su Althusser*

R. GARAUDY, *Strutturalismo e «morte dell'uomo»*, in: «Critica marxista» 1967, 3, 12-33; P. LATORRE, *Scienza e ideologia*. La sfida antistoricista e antiumanista di Louis Althusser, Roma 1976; C. LUPORINI, *Nota introduttiva* a L. ALTHUSSER, *Per Marx*, Roma 1972²; S. KARSZ, *Teoria e politica: Louis Althusser*, Bari 1976; J. RANCIERE, *Ideologia e politica in Althusser*, Milano 1974.

17/ *Il marxismo nei paesi esteuropei nel secondo dopoguerra*

a) *Unione Sovietica*: H. DAHM, *Meuterei auf den Knien*. Die Krise des marxistischen Welt-und Menschenbildes, Olten und Freiburg 1969; K. MARKO, *L'intellighenzia sovietica tra la critica e il dogma*, Bari 1972; v. anche le opere indicate sopra sul marxismo-leninismo.

b) *Polonia*

Z. A. JORDAN, *Philosophy and Ideology*. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War, Dordrecht 1963; K. MODZELEWSKI-J. KURON, *Il marxismo polacco all'opposizione*, Roma 1969; J. TROSKA, *Tendenze attuali dell'antropologia e dell'etica marxista in Polonia*, Roma 1974.

c) *Cecoslovacchia*

AA. VV., *La via cecoslovacca al socialismo*, Roma 1968; A. DUBČEK, *Il nuovo corso in Cecoslovacchia*, Roma 1968; N. LOBKOWICZ, *Marxismus-Leninismus in der ČSR*. Die tschechoslowakische Philosophie seit 1945, Dordrecht 1961; *Nuova sinistra e normalizzazione filosofica in Cecoslovacchia e Ungheria*, Firenze 1974.

d) *Germania Orientale*

W. GÖRLICH, *Geist und Macht in der DDR*. Die Integration der kommunistischen Ideologie, Olten und Freiburg 1968; P. C. LUDZ (ed.), *Soziologie und Marxismus in der Deutschen Demokratischen Republik*, Neuwied und Berlin 1972.

e) *Ungheria*

E. LASZLO, *The Communist Ideology in Hungary*, Dordrecht 1966; A. HEGEDÜS, M. MARKUS e altri, *Die neue Linke in Ungarn*, Berlin 1974; T. HANAK, *Die marxistische Philosophie und Soziologie in Ungarn*, Stuttgart 1976; I. MÉSZÁROS, *La rivolta degli intellettuali in Ungheria*, Torino 1958; I. NAGY, *Scritti politici*, Milano 1958.

f) *Jugoslavia*

R. BIĆANIĆ, *La via Jugoslava al socialismo*, Napoli 1976; A. JOHNSON, *The Transformation of Communist Ideology*, Cambridge 1972; M. MARKOVIČ, *Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism*. A History of the Praxis Group, a cura di M. MARKOVIČ e R. S. COHEN, Nottingham 1975; G. PETROVIČ, *Socialismo e filosofia*, Milano 1976; P. VRANICKI, *Storia del marxismo*, vol. II, pp. 487-570; L. VRTAČIĆ, *Einführung in den jugoslawischen Marxismus-Leninismus*. Organisation/Bibliographie, Dordrecht 1963.

18/ *Su Mao Tse-tung e la Cina comunista*

M. A. BONFANTINI-M. MACCIO, *La filosofia della rivoluzione culturale*, Milano 1971; J. CH'ÊN, *Mao Tse-tung e la rivoluzione cinese*, Firenze 1966; *Cina e il mondo socialista: le relazioni sovietico-cinesi*, Milano 1974; J. GUILLERMAZ, *Storia del Partito comunista cinese*, 2 voll., Milano 1970; A. LAZZAROTTO, *Cina: la vera «Chiesa del silenzio»*, in: «Mondo e missioni», 1 marzo 1977, 5, 161-188; D. E. MACINNIS, *Religious Policy and Practice in Communist China*, London-New York 1972; R. ROSSANDA-C. BETTELHEIM, *Il marxismo di Mao Tse-tung e la dialettica*, Milano 1974; ST. R. SCHRAM, *Il pensiero politico di Mao Tse-tung*, Firenze 1971; ID., *Introduzione* a: MAO TSE-TUNG, *Discorsi inediti*, Milano 1975.

MATRIMONIO

GIUSEPPE BALDANZA

I/ IL RITO NUZIALE NEI PRIMI TRE SECOLI DEL CRISTIANESIMO. - II/ LA CERIMONIA NUZIALE DOPO IL SECOLO IV IN ORIENTE. - III/ LA CERIMONIA NUZIALE DOPO IL SECOLO IV IN OCCIDENTE. - IV/ L'« ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM » DEL 19 MARZO 1969. - V/ I DATI DELLA RIVELAZIONE. - VI/ LA RIFLESSIONE TEOLOGICA. - VII/ ALCUNI PROBLEMI PASTORALI ATTUALI. - VIII/ NECESSITÀ DELLA PROMOZIONE DELL'INTERDISCIPLINARIETÀ NEL CAMPO MATRIMONIALE.

I/ IL RITO NUZIALE NEI PRIMI TRE SECOLI DEL CRISTIANESIMO

1/ Le preoccupazioni della chiesa

E' difficile poter determinare con certezza l'esistenza di una vera e propria liturgia matrimoniale nei primi tre secoli del cristianesimo. I primi cristiani si trovarono dinnanzi a due esigenze: da una parte erano obbligati ad osservare le consuetudini e le leggi civili: nell'*Epistola a Diogneto* (V, 6, ed. F. X. FUNK, *Patres Apostolici* I, Tubingae 1901, p. 399) si legge che i cristiani si sposavano come gli altri. Dall'altra essi sentivano la necessità di vivere la realtà matrimoniale da veri cristiani. Clemente Alessandrino osservava che il matrimonio cristiano è santificato quando è sottomesso a Dio e curato con cuore sincero nella certezza della fede dei cristiani che hanno purificato la loro coscienza colpevole, hanno lavato il loro corpo con l'acqua pura e hanno la confessione della speranza (*Stromata* IV, 20: PG 8, 1337). La preoccupazione della chiesa era quella di far vivere cristianamente il matrimonio e di non permettere costumi licenziosi connessi alle volte con la sua celebrazione.
La chiesa, inoltre, contraria ai matrimoni clandestini, esigeva una prova pubblica della celebrazione. I matrimoni cristiani, pertanto, anche se indirettamente, erano controllati dalla chiesa.

2/ Alcune testimonianze

Le testimonianze dei primi tre secoli sono pochissime e non possono essere considerate come vera prova dell'esistenza di una liturgia matrimoniale. Tuttavia esse indicano l'interesse della chiesa nei confronti del matrimonio; interesse che non sembra essere di solo ordine pastorale, ma anche teologico. *In Oriente* S. Ignazio, al principio del secolo II, scrive: «... E' conveniente che gli sposi e le spose si uniscano con l'approvazione del vescovo, affinché il loro matrimonio sia secondo Dio e non secondo la concupiscenza» (*Ad Polycarpum*, V, 2, ed. F. X. FUNK, *o.c.*, p. 293). Questo invito di Ignazio non sembra aver trovato una vasta diffusione ed applicazione. *In Occidente* Tertulliano intorno al 200, afferma: «Come potremo riuscire a far conoscere la felicità di quel matrimonio che viene congiunto dalla chiesa, confermato dalla celebrazione del Sacrificio, suggellato dalla benedizione, annunziato dagli Angeli, ratificato dal Padre?» (*Ad uxorem*, II, 9: PL 1, 1415-1416). Questo testo di Tertulliano potrebbe far pensare all'esistenza di una vera e propria liturgia; ma al riguardo di tale interpretazione sono state avanzate delle riserve. Comunque, pur accettando tali riserve, non si può negare che il testo mostra la preoccupazione di presentare la celebrazione come un avvenimento ecclesiale e di evidenziare il legame tra matrimonio ed eucarestia.

3/ Presenza dei vescovi e dei preti alla celebrazione

Se, però, per i primi tre secoli del cristianesimo non si può parlare di una vera e propria liturgia matrimoniale, è da rilevare che i motivi di ordine morale e disciplinare sollecitarono i responsabili delle comunità ecclesiali (vescovi e preti) a prendere parte alla celebrazione delle nozze. Ragioni caritative ed assistenziali li portavano talora ad assumere la tutela di orfani o di persone che ne erano prive. Ora, tra i vari doveri del tutore vi era anche quello di provvedere a far sposare i propri protetti a tempo opportuno. Inoltre motivi di ordine morale inducevano i pastori di anime ad interessarsi della celebrazione del matrimonio di alcuni cristiani.
Ovviamente in queste celebrazioni il vescovo o il prete era presente e invocava la benedizione di Dio sugli sposi; benedizione che nelle famiglie cristiane, durante i primi secoli, era consueta e veniva detta dai genitori degli sposi o da sacerdoti che venivano invitati. I primi cristiani sentirono, infatti, la necessità di dare al matrimonio cristiano una consacrazione speciale con qualche formalità: la benedizione di

Dio alla prima coppia (Gn 1, 28) era certamente un invito alla creazione di una tale prassi.
Tuttavia, questa presenza del vescovo o del prete non indica ancora l'esistenza chiara di un'apposita liturgia matrimoniale; mostra, però, come progressivamente si sia arrivati ad un vero rito celebrativo.

II/ LA CERIMONIA NUZIALE DOPO IL SECOLO IV IN ORIENTE

1/ In Oriente: evoluzione di una vera liturgia

Nella chiesa greco-bizantina la presenza del vescovo o del prete alla celebrazione del matrimonio dei cristiani era non soltanto desiderata, ma anche considerata un onore. Il vescovo o il prete componeva la preghiera secondo le convenienze. Venivano cantati i salmi: il salmo 127 sembra essere stato il più adoperato. Con l'andare del tempo si sentì però il bisogno di avere dei testi di preghiera ben determinati e fissi. Inoltre alla preghiera di benedizione vengono aggiunte alcune cerimonie che, compiute prima secondo le usanze locali, diventano cerimonie liturgiche. Così notiamo l'uso dell'incoronamento degli sposi (costume nuziale antico in Grecia): veniva compiuto dopo la cosiddetta *ekdosis*, cioè la consegna della sposa allo sposo (questa cerimonia darà il nome al rito del matrimonio). Notiamo anche l'introduzione della *manuum iunctio* (congiunzione delle mani). Ovviamente nell'adoperare questi costumi, la chiesa si preoccupò di dare ad essi un significato specificamente cristiano.
La partecipazione del prete e la benedizione progressivamente prendono la fisionomia di un atto religioso, soprattutto allorché il prete comincia a compiere alcune cerimonie che spettavano al padre o al tutore della sposa. E' da accennare anche al fatto che la separazione tra benedizione del prete e celebrazione civile del matrimonio contribuì anche alla formazione di una liturgia propriamente detta. Nella chiesa di Alessandria, nel secolo IV, con il matrimonio celebrato a domicilio è connessa la celebrazione dell'eucaristia.
Nelle chiese nazionali non greche la presenza del prete alla celebrazione del matrimonio avvenne prima che nelle chiese greche. Nella chiesa armena il coronamento era un atto ufficiale della Chiesa, obbligatorio già prima del secolo V. Prescrizioni ben determinate si trovano nei canoni di diritto ecclesiastico armeno sia circa la condizione degli sposi (vergine, vedova), sia circa le condizioni previe (consenso dei genitori, presenza dei testimoni), sia anche circa il tempo della celebrazione (tempi proibiti), ecc. La liturgia si compiva in chiesa e gli sposi ricevevano la comunione; si esigeva una loro accurata preparazione alla celebrazione: preghiera ed astinenza, la sera precedente, da lauti banchetti. Nelle chiese nestoriane si ha un rito per il fidanzamento ed un rito per il matrimonio; particolare importanza riceve il rito del fidanzamento. Anche le sette giacobite siriane hanno il rito del fidanzamento e quello del matrimonio e sottolineano il rito del fidanzamento. Pure presso i Copti gli usi e i riti del matrimonio comportano la presenza del sacerdote, l'incoronamento ed altre preghiere.

2/ In Oriente: la chiesa greco-bizantina dopo il secolo VIII

Dal secolo VIII la liturgia matrimoniale diventa obbligatoria non soltanto secondo la disciplina ecclesiastica, ma anche secondo la legge civile. Circa l'anno 866 trascurare le cerimonie ecclesiastiche costituiva un peccato. Per la chiesa greco-bizantina, per il diritto ed i costumi bizantini, il rito ecclesiastico del matrimonio, a partire dal secolo VIII, acquista una grande importanza. Con la *Bulla Aurea* (Novella 24) dell'Imperatore Alessio (1081-1118) si affermò che soltanto il matrimonio celebrato in chiesa era contratto valido; le celebrazioni matrimoniali fuori della chiesa non avevano alcun valore giuridico. I Codici Barberino greco 336, Sinaitico 957, Sinaitico 958, Coislino 213, Sinaitico 962 descrivono il rito del fidanzamento e dello sposalizio con tutta la ricchezza dei simboli e delle preghiere che si vanno creando: processione, coppa comune, incoronamento degli sposi, tre segni di croce sulla testa degli sposi, benedizione della camera nuziale, scambio degli anelli, rito della comunione nuziale, ecc. Questi riti saranno poi arricchiti e tramandati lungo i secoli successivi.

3/ Varietà dei riti orientali

In Oriente sorgono progressivamente varie liturgie matrimoniali secondo i diversi riti: copto, bizantino, armeno, siriaco, maronita, caldeo. Si tratta di liturgie accompagnate da simboli e preghiere ricchi di profondo contenuto teologico, dalla fastosità di un cerimoniale che raggiunge il suo vertice simbolico nell'incoronamento degli sposi. Tra i vari simboli caratte-

rizzanti l'Oriente ricordiamo l'unzione degli sposi nel rito copto; l'imposizione della croce sulla testa degli sposi nel rito armeno; la congiunzione delle mani attraverso la mano del sacerdote celebrante nel rito siriaco; la congiunzione delle mani attraverso la mano del sacerdote celebrante nel rito siriaco; la congiunzione delle destre sulle quali il sacerdote pone la stola, dicendo — con la mano protesa sugli sposi — un'apposita preghiera nel rito maronita. Ricordiamo inoltre il simbolismo, così vario e caratteristico del fidanzamento del rito caldeo, che comprende la benedizione di una coppa di vino, di un anello e di una croce e la conseguente deposizione dell'anello nella coppa e l'immersione dell'*benana* (acqua in cui è diluita un po' di terra bagnata dal sangue dei martiri) e l'atto simbolico del bere nella stessa coppa. In questi simboli ciò che più colpisce è il costante riferimento alla storia della salvezza, incentrata nell'alleanza; per cui, nel quadro della celebrazione i fatti storici, i vari personaggi simbolizzanti i *magnalia Dei,* diventano anelli di una storia sempre in atto, e gli avvenimenti dell'Antico e del Nuovo Testamento acquistano il valore di una realtà tuttora operante durante la celebrazione liturgica.

4/ Riti e prassi attuali in Oriente

La liturgia matrimoniale orientale comprende non soltanto il rito del matrimonio, ma anche altri riti, tra i quali riveste grandissima importanza quello del fidanzamento. Affinché si abbia un'idea più chiara della liturgia orientale non sarà superfluo enunciare, per ogni rito, le varie parti di cui esso si compone nel suo insieme.
Il *rito copto* comprende: a) fidanzamento; b) matrimonio; c) deposizione delle corone.
Il *rito bizantino* comprende: a) fidanzamento; b) matrimonio.
Il *rito armeno* comprende: a) rito della benedizione del vestito per l'incoronamento della sposa; b) rito della benedizione della corona di una sposa.
Il *rito siriaco* comprende: a) rito della benedizione; b) officio della Madre di Dio; c) rito dello scambio della mano destra; d) il matrimonio.
Il *rito maronita* comprende: a) rito dell'Alleanza; b) rito dell'incoronamento.
Il *rito caldeo* comprende: a) rito dello scambio della mano destra; b) rito della benedizione dei vestiti; c) rito del fidanzamento; d) rito dell'incoronamento; e) rito della benedizione della camera nuziale.

Per quanto concerne la prassi attuale si può rilevare che sono stati apportati alcuni mutamenti, i quali però, essendo di ordine funzionale-semplificativo, lasciano intatti i riti nella loro struttura fondamentale. Così, presso i Copti la deposizione delle corone avviene subito dopo il matrimonio e non più dopo il settimo giorno dalla sua celebrazione. Nel rito bizantino vengono omesse alcune ripetizioni (preghiere, ecc.) e la celebrazione del fidanzamento e del matrimonio avviene nello stesso giorno. Anche nel rito maronita fidanzamento e matrimonio vengono celebrati assieme ed in chiesa. Presso i Caldei, nelle città, sono in uso soltanto i riti del fidanzamento e del matrimonio e non più gli altri; cosa che non avviene nei villaggi (particolarmente del nord dell'Irak) dove sono in uso tutti o quasi tutti.

III/ LA CERIMONIA NUZIALE DOPO IL SECOLO IV IN OCCIDENTE

1/ Il rito nuziale a Roma e in Italia

Anche in occidente sorgono progressivamente vari riti rispondenti alle diverse esigenze locali e culturali. Il papa Siricio, verso la fine del secolo IV, nella lettera al vescovo di Tarragona parla della benedizione nuziale (PL 13, 1136). S. Ambrogio afferma che il matrimonio è santificato dall'imposizione del velo e dalla benedizione da parte del sarcerdote (PL 16, 984). Si tratta di una cerimonia che viene progressivamente arricchendosi, come ci appare nella liturgia descritta da S. Paolino da Nola (*Carmen* XXV, CSEL, 30, 244-245): questa consisteva nella recita da parte del vescovo di una preghiera improvvisata e nell'imposizione del velo. La cerimonia si svolgeva in chiesa, dove il padre dello sposo conduceva la coppia, compiendo le funzioni di paraninfo. Il velo copriva non soltanto la sposa, ma anche lo sposo. Nel *Carmen* di S. Paolino non si fa riferimento alla celebrazione della messa in occasione della benedizione. La prima testimonianza della celebrazione della messa nuziale si trova nelle opere di un ignoto, che scrive sotto il pontificato di Sisto III (432-440) (cfr. ANONIMUS, *Praedestinatus,* III, 31, PL 53, 670). Si incomincia, così, ad instaurare una liturgia nuziale con la celebrazione dell'eucaristia.
Nella chiesa di Roma la liturgia matrimoniale non diventò subito obbligatoria per tutti.

L'obbligatorietà riguardava soltanto i chierici abilitati a sposarsi. Del resto la risposta di papa Nicolò I ai Bulgari conferma la non necessità della liturgia, in quanto per la validità del matrimonio basta soltanto il reciproco consenso degli sposi. Inoltre le collezioni canoniche di origine italica, dei secoli IX e X, non parlano di obbligatorietà della benedizione nuziale per tutti. Pertanto, con un giudizio generale, si può affermare che durante i primi dieci secoli, nella chiesa romana la benedizione era prescritta soltanto per i chierici. Per gli altri essa era un diritto di onore, essendo riservata alle persone di costumi integerrimi e che si sposavano per la prima volta.

2/ I Sacramentari Leoniano (o Veronese), Gregoriano, Gelasiano

Sono tre Sacramentari, i quali contengono un formulario di messa nuziale con alcune preghiere di benedizione. Si tratta di testi liturgici concisi e sobri e quindi meno ricchi di quelli orientali.

Il *Leoniano* o *Veronese* (secolo VII) contiene, al mese di settembre, sotto la rubrica *XXXI. Incipit velatio nuptialis,* la messa nuziale con due preghiere di benedizione. Per quanto concerne la struttura della liturgia è da rilevare che tra la secreta ed il postcommunio vi è un *Hanc igitur* e che alle preghiere della messa seguono, senza alcuna rubrica di introduzione, le due preghiere di benedizione: la prima comincia con le parole *Adesto Domine* ed è breve; la seconda, che inizia con le parole *Pater mundi conditor,* è piuttosto lunga. Quest'ultima, ricca di riferimenti biblici, offre un contenuto teologico sul matrimonio di una certa importanza.

Il *Gelasiano* (prima metà del secolo VIII) al capitolo 52 del III Libro presenta la messa nuziale sotto la rubrica *Incipit actio nuptialis.* La preghiera della velatio *Adesto Domine* ed il postcommunio *Quaesumus omnipotens Deus* della liturgia del Sacramentario Veronese sono adoperate come *collecta* (nella tradizione gelasiana si danno sempre due formulari per la collecta).

La secreta è nuova rispetto al Veronese; inoltre vi è il Prefazio che mancava nel Veronese (il Prefazio costituisce una lode a Dio, autore dell'alleanza nuziale). Il Gelasiano dà le prime rubriche dell'*actio nuptialis,* prescrivendo che la benedizione della sposa sia data dopo il *Pater noster,* benedizione che è presa dal Leoniano (con qualche cambiamento) ed è introdotta con una orazione diversa (*Deus, qui mundi crescentis exordio*). Nel Gelasiano è prescritta una seconda benedizione, dopo la comunione degli sposi, la quale è pronunziata su entrambi gli sposi; ciò fa supporre un influsso di altre liturgie non romane.

Il *Gregoriano,* composto nel secolo VIII, riprende dal Gelasiano il prefazio e parzialmente il contenuto dell'*Hanc Igitur* (la forma è diversa); dal Leoniano riprende le tre preghiere della messa. La benedizione si è conservata nella sua seconda parte; la prima parte nuova, che porta il titolo *Deus qui potestate virtutis tuae,* si presenta molto più chiara nei suoi sviluppi rispetto al testo antico.

3/ Riti matrimoniali nella Gallia romana-merovingia

La forma più antica di benedizione in Gallia è la *Benedictio in thalamo,* già in uso nel secolo V, come si può desumere da una lettera dell'arcivescovo Avito di Vienne (493-518), il quale stabilisce il paragone tra la consacrazione delle vergini che si compie in *sancti altaris thalamo* (vale a dire in chiesa) e la benedizione della sposa che è data *in thalamo.* Le testimonianze della liturgia gallicana ci sono offerte dal manoscritto conservato sotto il nome di *Sacramentarium gallicanum* (o Messale di Bobbio) nella Biblioteca nazionale di Parigi. Le preghiere per la benedizione del matrimonio sono poste sotto la rubrica *Benedictio thalami super nubentes et Oratio super eos qui secundo nubunt.* Dal manoscritto consta che — al contrario della liturgia romana — la benedizione veniva data anche per le seconde nozze. Gli influssi della liturgia romana ed il suo uso iniziato nel secolo VII non hanno permesso la conservazione di altre formule di *benedictio in thalamo,* che certamente dovevano esistere nella Gallia. Inoltre in virtù di detti influssi la cerimonia nuziale fu trasferita in chiesa ed un maggiore rigorismo si impose per la concessione della benedizione nuziale. Con l'inizio dell'era carolingia il Sacramentario romano si impose nella Gallia, venendo a cessare per conseguenza il rito gallicano: elementi, però, del rito gallicano penetrarono nei libri liturgici romani e vi furono assorbiti.

4/ Il rito matrimoniale in Francia dal secolo VIII al secolo XVI

Fino al secolo XI il formulario romano fu quello abitualmente usato. Il *Sacramentarium di Léofric,* del secolo X, apparso nella diocesi di

Arras-Cambrai, contiene nella sua impostazione di fondo le formule della messa nuziale gregoriana. Dopo l'anno mille, però, incominciarono a diffondersi formule, non romane, varie e ricche. Nelle diverse regioni e diocesi sorgono riti i quali mostrano la presenza di elementi costanti, comuni, e la nascita di elementi nuovi secondo le esigenze locali e teologiche: ricordiamo per esempio la benedizione del pane e del vino

5/ Altri riti in Occidente

In Spagna, già al secolo IV, esisteva il costume di far benedire il matrimonio dal sacerdote: si trattava di un rito simile a quello della liturgia gallicana.
In Inghilterra, fino al secolo XI, si danno due forme di riti di benedizione del matrimonio. La prima — antica, gallicana-celtica, — consisteva nella *Benedictio thalami, Benedictio lecti,* alla quale si univano anche la benedizione degli sposi e dell'anello: tutto si svolgeva in casa.
La seconda — messa nuziale romana, — si sviluppò sotto l'influsso della liturgia romana. Nei libri liturgici dei secoli IX, X e XI i due riti sono uniti: prima la messa nuziale romana, poi la *Benedictio thalami.* Praticamente la mattina in chiesa veniva celebrata la messa nuziale e data la benedizione agli sposi; la sera, poi, il prete si recava in casa degli sposi e ivi si compiva il rito della *Benedictio thalami.*

6/ Il Rituale romano del 1614

Il rito viene celebrato fuori della messa ed inizia immediatamente con l'interrogazione degli sposi sulla loro intenzione di voler contrarre il matrimonio. Dopo si ha la *coniunctio manuum* mentre il sacerdote dice: *Ego coniungo vos in matrimonium. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* La benedizione dell'anello concerne soltanto la sposa: «Benedici, o Signore, questo anello, che noi benediciamo nel tuo nome: affinché colei che lo avrà portato, mantenendo integra la sua fedeltà allo sposo, rimanga nella tua pace e volontà e viva sempre nella mutua carità». La collecta, la secreta, il postcommunio sono presi dal Sacramentario gregoriano, come anche le benedizioni *Propitiare Domine* e *Deus, qui potestate virtutis tuae.* Per l'Epistola viene adoperata Ef 5, 22-33 e per il Vangelo Mt 19, 3-6.

IV/ L'«ORDO CELEBRANDI MATRIMONIUM» DEL 19 MARZO 1969

1/ Valorizzazione del simbolismo biblico

Il nuovo *Ordo celebrandi matrimonium* mette in risalto il progresso che si è realizzato rispetto ai vari riti che si sono avuti in occidente; progresso dovuto ad una maggiore valorizzazione del simbolismo biblico e ad un ripensamento teologico della stessa celebrazione del sacramento. Tutto il rito è dominato — anche se non in un modo del tutto soddisfacente — dal simbolo per eccellenza: quello dell'alleanza, cui si riferiscono gli altri simboli ed i tre schemi della messa. L'intera vita degli sposi è chiamata ad essere simbolo del mistero dell'unione di Cristo e della chiesa. Il contenuto dell'alleanza è messo in evidenza anche dalle molteplici letture dell'Antico e del Nuovo Testamento che esplicitamente o implicitamente trattano il tema dell'amore con riferimento all'alleanza. Il tema dell'alleanza — nel nuovo rituale — raggiunge il suo più alto significato nella celebrazione eucaristica: quando cioè Cristo continua la sua donazione alla chiesa e suggella con questo atto di amore il «mistero della nuova ed eterna alleanza».

2/ Varietà di simboli

Il nuovo *Ordo celebrandi matrimonium* presenta una varietà di simboli; ve ne sono alcuni che — pur presenti in altre azioni liturgiche — assumono un significato tutto particolare nella celebrazione del matrimonio: quali la presentazione delle offerte da parte degli sposi, il bacio della pace, la comunione sotto le due specie, ecc. I simboli più caratterizzanti ci sembrano i seguenti: a) l'accoglienza; b) la stretta di mano con la manifestazione del consenso; c) lo scambio degli anelli. Tutti questi simboli intendono mostrare non soltanto la ricchezza del patto sponsale, ma anche l'adesione dell'uomo nella sua totalità, anche quindi con i suoi sentimenti ed affetti. In altre parole, essi, nella cornice della celebrazione, superano una presentazione per così dire «intellettualizzata» della realtà matrimoniale e la coinvolgono in ogni suo aspetto. Di per sé detti simboli esistevano in un certo modo nei riti sorti lungo il corso dei secoli; ma nel nuovo rituale ricevono una caratterizzazione particolare, proveniente dalla ricchezza delle preghiere con cui vengono ac-

compagnati; preghiere che risentono di tutto il progresso cristologico-ecclesiologico-pneumatologico raggiunto con il Vaticano II.

3/ Formule della liturgia eucaristica: «Missa pro sponsis»

Il rituale presenta tre schemi di messa, che pur ispirandosi agli antichi Sacramentari ed ai ricchi rituali orientali, offrono novità e varietà di contenuto teologico: essi infatti si snodano in meravigliosa sintonia coll'ampia prospettiva della storia della salvezza e riflettono la migliore conoscenza della chiesa offerta dal concilio Vaticano II con la costituzione dogmatica *Lumen gentium.* Una vasta tematica è presente in tutta la liturgia eucaristica; ma quello che domina — e a cui converge e da cui tutto prende significato — è il tema dell'amore coniugale assunto nell'amore totale, fecondo, indissolubile, santificante, incorporante di Cristo verso la chiesa. In questo contesto si inseriscono e sono trattati i valori umani: amicizia, letizia, dono di se stesso, impegno, generosità, fecondità, indissolubilità, apertura agli altri, ecc. La celebrazione costituisce un evento ordinato alla santificazione degli sposi, all'edificazione della chiesa, al culto, alla vita di ogni giorno. La celebrazione diventa anamnesi (ripresentazione vitale-esistenziale) delle varie tappe della storia della salvezza: mistero della creazione di cui gli sposi sono collaboratori; mistero dell'alleanza (in tutto il suo sviluppo) che trova il suo culmine nel mistero nuziale di Cristo e della chiesa: nel mistero pasquale. Questa anamnesi costituisce un impegno ufficiale a fare della propria vita di coniugi una vita di continuo e crescente dono di sé.
Il rituale fa percepire l'unità esistenziale che si deve realizzare tra celebrazione come avvenimento salvifico e vita coniugale vissuta ogni giorno. E tutto ciò in virtù del fatto che gli sposi cristiani diventano segno privilegiato, qualificato ad esprimere, a manifestare l'amore permanentemente fedele, fecondo-incorporante, salvifico di Cristo verso la chiesa.

4/ Riti «particolari» e riti «propri»

Il nuovo *Ordo celebrandi matrimonium* presenta un aspetto di grandissimo rilievo: esso infatti lascia molta libertà alle Conferenze episcopali. Già nel numero 63,b della costituzione *Sacrosanctum Concilium* si prescrive che «sulla nuova edizione del rituale romano, la competente autorità ecclesiastica territoriale (cioè la Conferenza episcopale) prepari al più presto i rituali particolari adatti alle necessità delle singole regioni». Il numero 77 della medesima costituzione dispone — per quanto concerne il rito matrimoniale — che «alla competente autorità ecclesiastica (Conferenza episcopale) viene lasciata facoltà di preparare a norma dell'art. 63 della costituzione un rito proprio che risponda agli usi dei luoghi e dei popoli, fermo però restando l'obbligo che il sacerdote che assiste, chieda e riceva il consenso dei contraenti». Questo adattamento alle *necessità* delle singole nazioni, agli *usi* dei luoghi e dei popoli apre certamente la strada alla creazione di riti maggiormente rispondenti alle diverse culture. Esso dovrà essere curato alla luce di quanto la medesima costituzione afferma nell'art. 34: «I riti splendano per nobile semplicità; siano chiari nella loro brevità e senza inutili ripetizioni, siano adattati alla capacità di comprensione dei fedeli né abbiano bisogno, generalmente, di molte spiegazioni». Tale adattamento richiede l'apporto di persone competenti: sono da evitare a qualsiasi costo le improvvisazioni o l'immissione di usi e costumi non confacenti con la sacralità del rito o non idonei alla comprensione della celebrazione del sacramento. I nuovi rituali — come prescrive lo stesso concilio nel n. 63b della costituzione *Sacrosanctum Concilium* — saranno usati nelle rispettive regioni dopo la revisione da parte della Sede apostolica.

V/ I DATI DELLA RIVELAZIONE

1/ L'essere umano, uomo e donna, creato ad immagine di Dio

Dio — secondo il racconto jahvista: Gn 2, 4b-25 — creò prima Adamo, poi gli animali ed infine Eva. Mentre, però, gli animali sono «oggetto di possesso e di dominio da parte dell'uomo» (2, 19-20) (P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura,* Milano 1968, p. 28), la donna invece è creata come aiuto simile all'uomo: per l'uomo è un male essere solo (2, 18). Nel vedere avanti a sé Eva — presentatagli da Dio, che compie questo gesto come un paraninfo d'onore — egli esclama: «Questa sì è osso delle mie ossa e carne della mia carne» (2, 23). La donna non è che un altro se stesso dell'uomo; un'altra faccia di se stesso che egli esperimenta sotto la forma di un "tu". Dando il nome alla donna, l'uomo dà un nome a se stesso (Gn 2, 23). Si può dire che grazie

alla donna l'uomo «nasce» a se stesso: egli non può esprimersi a se stesso, realizzarsi se non mettendosi in relazione, in comunione. Grazie alla donna esperimenta che l'azione creatrice di Dio è buona: la donna lo fa rivolgere, pieno di riconoscenza e di amore, verso Dio (A. FEUILLET, *Jésus et sa mère*, Paris 1974, p. 206). L'uomo e la donna sono in un piano di assoluta parità, ma di reciprocità: sono chiamati a completarsi a vicenda con un reciproco dono, con un amore e comunione totali. Sono differenti e complementari. La differenza e la complementarietà dei due sessi si iscrive nella stessa natura dell'essere umano. La realizzazione piena della propria natura e della propria dignità avviene mediante il reciproco dono, la reciproca totale comunione.

Nel racconto sacerdotale della creazione (Gn 1, 1-2, 4a) l'essere umano, uomo e donna, è creato ad immagine e somiglianza di Dio (1, 26-27): è qui la grande differenza dell'uomo dall'animale. L'uomo creato ad immagine di Dio partecipa del potere di Dio: è chiamato a dominare gli animali e a sottomettere la terra, in dipendenza da Dio (1, 26b, 28). L'uomo, creato ad immagine di Dio, è capace di dialogare, cioè di entrare in un rapporto personale con un «tu». Anche il racconto sacerdotale della creazione suppone la stessa monogamia, sottolinea l'eguale dignità dell'uomo e della donna, l'eguale compito di dominio della terra, compito da realizzare insieme (1, 28-29). Ma l'attenzione è portata sulla fecondità, alla quale l'uomo e la donna sono chiamati congiuntamente (1, 28); questa è un dono di Dio, il frutto della sua benedizione; ha in lui la sua sorgente, è oggetto di una vera vocazione, è lo stesso scopo della creazione dei sessi. Ora questa opera divina, sotto tutti i suoi aspetti è molto buona (1, 31) (P. GRELOT, *o.c.*, p. 29). Questo era dunque l'ideale voluto da Dio prima che il peccato facesse irruzione nel cuore dell'uomo. A causa del peccato la relazione tra l'uomo e la donna fu profondamente ferita (Gn 3). Il primo peccato è peccato comune dell'uomo e della donna; le sue conseguenze investono pertanto la coppia stessa: uomo e donna, creati per vivere l'unità, la reciproca comunione totale, esperimentano la separazione, la solitudine: essi non si sentono più «solidali, poiché Adamo riversa la colpa su Eva (3, 12), mentre questa cerca di riversare la responsabilità di tutto sul serpente» (P. GRELOT, *o.c.*, p. 44). L'immagine di Dio è sfigurata. L'amore è sconvolto: l'amore della donna si trasforma in seduzione, in cupidigia, l'amore dell'uomo in dominio. L'uomo e la donna abbisognano di redenzione. La realtà matrimoniale si inserisce nel dramma della salvezza. Nell'Antico Testamento, periodo di preparazione e di attesa, Dio interviene quale educatore, in vista di preparare lentamente e progressivamente alla novità radicale del Cristo: dalla storia della creazione si diparte un simbolismo volto continuamente ad elevare la realtà matrimoniale dallo stato in cui era caduta a causa del peccato. Il *Cantico dei Cantici* ed il *Libro di Tobia* sono un segno di tale elevazione e purificazione.

2/ Il simbolismo dell'Alleanza sponsale

I grandi profeti, nel parlare dell'Alleanza, adoperano il simbolismo sponsale: non vi era infatti realtà umana più idonea di quella matrimoniale per esprimere ciò che caratterizza l'Alleanza: l'amore generoso, la comunione totale e perpetua di Dio con Israele. Il dramma dell'amore tradito del profeta Osea costituisce lo spunto per fargli denunciare l'infedeltà del popolo eletto e preannunciare che Israele diventerà «sposa per sempre...nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore... nella fedeltà» (Os 2, 21). Geremia, nel c. 31, sottolinea la perseveranza dell'amore divino che ricondurrà a sé la vergine d'Israele. In Ezechiele la psicologia dell'amore premuroso, benevolo, purificante e costante di Dio è presentata con categorie sponsali. Isaia afferma che la nuova Alleanza sarà un'Alleanza matrimoniale (54, 1-13). Jahvé, che aveva abbandonato Sion per breve tempo, la riprende per concludere con essa un patto che non vacillerà. La funzione di Israele sarà quella di procreare figli a Jahvé: «a destra e a sinistra ti dilaterai» (54, 3). Ormai abbiamo la sposa universle, il cui sposo è il «Signore degli eserciti», «Dio di tutta la terra» (v. 5).

La comunione totale degli sposi, le espressioni «sposa fedele, bella, pura, madre feconda di figli di Dio», nei Profeti appaiono connesse con la nuova Alleanza. In tale visuale l'ideale fissato da Dio alla prima coppia, deturpato dal peccato, riceve la redenzione per la sua inserzione nella storia della salvezza e in quello che la caratterizza profondamente, la nuova Alleanza: il matrimonio ne diventerà segno privilegiato e qualificato. Il senso ultimo del matrimonio sarà quello di diventare segno portatore della nuova Alleanza.

3/ Il matrimonio nella prospettiva della nuova Alleanza: il Regno di Dio presentato con categorie sponsali

Gesù riporta il matrimonio allo stato iniziale, cioè prima del peccato (Mt 19, 4-9) e lo inserisce nello stato di perfezione da Lui apportato. Quanto Egli afferma in Mt 5, 27-32 deve essere considerato alla luce delle parole «siate dunque perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste» (Mt 5, 48). Gesù presenta il Regno di Dio con categorie sponsali: Egli è lo sposo, la cui presenza dà gioia (Gv 3, 29). Il Regno di Dio è un mistero nuziale (Mt 9, 15; Mc 2, 19-20; Lc 5, 34-35); è un festino nuziale (Mt 22, 1-14). Nella parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13) è messa in risalto la figura dello sposo. Alle nozze di Cana Gesù prende il posto dello sposo ed offre (nelle anfore che rappresentano l'antica Alleanza) il vino sovrabbondante, segno della nuova Alleanza (Gv 2, 1-11).

La consumazione dell'Alleanza è rappresentata con categorie nuziali nell'Apocalisse. L'umanità, purificata dalle colpe nel sangue dell'Agnello, è la sposa che si abbellisce per presentarsi allo Sposo (Ap 19, 7; 21, 2-9).

La S. Scrittura mostra che non vi è realtà così connessa con la storia della salvezza come la realtà matrimoniale. Basti considerare che la prima parola umana registrata nella Bibbia è l'esplosione di amore di Adamo verso Eva (Gn 2, 23-24); l'ultima è della Sposa che nell'Apocalisse dice allo Sposo «Vieni» (Ap 22, 17).

In questa visuale della nuova Alleanza si comprende come la realtà matrimoniale è in intimo contatto e dipendenza con l'eucarestia «mistero della nuova ed eterna Alleanza». Il sacramento del matrimonio è relazionato intrinsecamente all'eucarestia non soltanto perché gli sposi trovano in essa alimento, ma anche perché dall'eucaristia il matrimonio riceve la sua più intima dinamica significativa. Nell'eucaristia infatti Cristo continua la sua donazione sponsale alla chiesa, sua sposa: l'eucaristia è dunque l'estrema conclusione dell'amore di Cristo.

4/ Il matrimonio nella visuale della lettera agli Efesini

Diverse lettere apostoliche parlano delle relazioni tra marito e moglie (1 Cor 7, 3-4; Col 3, 18-19; 1 Tm 2, 8-15; Tt 2, 1-8; 1 Pt 3, 1-7). Un confronto tra queste lettere e quella agli Efesini mette in risalto le seguenti differenze:

a) in Efesini — al contrario delle altre lettere, dove si danno brevi ammonimenti — c'è un discorso unitario, armonico e completo;

b) il riferimento a Cristo sposo ed alla chiesa sposa è curato nella ricca visuale del fidanzamento e delle nozze, con l'avvertenza «paradossale» di parlare del fidanzamento dopo le nozze, al fine di evidenziare che Cristo è l'eterno fidanzato che ama la sua sposa e se la rende sempre «gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa ed immacolata» (Ef 5, 27);

c) Efesini si rifà all'ideale matrimoniale esistente prima del peccato, affermando che l'unione totale ed indissolubile di Adamo e di Eva racchiude tipicamente l'unione di Cristo con la sua chiesa e ad essa rimanda;

d) il matrimonio deve modellarsi sull'unione totale di Cristo e della chiesa; è inserito nel «mistero» e vi trova la sua propria significazione. Si ha la «ricreazione» dell'«immagine» divina: la nuova immagine è la relazione di amore Cristo-chiesa;

e) il matrimonio è messo in diretto rapporto con il sacrificio pasquale, e partecipa dell'amore perennemente salvifico di Cristo. Gli sposi cristiani entrano come *partner* qualificati nell'Alleanza sponsale di Cristo e della chiesa: sono *partner* con Cristo nella missione permanentemente salvifico-incorporante al Corpo Mistico. Nel battesimo essi rispondono alla chiamata ed al dono di Cristo; chiamata e dono che comportano un impegno per la crescita del Corpo Mistico. Nel matrimonio e per il matrimonio partecipano all'azione salvifica chiamante-incorporante di Cristo: gli sposi partecipano con Cristo nella «nascita» dei nuovi figli di Dio.

VI/ LA RIFLESSIONE TEOLOGICA

1/ La sacramentalità del matrimonio ha una storia lunga e complessa

Ci vollero molte discussioni per arrivare ad affermare che il matrimonio è un vero sacramento nel senso tecnico della parola. Mentre in campo liturgico si sentì presto la necessità di fissare la «celebrazione» del matrimonio, in campo di riflessione teologica si procedette con molta lentezza; il primo concilio che parla del matrimonio come sacramento è quello di

Verona (a. 1184). Questo non meraviglia se si ha presente che la teologia patristica, caratterizzata da una prospettiva storico-salvifica, non aveva avuto la preoccupazione di offrire definizioni, ma piuttosto di illustrare il mistero insondabile di Dio, concretizzatosi in Cristo, sempre attuale, perennemente salvifico. Ciò aiuta a comprendere la dottrina dei Padri sul sacramento del matrimonio. Sull'esempio dell'epistola agli Efesini 5, 23 ss. essi esortano gli sposi «a volersi bene così come Cristo ama la chiesa». Nella mentalità patristica, estremamente concreta, questo influsso dell'unione Cristo-chiesa sul matrimonio non può essere considerato solo come influsso di un modello e di un esempio; importa anche una comunicazione della dignità e delle grandezze (noi potremmo dire, della grazia) dell'unione Cristo-chiesa alla realtà inferiore dell'unione coniugale. Con questa convinzione i Padri sentivano ed esprimevano l'idea di una elevazione del matrimonio a qualcosa di sublime e di veramente soprannaturale; esprimevano, cioè, equivalentemente e nella misura dello sviluppo d'allora, il dogma del matrimonio come sacramento (G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, in: AA. VV., *Matrimonio e verginità*, Venegono Inferiore 1963, pp. 413-415). Invece il pensiero analitico della scolastica si interesserà piuttosto della struttura interna del segno sacramentale, della sua efficacia, della sua validità. Inoltre nei secoli XI-XIII il problema della sacramentalità del matrimonio fu connesso con le lotte tra le teoria del consenso e quella della copula. Con la scolastica, al concetto di segno sacramentale dei Padri — in cui l'immagine non è puramente una fedele copia di un modello, ma una diffusione, un irraggiamento del modello presente nell'immagine — si sostituisce il concetto di segno con un carattere concettuale accentuato e quindi prevalentemente teorico-razionale. Nella dottrina patristica — pur intrisa alle volte di riserve nei confronti del sesso — il matrimonio, in forza del simbolismo biblico e della concezione misterica della chiesa, è delineato in una prospettiva che abbraccia tutta la vita dei coniugi. La preoccupazione di far vivere *nel Signore* la realtà matrimoniale, spinge i Padri ad accentuare il ruolo dell'amore generoso, fedele, fecondo che deve esistere tra gli sposi sull'esempio di Cristo verso la chiesa. Ci si trova dinnanzi ad una presentazione vitale-esistenziale del matrimonio, in cui grande ruolo ha l'impegno interpersonale e la comunità totale ed indissolubile di vita.

2/ I concili di Firenze e di Trento

Il concilio di Firenze, affermando nel decreto *Pro Armenis* che «la causa efficiente del matrimonio» è «regolarmente» il mutuo consenso degli sposi, implicitamente avallò la tesi secondo cui il sacramento per due battezzati è costituito dal loro mutuo consenso; però non determinò esattamente quale fosse il segno sacramentale. Il concilio affermò la sacramentalità del matrimonio in forza del testo della lettera agli Efesini (D 1327).

Un concilio che offre un'ampia trattazione è il Tridentino. La sua preoccupazione è duplice: affermare la sacramentalità particolarmente contro la dottrina dei protestanti; difendere i diritti della chiesa in materia matrimoniale. La prova della sacramentalità è dedotta genericamente dall'opera salvifica di Cristo. Il testo della lettera agli Efesini *innuit* soltanto la sacramentalità. Il Tridentino è il primo concilio che parla della grazia specifica del sacramento del matrimonio. La grazia ha una triplice finalità: «Perfezionare l'amore naturale, confermare l'unità indissolubile, santificare i coniugi» (D 1797). La relazione «amore-grazia» si presenta in una certa ampiezza; cioè, la grazia viene configurata non soltanto nel suo aspetto sanante, ma principalmente in quello elevante: il verbo *perficere* lo denota apertamente.

3/ La teologia sviluppatasi dopo il concilio di Trento

I concili di Firenze e di Trento offrivano spunti per spingere la riflessione teologica ad aprirsi al simbolismo biblico, alla prospettiva della storia della salvezza. Purtroppo la teologia sviluppatasi dopo il concilio di Trento si trovò dinnanzi a preoccupazioni che non la stimolavano a questa apertura. La chiesa fu impegnata nel difendere i suoi diritti in campo matrimoniale. Inoltre la riflessione teologica fu concentrata prevalentemente sul problema dell'essenziale identità tra sacramento e contratto. L'adeguato progresso teologico non fu agevolato anche per la mancanza di un idoneo sviluppo ecclesiologico. I Padri del Tridentino avevano evitato di curare una trattazione della chiesa; per conseguenza quella offerta sui sacramenti non poteva risultare in connessione con l'ecclesiologia. Il concilio non fu in grado di offrire una trattazione dei sacramenti nella quale si manifestasse l'apertura della cristologia alla ecclesiologia e viceversa. A ciò si aggiunga un certo eccessivo influsso della visuale

giuridica nella riflessione teologica matrimoniale. Via via si comincia a non tenere in debito conto il simbolismo biblico, la prospettiva unitaria della storia della salvezza, con la conseguenza che progressivamente le varie dimensioni della realtà matrimoniale non saranno considerate in una visione d'insieme, nella loro unità esistenziale. La riflessione teologica pertanto non servirà adeguatamente alla vita spirituale, all'impegno morale, alla liturgia, all'attività pastorale. Affermando ciò, non si intende per nulla negare o sottovalutare i valori e le conquiste del passato, ma mettere in risalto che nel campo della teologia dogmatica matrimoniale non si è effettuato un progresso che si sarebbe aspettato: ovviamente il giudizio sulla teologia matrimoniale posttridentina non è facile; occorre evitare però valutazioni pessimistiche.

4/ Il concilio Vaticano II

La presentazione del matrimonio offerta dal concilio Vaticano II fu preparata dall'enciclica *Casti Connubii* (31 dicembre 1930) di Pio XI, dall'apporto di vari teologi (si pensi, per esempio, allo Scheeben), e soprattutto dal risveglio biblico. Il Vaticano II, particolarmente nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* ed in quella pastorale *Gaudium et spes,* ha saputo trovare quella visione d'insieme in cui le varie dimensioni ed elementi della realtà matrimoniale vengono portati ad un'armonica unità esistenziale. Il punto chiave di questo progresso è la presentazione del sacramento del matrimonio nella prospettiva della storia della salvezza, del Patto tra Dio e Israele, tra Cristo e la chiesa. Il simbolismo biblico dell'Alleanza sponsale è ripreso dal concilio attraverso il richiamo ai profeti Osea, Geremia, Ezechiele e particolarmente alla lettera agli Efesini. In questa prospettiva è risultata meglio evidenziata la relazione dell'intera vita coniugale con Cristo. Anzi è questo incontro con Cristo, nel suo atteggiamento di amore verso la chiesa, e quindi la partecipazione all'amore totale, santificante di Cristo verso la chiesa, ad essere messo in prima linea. Cristo «rimane» con gli sposi (è una presenza attiva), si dona continuamente loro «perché, come Egli stesso ha amato la chiesa e si è dato per lei, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente per sempre con mutua dedizione» (*Gaudium et spes,* n. 48). Nella visuale del Vaticano II risulta anche più chiaro come la grazia sacramentale non sia grazia privata, ma fondi la comunità mediante l'unico Spirito Santo per l'unità in unico corpo di Cristo che è la chiesa. La grazia sacramentale fa della famiglia la «chiesa domestica» (*Lumen gentium,* 11), la più piccola, ma vera chiesa, comunità di redenti, di santificati; chiesa domestica aperta al mondo.

5/ Nuovi orizzonti per la riflessione teologica

La presentazione della realtà matrimoniale nella prospettiva della storia della salvezza ed in ciò che la caratterizza, l'Alleanza, dà la possibilità di vedere come la sacramentalità del matrimonio acquisti dimensioni più ricche e nuove. L'approfondimento teologico della realtà matrimoniale alla luce dell'intera storia salvifica porta a quella trattazione della sacramentalità, nella quale risulti meglio evidenziata la relazione che esiste tra realtà matrimoniale come fatto antropologico-sociologico-culturale e sacramento come fatto salvifico. Il matrimonio come realtà da «vivere nel Signore» acquista un'unità non astratta, imposta quasi dall'esterno, ma quell'unità effettuata attraverso l'armoniosa sintesi vitale della grazia specifica con la comunione degli sposi in quanto sintesi antropologica di donazione totale. Nella visuale dell'Alleanza, la quale è concreta-esistenziale-vitale, si rompe qualsiasi frattura tra salvezza, uomo e mondo. Gli sposi sono chiamati a vivere la salvezza *nel* ed *attraverso* lo stesso dinamismo della loro comunione totale ed indissolubile di vita e di amore. Essi si santificano per mezzo della realizzazione della loro specifica missione. (Dicendo ciò non si intende per nulla affermare che il matrimonio sia un mero fatto socio-culturale; il matrimonio è anzitutto una realtà voluta da Dio creatore, ed elevata da Cristo alla dignità di sacramento).

La promozione della riflessione teologica sul matrimonio nella prospettiva della storia della salvezza, porta alla conseguenza che ogni progresso che si realizza in campo teologico, particolarmente nel campo della cristologia, della pneumatologia, e dell'ecclesiologia, si riflette sull'approfondimento della sacramentalità; e ogni progresso che si effettua nella migliore conoscenza dell'uomo si riflette sull'arricchimento teologico. La teologia apre così agli sposi cristiani una visuale ricca e gioiosa, mostrando come la forza, la potenza del dono di Cristo si riversi ed operi nella loro vita, e come allo stesso tempo tale dono diventi impegno e missione in cui è coinvolta la ricchezza dell'uo-

mo e della donna in tutte le loro dimensioni ed aspetti, nella loro progressiva maturazione. Il sacramento diventa dono, impegno, missione di ogni giorno: diventa sacramento del «quotidiano».

6/ Riflessione teologica e spiritualità matrimoniale

La trasformazione in «nuova creatura» (cfr. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15; Rm 8, 9) — effettuata per mezzo dei sacramenti e innanzitutto del battesimo — implica un'attività ed un comportamento nuovi nel cristiano. La perfezione cristiana è il pieno sviluppo della grazia sacramentale; sviluppo che richiede l'esercizio delle virtù cristiane. Ne deriva che la spiritualità degli sposi, e quindi le sue caratteristiche, devono desumersi dalla grazia ricevuta nel sacramento del matrimonio e dall'imitazione specifica delle virtù di Cristo (in pratica si tratta di due aspetti della medesima realtà). Vi è pertanto un'intima relazione tra grazia sacramentale matrimoniale e spiritualità coniugale; in altre parole la vita spirituale è caratterizzata anzitutto dal pieno sviluppo della grazia sacramentale. Ovviamente gli sposi, in quanto cristiani, ricevono la grazia specifica del battesimo, della cresima, dell'eucaristia, la quale influisce certamente sulla loro vita spirituale. Ma tutti gli aspetti della grazia dei vari sacramenti che gli sposi ricevono sono assunti e qualificati nella configurazione specifica all'amore sponsale di Cristo per la chiesa, ricevuta nel sacramento del matrimonio. Proprio da questa configurazione si desumono le linee essenziali della spiritualità coniugale. Gli sposi devono rivivere l'uno per l'altro — secondo le proprie caratteristiche personali — l'amore di Cristo per la chiesa e della chiesa per Cristo. Tale amore è totale, santificatore, unificante, fecondo, permanente; per cui la vita coniugale diventa un'esperienza quotidiana di comunione, di fedeltà, di donazione vissute nello Spirito di Cristo, che è Spirito di amore. La configurazione all'amore sponsale di Cristo verso la chiesa spinge gli sposi ad effettuare continuamente la redenzione dell'amore coniugale nella vittoria sulle passioni, nel superamento di ogni sorta di egoismo, nella purificazione e sublimazione della donazione reciproca totale; li spinge alla speranza, all'ottimismo, alla gioia con cui devono vivere assieme il loro cammino comune, guardare ed aprirsi, giorno per giorno, al loro comune avvenire fino alla gloria del cielo, ma anche all'inserimento nel mondo per portarvi la redenzione di Cristo; impegna gli sposi particolarmente nella loro missione profetica, carismatica col diffondere dovunque la viva testimonianza di Cristo, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, coll'offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome di Lui (cfr. Eb 13, 15). Questa funzione profetica, carismatica, gli sposi l'esercitano principalmente in quanto educatori, formatori di famiglie aperte alla comunità ecclesiale e costruttori della chiesa e della società. La configurazione all'amore sponsale di Cristo verso la chiesa mette gli sposi in intimo rapporto con Cristo nelle sue relazioni di adorazione, di propiziazione e di ringraziamento verso il Padre. I mezzi che suscitano e sostengono la spiritualità coniugale sono, oltre a quelli comuni ad ogni cristiano (meditazione della Parola di Dio, eucaristia, fede, speranza, carità, ecc.), preghiera comune, gruppi familiari, itinerari di fede, catechesi familiare, impegni caritativi a dimensione familiare, «consiglio spirituale», ecc.

7/ Riflessione teologica e pastorale coniugale

Dal n. 16 del decreto conciliare *Optatam totius* si desume che la trattazione sistematica, dopo avere illustrato i temi biblici, il loro approfondimento patristico e la successiva speculazione teologica, deve considerare in modo sintetico gli aspetti liturgico, ascetico, pastorale, il cui approfondimento per altro dovrà essere rinviato alle rispettive discipline. Ciò comporta che se la teologia vuole raggiungere le vere questioni del mondo presente e sforzarsi di dare loro una risposta, deve aprire un nuovo capitolo di epistemologia teologico-pastorale. Invece di partire soltanto dal dato della rivelazione e della tradizione deve partire anche dal dato dei fatti e delle questioni, quali vengono offerti dal mondo odierno; cioè prendere i problemi, le idee dell'oggi, come un dato nuovo da chiarire attraverso il messaggio evangelico di sempre. Ciò significa che nella proposizione e nell'investigazione dei misteri della fede si deve manifestare il loro rapporto con la vita e con l'uomo. Occorre «cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, applicare le verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei» (*Optatam totius*, n. 16). Per quanto riguarda il matrimonio è da accennare alle profonde trasformazioni realizzatesi in questi ultimi anni: a) passag-

gio della famiglia dal contesto sociale agricolo al contesto industriale; b) crisi della famiglia nucleare; c) nuovi ruoli della donna nella società e quindi anche nella famiglia; d) richieste avanzate dal movimento femminista; e) nuovi modi d'intendere le relazioni tra i sessi; f) influssi della crisi delle istituzioni sul matrimonio; g) ripercussioni della concezione dell'uomo sull'antropologia dei sessi; h) influssi dei modelli dei comportamenti offerti dai mezzi di comunicazione sulla concezione del matrimonio e della famiglia, ecc. La riflessione teologica è chiamata ad esaminare questi e simili problemi per confrontarli con la Parola salvifica di Dio e risolverli alla sua luce.

VII/ ALCUNI PROBLEMI PASTORALI ATTUALI

1/ Carattere prioritario della pastorale familiare

La famiglia deve diventare oggetto e soggetto di apposita pastorale. Il concilio Vaticano II nei vari suoi documenti, particolarmente nelle costituzioni *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*, nel decreto *Apostolicam actuositatem*, ha sottolineato l'importanza del problema. Le varie Conferenze episcopali hanno emanato diversi documenti in cui sono trattate anche le questioni particolari che si pongono a livello di singole Nazioni. Qui si vuole mettere in risalto il carattere prioritario che deve acquistare la pastorale familiare, la quale deve comprendere non soltanto il periodo della preparazione al matrimonio (fidanzamento), ma deve abbracciare la famiglia in tutti i suoi membri e nel suo aspetto continuativo. Inoltre è da rilevare che la pastorale familiare deve rivestire un carattere integrantesi nelle molteplici iniziative pastorali; vale a dire in ogni settore di attività pastorale (fanciulli, giovani, adulti, attività sociale, politica, ecc.) la pastorale familiare deve giocare il suo ruolo. Affinché essa sia veramente efficace, si richiedono, a livello diocesano regionale, nazionale, le «équipes» qualificate ad organizzarla e promuoverla continuamente. Occorre sottolineare che i coniugi cristiani sono non soltanto oggetto di pastorale, ma anche soggetto responsabile ed attivo. «La vita cristiana degli sposi deve... essere un'evangelizzazione credibile ed efficace» (Documento pastorale dell'Episcopato italiano, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, 20 giugno 1975: n. 102).

I campi ed i modi con cui deve esercitarsi la missione pastorale della coppia cristiana sono molteplici. L'Episcopato italiano ne indica uno che concerne la coppia nel suo stesso modo di vivere: «Le coppie cristiane rivelano e comunicano al mondo i valori di un amore disinteressato, responsabile e generoso nel dono della vita, indissolubile e fedele anche nelle difficoltà. Di fronte a una società poco o nulla sensibile ai fondamentali valori dell'amore, esse testimoniano la gratuità, spesso offesa dall'egoismo che riduce le persona a strumento; l'apertura alla vita, sempre più misconosciuta da una sessualità volta esclusivamente al piacere e al gioco; la fedeltà al vincolo, compromessa dalla volubilità di legami sentimentali o istintivi» (*o.c.*, n. 103).

2/ Matrimonio cristiano come scelta di autentica fede

Non è possibile comprendere i sacramenti se non nella linea della fede. Essi sono segni efficaci della grazia per coloro che hanno la fede. Il concilio ecumenico Vaticano II, nel n. 59 della costituzione *Sacrosanctum Concilium* afferma: «I sacramenti... non soltanto suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono, la esprimono; perciò vengono chiamati sacramenti della fede». Pertanto soltanto per la fede gli sposi cristiani comprendono e vivono la trasformazione ed elevazione della realtà matrimoniale in evento salvifico; in altre parole: per la fede si comprende e si vive la realtà matrimoniale come sacramento. I coniugi quindi, da una parte, attraverso la fede, realizzano nel loro reciproco amore, nella loro comunità, il mistero Cristo-chiesa; dall'altra più l'amore coniugale entra nella realizzazione dell'amore salvifico Cristo-chiesa, più la fede dei coniugi aumenta. In questa prospettiva il segno sacramentale appare come qualcosa di dinamico, di attivo in cui l'uomo, ricevendo il dono salvifico da parte di Cristo, dona a sua volta e si impegna. L'amore reciproco degli sposi è coinvolto nel totale ed indissolubile amore di Cristo verso la chiesa; ma certamente più la fede è attiva, maggiore è la partecipazione del dono. I coniugi perciò non sono dei ricettacoli passivi della grazia; il modo con cui essi si preparano al sacramento, l'intensità della fede e del desiderio con cui lo ricevono, la profondità di comprensione del dono e dei compiti loro conferiti incidono moltissimo sulla misura in cui il dono stesso possa essere ricevuto, e gli impegni inclusi nel dono, affrontati. Ma affinché il

matrimonio sia una scelta di autentica fede, occorre la debita previa «evangelizzazione del sacramento» cioè della novità che Cristo ha portato all'amore coniugale ed alla realtà familiare.
Più radicalmente, occorre che gli sposi effettivamente *conoscano* e *aderiscano* al messaggio evangelico nella sua globalità.

3/ Matrimonio religioso e matrimonio civile

La celebrazione del matrimonio tra battezzati è regolata dal codice di Diritto canonico, che prescrive l'osservanza della cosidetta «forma canonica». Ma essendo i battezzati cittadini di un determinato Stato, essi sono obbligati anche alla celebrazione civile del matrimonio. In alcune Nazioni, come l'Italia, il matrimonio religioso, in forza di appositi concordati tra lo Stato e la Chiesa, consegue effetti civili.
I gravi mutamenti verificatisi nel campo del diritto familiare, hanno fatto sorgere un particolare problema pastorale: quello relativo alla separazione del rito civile da quello religioso. Alcuni cattolici infatti richiedono la doppia celebrazione: quella religiosa e quella civile, rigettando la cosiddetta forma concordataria. La richiesta è variamente motivata; soprattutto è invocata la necessità di evitare qualsiasi commistione tra sacramento e istituzioni civili, tra Chiesa e Stato. Al riguardo, i vescovi italiani hanno ritenuto opportuno ribadire il principio che i cattolici in Italia celebrino il matrimonio soltanto nella forma canonica, avvalendosi del riconoscimento agli effetti civili assicurati dal Concordato (Documento pastorale dell'Episcopato italiano, *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, 20 giugno 1975: n. 101). I vescovi, però, nel medesimo numero 101 del citato documento, ammettono che l'Ordinario diocesano possa concedere, per giuste ragioni di ordine pastorale, delle eccezioni al principio medesimo.

VIII/ NECESSITÀ DELLA PROMOZIONE DELL'INTERDISCIPLINARIETÀ NEL CAMPO MATRIMONIALE

1/ Interdisciplinarietà «ad intra»: tra le discipline che si occupano del matrimonio

Diverse sono le discipline che si occupano del matrimonio; esse quindi non possono ignorarsi; anzi devono aprirsi l'una verso l'altra, arricchendosi, integrandosi reciprocamente, ed evidenziare l'unità della teologia. Al riguardo conviene rilevare che l'approfondimento del matrimonio nella prospettiva della storia della salvezza ed in ciò che la caratterizza; l'alleanza, è un idoneo mezzo per promuovere detto reciproco arricchimento. Del resto il concetto stesso di alleanza abbraccia i vari aspetti che sono oggetto di considerazione da parte delle discipline medesime: infatti l'alleanza è un dono (aspetto sistematico); comporta un impegno (aspetto spirituale-morale); si effettua in un contesto cultuale (aspetto liturgico); implica una qualificazione nella comunità ecclesiale sempre in crescita (aspetto pastorale-giuridico). Ne consegue che se ogni disciplina approfondisce, sotto la propria specifica angolazione, il concetto di alleanza, contribuisce al summenzionato arricchimento ed unità. Si tratta pertanto di promuovere quella interdisciplinarietà che aiuti il passaggio:
a) da una teologia *sistematica*, sviluppatasi eccessivamente sotto l'influsso del diritto canonico, alla teologia della comunione di vita e di amore, modellata sulla comunione e sull'amore sponsali di Cristo e della chiesa;
b) da una *morale* matrimoniale, concepita prevalentemente come casistica, alla morale teocentrica, dialogale, comunitaria, cultuale — quale è la morale dell'alleanza — intesa come vocazione in Cristo, come imitazione di Cristo stesso;
c) da un *diritto* matrimoniale, eccessivamente preoccupato di assicurare la validità e la liceità del matrimonio, ad un diritto volto anche ad evidenziare e promuovere la dimensione ecclesiale del matrimonio;
d) da una presentazione del matrimonio nella quale esiste una quasi separazione tra *teologia, vita spirituale* ed *impegno pastorale* ad una presentazione della teologia nella quale la dimensione spirituale-pastorale sia dimensione intrinseca: cioè ad una teologia per la vita degli sposi;
e) da una *liturgia*, che ha avuto quasi la funzione di *sollemnitas*, ad una liturgia matrimoniale-celebrazione.

2/ L'interdisciplinarietà «ad extra»: l'apporto delle scienze dell'uomo alla riflessione teologica

Non si tratta di promuovere una mescolanza o una confusione di metodi; la teologia non deve perdere la sua specifica natura quale scienza che si sviluppa alla luce della fede e sotto la

guida del Magistero. Tuttavia non vi è dubbio che la ricerca teologica viene arricchita dall'apporto delle altre scienze, e ciò principalmente in forza del concetto stesso di storia della salvezza.

Il teologo, però, curerà tale interdisciplinarietà tenendo presente che nella storia della salvezza e nell'alleanza l'iniziativa viene da parte di Dio, e quindi il primato spetta alla Parola di Dio. Sarà quindi compito del teologo utilizzare, secondo le esigenze derivanti dalla fedeltà alla Parola di Dio, le acquisizioni delle varie scienze, avendo presente che «la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio» (*Gaudium et spes*, n. 36).

Lo studio interdisciplinare nel campo della realtà matrimoniale si presenta più urgente che negli altri settori teologici, atteso il fatto che la realtà matrimoniale oggi più che mai è oggetto di studio da parte di non poche scienze, dalla psicologia alla sociologia, dalla biologia alla etnologia. Il teologo non può ignorare che l'apporto di queste scienze (che fanno conoscere meglio l'uomo e quindi la sua donazione totale nel matrimonio, la quale determina tutta la sua esistenza) è importante per l'approfondimento del sacramento del matrimonio. Così, per esempio, è compito anche della teologia aiutare gli sposi a crescere assieme, ad amarsi sempre meglio. Le relazioni tra marito e moglie oggi sono diventate più esigenti rispetto ai tempi passati: gli sposi aspettano dal matrimonio l'appagamento totale della propria vita; anche se bisogna sottolineare che queste esigenze sono aumentate più rapidamente di quanto sia aumentata la *qualità* dei rapporti tra gli stessi sposi. Educare gli sposi ad amarsi, a migliorare continuamente la qualità del loro amore, a saper crescere assieme aprendo il loro amore all'intera comunità familiare, cioè ai figli e alla società, è compito anche della teologia. In questo lavoro teologico non si dovrà dimenticare che la coppia deve essere aiutata a comprendere il mutare delle esigenze antropologiche con il mutare degli anni. Occorre inoltre tenere presente la tensione tra dimensione personale e dimensione sociale della realtà matrimoniale. La svolta di natura culturale odierna ha reso più drastica la frattura tra realtà ed istituzione. Il matrimonio come «istituzione» viene sempre più contestato a vantaggio di una sua concezione sempre più personalistica di tipo intimistico. Al riguardo sembra quanto mai urgente la riscoperta della dimensione sociale del matrimonio; anche al teologo spetta aiutare a comporre questa tensione tra dimensione personale e dimensione sociale della realtà matrimoniale; e ciò anche al fine di rendere gli sposi cristiani più responsabili dei compiti che loro incombono nella chiesa e nella società.

BIBLIOGRAFIA

1/ Opere ed articoli di carattere generale

A. POMPEI, *Saggio Bibliografico sulla recente teologia del Matrimonio*, in: «*Asprenas*» 22, 1975, 334-353; P. ADNES, *Il matrimonio*, Roma 1966; P. ANCIAUX, *Le sacrament du mariage*, Louvain 1963; W. BEINERT, *Die Ehe als Sakrament der Kirche*, in: AA. VV., *Beiträge zur Theologie der Ehe*, Kevelear 1971, pp. 11-36; R. BLOMME, *Le sacrament du mariage*, in: CollMechl 50, 1965, 513-532; C. COLOMBO, *Il matrimonio sacramento della nuova legge*, in: AA. VV., *Matrimonio e verginità*. Saggi di Teologia, Venegono Inferiore 1963, pp. 445-491; ID., *Il sacramento del matrimonio*, in: *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, Torino 1969, pp. 101-118; E. CHRISTEN, *Ehe als Sakrament*. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik, in: *Theologische Berichte*, Zürich 1972, pp. 11-68; J. DE BACIOCCHI, *Structure sacramentaire du mariage*, in: NRT 74, 1952, 916-929; M. A. FERRANDO, *Reflexiones en torno a la sacramentalidad del matrimonio*, in: TVida 10, 1969, 2, 18-32; M. A. GENEVOIS, *Die Ehe nach dem Plan Gottes*, Stuttgart 1961; G. B. GUZZETTI, *Matrimonio famiglia verginità*, Torino 1970; V. HEYLEN, *Il matrimonio e la famiglia*, in: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia 1966, pp. 139-172; G. LECLERC, *Il sacramento del matrimonio*. Appunti di teologia dogmatica, Roma 1975; W. KASPER, *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie*. Ueberlegungen zur Sakramentalität der Ehe, in: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, pp. 330-354; G. OGGIONI, *Riflessione teologica sul sacramento del matrimonio*, in: RL 55, 1968, 342-353; P. F. PALMER, *Christian marriage: contract or covenant?* in: TS 33, 1972, 4, 617-665; K. RAHNER, *Il matrimonio come sacramento*, in: *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, pp. 575-602; J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, in: AA. VV., *Theologie der Ehe*, Regensburg 1972, pp. 81-115; K. REINHARDT-H. JEDIN, *Ehe-Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971; H. RONDET, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Paris 1960; E. RUFFINI, *Spunti per una rilettura della teologia del matrimonio*, in: «Asprenas» 22, 1975, 169-202; E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma 1968; A. TESSAROLO, *Saggio Teologico sull'amore coniugale*, Milano 1965; H. VOLK, *Das Sakrament*

der Ehe, Münster 1952; L. M. WEBER, *Mysterium magnum*, Freiburg i. Br. 1963; P. F. PALMER, *Was tut: eine Theologie der Ehe*, in: IntKathZ 5, 1974, 405-420; J. L. LARRABE, *El matrimonio cristiano en la época actual*, Madrid 1969; G. BALDANZA, *L'approfondimento del segno sacramentale per il rinnovamento e lo sviluppo della teologia matrimoniale: alcune nuove prospettive*, in: ScuolC 103, 1975, 291-338.

2/ Studi biblici

H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung, Zürich 1967; G. DANIELI, *Ipotesi recenti sull'indissolubilità del matrimonio nel Nuovo Testamento*, in: «Asprenas» 22, 1975, 148-168; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Brugge 1959; M. ESCUDERO, *El matrimonio, figura de la Alianza en los Profetas*, in: «Revista Teológica», Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, vol. VI, Lima 1972, pp. 49-71; F. FESTORAZZI, *Matrimonio e verginità nella Bibbia*, in: AA. VV., *Matrimonio e verginità*. Saggi di Teologia, Venegono Inferiore 1963, pp. 51-119; P. GRELOT, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Milano 1968; A. MARANCON, *Aspetti del tema matrimonio-famiglia nell'Antico Testamento*, in: «Asprenas» 22, 1975, 133-147; J. P. SAMPLEY, *«And the two shall become one flesh»*. A study of Traditions in Ephesians 5:21-33, Cambridge University Press 1971; H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1973, pp. 395-446; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, in: AA. VV., *Theologie der Ehe*, Regensburg 1968, pp. 9-36; G. VOLLEBREGT, *Matrimonio nella Bibbia*, Bari 1967.

3/ Ricerche patristico-storiche

P. ADNES, *De indissolubilitate matrimonii apud Patres: Opiniones recentiores et observationes*, in: «Periodica de re morali canonica liturgica» 61, 1972, 195-223; L. GODEFROY, *Le Mariage au temps des Pères*, in: «Dictionnaire de Théologie Catholique» IX/2, coll. 2078-2123; H. GROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971; G. H. JOYCE, *Matrimonio Cristiano*. Studio storico dottrinale, Alba 1954; J. L. LARRABE, *Sacramento y gracia del matrimonio según lo teologos escolásticos medievales*, in: ScriptVict 15, 1968, 64-91; G. LE BRAS, *La doctrine du mariage chez les Théologiens et les Canonistes depuis l'an Mille*, in: «Dictionnaire de Théologie Catholique» IX/2, coll. 2123-2317; G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, in: AA. VV., *Matrimonio e verginità*, Venegono Inferiore 1963, pp. 159-418; ID., *Dottrina del matrimonio dai Padri alla Scolastica*, in: AA. VV., *Enciclopedia del Matrimonio*, Brescia 1960, pp. 151-220; S. PINKAERS, *Ce que le Moyen-âge pensait du mariage*, in: VS suppl. 1967, 413-440; H. PREISTER, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1927; E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglo XIV-XVI*, Pamplona 1971; P. VISENTIN, *La sacramentalità del matrimonio nella teologia dei Padri*, in: StPatav 5, 1958, 384-402; ID., *Mysterium-Sacramentum dai Padri alla Scolastica*, in: StPatav 3, 1957, 394-414.

4/ Studi liturgici

K. RITZER, *Le mariage dans les Eglise chrétiennes du I au XI siècle*, Paris 1970; H. SCHMIDT, *Rituals and Sacramentality of Christian Marriage*, in: StMis 23, 1974, 251-284; J. B. MOLIN-P. MUTEMBE, *Le Rituel du mariage en France du XII au XVI siècle*, Paris 1974; G. BALDANZA, *La celebrazione del sacramento del matrimonio dal punto di vista delle esigenze della simbologia*, in: AA. VV., *Symbolisme et Théologie*, Roma 1975, pp. 229-255; H. CROUZEL, *Le mariage des Chrétiens aux premiers siècles de l'Eglise*, in: EsprVie 86, 1973, 6, 87-91; I. H. DALMAIS, *La liturgie du mariage dans les Eglises orientales. Structure, histoire, signification*, in: LMD 50, 1957, 58-69; J. DAUVILLIER, *La formation du mariage dans les Eglises orientales*, in: RScRel XV, 1935, 386-395; A. DUVAL, *La formule «Ego vos in matrimonium conjungo...» au Concile de Trente*, in: LMD 99, 1969, 144-153; A. RAES, *Le consentiment matrimonial dans les rites orientaux*, in: EphLitg 45, 1935, 34-47; 126-140; 249-259; 431-445; 48, 1934, 80-94; 310-318; H. HAENGGI, *Liturgiegeschichtliches zum Sakrament der Ehe*, in: Anima 13, 1958, 333-341; A. NOCENT, *Il mistero di Cristo nella «velatio sponsae» e nella «velatio virginum»*, in: RL 55, 1968, 368-381; K. RICHTER, *La celebrazione liturgica del matrimonio*. Problemi derivanti da nuovi modi di intendere teologicamente e giuridicamente l'atto di matrimonio, in: Conc 7, 1973, 90-108; J. SCHRIJNEN, *La couronne nuptiale dans l'antiquité chrétienne*, in: MAH 31, 1911, 309-319; S. BUECKMANN, *Das Sakrament der Ehe und der Segen der Kirche für Familie und Haus in byzantinischen Ritus*, Paderborn 1940; V. ERMONI, *Rituel copte du baptême et du mariage*, in: ROC 5, 1900, 445-460; 6, 1901, 453-469; 7, 1902, 303-318; 9, 1904, 526-536; J. MATEOS, *Matrimonio secondo il rito Armeno*, Milano 1967; J. M. SAUGET, *Le mariage dans le rite syrien occidental*, in: OrSyr 2, 1957, 3-37.

5/ Studi sul Nuovo «Ordo celebrandi matrimonium» del 19 marzo 1969

G. AMATI, *Nuovo rito del matrimonio e vita coniugale nella Chiesa*, in: RPL 7, 1969, 424-431; D. BONDIOLI, *Quel che suggerisce l'esperienza fatta sul nuovo rito del matrimonio*, in: RPL 7, 1969, 360-368; P. DE CLERCK, *Le mariage événement et célébration*, in: PL 52, 1970, 408-413; P. M. GY, *Le nouveau rituel romain du mariage*, in: LMD 99, 1969, 124-143; V. JOANNES, *Aspetti teologici del nuovo rito nuziale*, in: RPL 7, 1969, 351-359; S. MAZZARELLO, *Il nuovo «Ordo» del matrimonio*, in: RPL 7, 1969, 337-350; F. SOTTOCORNOLA, *Scelta delle letture per la liturgia della Parola nella celebrazione del matrimonio*, in: RPL 7, 1969, 383-389; J. M. SUSTAETA, *El nuevo ritual de matrimonio*, in: Ph 10, 1970, 251-266; G. TERRANEO, *Momenti di maggior rilievo nel rito del matrimonio*, in: «Am-

brosius» 48, 1972, maggio-giugno 1972, 157-162.

6/ *Studi di ordine spirituale-pastorale*

J. M. AUBERT, *Foi et sacrement dans le mariage*, in: LMD 104, 1970, 116-143; D. e M. BIANCARDI, *Il cammino di fede dei fidanzati*, Roma 1975; H. FEILZER, *Die Gemeinde und ihre Dienste an Ehe und Familie.* Zur Erstellung und Beschreibung eines Grundplanes, in: TThZ 83, 1974, 98-109; G. MOIOLI, *Spiritualità coniugale*, in: «Nuova Enciclopedia del matrimonio» Brescia 1975, 333-345; T. GOFFI, *Vita coniugale virtuosa*, in: «Nuova Enciclopedia del matrimonio», Brescia 1975, 347-365; D. TETTAMANZI, *Matrimonio cristiano oggi*, Milano 1975; J. VINATIER, *Pour une meilleure pastorale de la préparation au mariage*, in: LMD 112, 1972, 112-132.

MESSIANISMO ESCATOLOGICO E APPARIZIONE DI CRISTO

RINALDO FABRIS

I/ MESSIANISMO ED ESCATOLOGIA NELL'ANTICO TESTAMENTO. - II/ GESÙ DI NAZARET DI FRONTE ALLE ATTESE MESSIANICHE DEL SUO AMBIENTE.

I/ MESSIANISMO ED ESCATOLOGIA NELL'ANTICO TESTAMENTO

L'espressione «messianismo escatologico» rappresenta già una scelta nell'ambito delle diverse accezioni che ricevono questi due termini. Il messianismo può essere inteso come quella concezione biblica che attribuisce al rappresentante della monarchia israelitica un ruolo particolare per realizzare il regno di Dio e la salvezza del popolo. Ma all'interno di questa nozione generale si propongono delle precisazioni riguardanti l'origine e le caratteristiche del messianismo e il suo preciso rapporto con il regno di Dio. Per alcuni studiosi il messianismo è essenzialmente legato all'ideologia monarchica preesilica con riletture e adattamenti successivi ad opera della tradizione profetica. Per altri il messianismo è la grande speranza biblica di salvezza accesa dall'esperienza dell'esodo e dall'alleanza della quale la monarchia davidica ad un certo punto viene investita. E' una speranza radicata nella storia che tende progressivamente al compimento definitivo o escatologico per mezzo di figure messianiche che sostituiscono quella regale. In tutti e due gli orientamenti si sottolinea con diverse accentuazioni la caratteristica regale del messianismo e la sua tensione di speranza rivolta al compimento salvifico definitivo. Per semplificare, si potrebbe chiamare il primo «messianismo regale o dinastico» e il secondo «messianismo escatologico», che si precisa ulteriormente come messianismo profetico, sacerdotale, apocalittico ecc.

La prima accezione è giustificata dal fatto che il termine messia, dall'aggettivo verbale ebraico *māšîaḥ*, è generalmente collegato con l'unzione regale nella cerimonia di investitura (1 Sam 10, 1). Messia, consacrato del Signore, è Saul (1 Sam 12, 3.5), David (2 Sam 19, 21; 22, 51), o comunque un personaggio regale (Sal 2, 2; 89, 38; 132, 10). Tuttavia in alcuni casi con questo appellativo si designa un personaggio che ha preso il posto del re davidico: Ciro (Is 45, 1), il sommo sacerdote (Dn 9, 26). Ma il vocabolo messia nei testi dell'AT non è ancora un titolo tecnico per designare il «messia», cioè il re ideale della speranza escatologica. E questo fatto giustifica la seconda accezione più vasta e comprensiva di messianismo biblico. Cioè possono entrare a giusto titolo nella corrente messianica anche quelle figure storiche e ideali che svolgono il ruolo assunto storicamente dai rappresentanti del messianismo dinastico-regale. Infatti alcuni tratti che J. COPPENS in *Le Messianisme royale* riconosce come caratteristici della linea messianica regale si possono ritrovare anche nelle successive concretizzazioni della speranza messianica, come per esempio il ruolo di salvatore e la funzione di rappresentante di Dio per l'instaurazione del regno.

È precisamente lungo queste due direttrici di sviluppo che si evolve la speranza messianica lasciando sullo sfondo l'aspetto regale e dinastico. La mediazione storica dell'intervento salvatore di Dio per l'instaurazione del suo regno definitivo non è monopolizzata dalla figura del re, perchè il cammino storico si incarica di purificare e ampliare l'originaria speranza

messianica. In questo contesto è possibile mettere in rapporto il messianismo con l'escatologia.

Va però subito precisato che cosa si intende con questo vocabolo, escatologia. Per alcuni l'escatologia è l'insieme di credenze e insegnamenti o rappresentazioni riguardanti l'intervento decisivo di Dio per cambiare radicalmente lo stato attuale di cose e dare origine ad una realtà nuova, identificata con il regno definitivo. In questa interpretazione l'escatologia ingloba alcuni elementi tipici della concezione apocalittica che si sviluppa particolarmente negli ultimi due secoli a.C. Ebbene in alcuni strati di questa corrente o concezione escatologica l'intervento definitivo di Dio prescinde dal ruolo mediatore di una figura messianica al punto che si può parlare di una «escatologia senza messia» (cfr. L. RAMLOT, *Prophétisme*, in: DBS VIII, 1970, 1180). Ma si può intendere l'escatologia come l'intervento decisivo di Dio per la salvezza definitiva che si matura dentro la storia del popolo di Dio con dimensione universale e cosmica. Allora in questa prospettiva escatologica ha un ruolo importante la mediazione storica di colui che concretizza la speranza messianica: il re, il profeta, il sacerdote, o il figlio dell'uomo. Sotto questo profilo è giustificata l'espressione «messianismo escatologico».

Lo scopo preciso della presente ricerca suggerisce questa seconda scelta metodologica come quella più adatta per riscoprire le matrici bibliche della realizzazione messianica in Gesù di Nazaret. Infatti Gesù riassume e rinnova nel suo compito di salvatore escatologico il ruolo mediatore delle diverse figure messianiche della tradizione biblica. Perciò la trattazione in una prima parte prenderà in esame i vari modelli messianici, a partire da quello regale fino a quello del figlio dell'uomo, così come possono emergere dalle diverse tradizioni bibliche e dalle riletture successive fino ai testi giudaici intratestamentari. Nella seconda parte si tenterà di enucleare la reinterpretazione che ne ha fatto la tradizione cristiana primitiva preevangelica a partire dalla sintesi originale storica che risale a Gesù.

1/ Il messianismo regale e il regno di Dio

Il messianismo è come «la spina dorsale della Bibbia» (A. GELIN, *Messianisme*, in: DBS V, 1166). Nessuna meraviglia che in questa corrente confluiscano quelli che sono i motivi essenziali della speranza biblica di salvezza. E più precisamente il tema dell'alleanza che realizza le promesse fatte ai padri, quello dell'elezione e salvezza definitiva di Israele. Ma nella prospettiva del regno definitivo o escatologico di Dio queste attese di salvezza si sovrappongono. L'ultima tappa della speranza messianica si colloca al termine di un lungo cammino che ha conosciuto i suoi inizi incerti nell'esperienza della monarchia davidica; si è maturata nelle riletture liturgiche dei salmi e dei canti regali; è stata ampliata e nello stesso tempo purificata nella riflessione profetica sugli avvenimenti storici che hanno coinvolto la monarchia e il destino del popolo di Dio.

Al termine di questo tormentato cammino, mentre lo spessore storico del messianismo dinastico va scomparendo, si profila all'orizzonte un'immagine idealizzata del mediatore storico, dove i tratti regali o dinastici sono trasfigurati in funzione della regalità universale e definitiva di Dio. Una svolta determinante in questa maturazione e progresso della prospettiva messianica è segnata dall'esilio, dove la delusione delle speranze legate alla dinastia, raggiunge il fondo.

Il punto di partenza del messianismo regale o dinastico è generalmente identificato con l'ascesa al trono di Davide e la fortuna politica della dinastia da lui inaugurata. Il ricordo di questa svolta storica e della sua rilettura religiosa è conservato nel testo di 2 Sam 7, 1-16, nel quale gran parte degli autori riconosce un nucleo antico (7, 1-7. 11b. 16), con aggiunte e amplificazioni successive. Per mezzo del profeta Natan, Dio promette a Davide di costituirgli una casa e discendenza stabile per sempre. Questa promessa viene ripresa dal nucleo più antico del salmo 89, e riletta in termini di alleanza e amplificata nella sua prospettiva futura (Sal 89, 4-5. 28-36. 37-38). Anche il Salmo 132, che riporta una preghiera per il re, richiama la promessa fatta al fondatore della dinastia davidica. L'elezione di Davide è collegata con quella del Sion, il luogo della presenza e benedizione di Dio, che garantisce la fortuna e potenza del re.

A queste testimonianze liturgiche fanno eco alcuni accenni sparsi qua e là nella grande opera storica della scuola deuteronomistica che va sotto il nome dei libri di Samuele e dei Re. Il Signore darà solidità al trono e al regno (1 Re 2, 12. 45), e non farà mancare un successore a Davide (2 Re 2, 4; 8, 25; 9, 5); o in termini simbolici «ci sarà sempre una lampada in Gerusalemme davanti al Signore a causa di Davi-

de» (1 Re 11, 36; 15, 4; 2 Re 8, 19). Una risonanza di questa visione religiosa legata alla dinastia si può intravedere anche in alcuni salmi regali che sulla figura del re storico proiettano i tratti ripresi dalla speranza messianica del re ideale ed escatologico. I Salmi 2 e 110 rimarcano il legame intimo e la solidarietà tra Dio e il re, come suo rappresentante storico in termini di figliolanza secondo il linguaggio protocollare di intronizzazione; il Salmo 72 sottolinea invece il ruolo del re come delegato di Dio per realizzare la giustizia a favore dei poveri.

Volendo riassumere questa prima fase del messianismo regale si può affermare che a partire dall'epoca davidica la speranza salvifica di Israele forma tutt'uno con il destino della dinastia davidica. Il re è il servo di Dio, il suo consacrato, cioè rappresentante storico per realizzare il regno e la salvezza. Le promesse e le benedizioni dell'alleanza sinaitica si concentrano nel re, vertice e sintesi del popolo eletto di Dio.

Questa evoluzione della speranza messianica raggiunge il suo punto più maturo nella riflessione profetica dell'ottavo secolo in coincidenza con la situazione precaria della monarchia in seguito all'espansione della potenza assira. Il regno del nord o d'Israele nel 721 cade sotto il dominio straniero. La minaccia dell'imperialismo assiro provoca nel regno del sud o di Giuda una politica instabile che passa dalla sottomissione di Achaz (736-716), alla ribellione di Ezechia (716-687). Su questo sfondo storico-politico si collocano gli annunci profetici di Isaia e Michea che promettono l'intervento salvatore di Dio per i credenti. L'annuncio di speranza matura dentro la situazione storica concreta, ma tende a superarla. Il richiamo alle promesse del passato, alla fedeltà di Dio nei confronti della dinastia davidica, diventa anche uno stimolo per una critica all'infedeltà attuale della dinastia. Ma la fedeltà irreversibile di Dio progetta un futuro che va oltre le attese dinastiche e coincide con l'orizzonte escatologico dove il re è una figura ideale per la realizzazione definitiva del regno di Dio.

Il testo di Isaia 7, 10-17, che fa parte della raccolta degli oracoli che vanno sotto il nome dell'Emmanuele, annuncia la nascita di un bambino regale, che avrà un ruolo salvifico nei confronti del popolo, perché darà inizio ad un futuro ideale. Il suo nome profetico Emmanuele» è la garanzia della fedeltà di Dio alle sue promesse. Questo motivo viene ripreso dall'oracolo di Isaia 9, 1-6. In un contesto che richiama il rituale di intronizzazione regale, «un bambino è nato per noi», vengono elencati i titoli straordinari che convengono al re fondatore di un regno ideale di pace e di giustizia. La garanzia è ancora una volta l'intervento definitivo di Dio che rimane fedele alle sue promesse. In questo oracolo isaiano il messianismo si apre chiaramente alla dimensione escatologica: il regno definitivo di Dio è il nuovo sbocco della speranza legata un tempo alla dinastia. Una conferma di questa tendenza viene dal terzo oracolo riportato in Isaia 11, 1-5 (6-9). La presentazione del re ideale, fornito delle più prestigiose qualità carismatiche e religiose, apre la speranza all'instaurazione del regno definitivo, dove trionfano la giustizia e la pace senza limiti. In questo annuncio profetico la dimensione religiosa e spirituale prende il sopravvento, pur senza abbandonare il terreno storico. Questa maturazione della speranza messianica si concilia perfettamente con la teologia isaiana che rimarca da una parte la fedeltà e l'iniziativa radicale di Dio e dall'altra la fede di chi si fonda totalmente su di lui (Is 7, 9c). Perciò sono ingiustificate le riserve di quegli autori che tendono a sottrarre questi testi alla paternità di Isaia per motivi teologici. Anche se l'interpretazione di questi oracoli resta controversa, non si può negare la loro omogeneità nel proporre una lettura aperta della storia che sfocia, grazie alla fedeltà di Dio, in un avvenire salvifico mediato dalla figura del re ideale.

A questa visione di speranza del profeta Isaia fa riscontro quella del suo contemporaneo Michea che rivolge un oracolo di salvezza al clan di Efrata, Betlemme, al quale sono legati i ricordi della dinastia davidica (Mic 5, 1. 3. 4a). Il vertice religioso e la dimensione escatologica del secolo VIII, non saranno più superati. La ripresa dell'attesa messianica alla vigilia della catastrofe di Gerusalemme e durante l'esilio, assumerà toni più modesti e limitati in alcuni oracoli di Geremia ed Ezechiele. In realtà in questi due autori si fa più palese ed aperta la critica alla classe dirigente che ha il suo modello e fulcro nel re, un re spesso infedele sotto l'aspetto religioso e insignificante sul piano politico. Si potrebbe parlare di una «demitizzazione» della figura del re. Allora la speranza assume i contorni dell'alleanza nuova e definitiva in Geremia (31, 31-34), e quella di una comunità purificata e santa dove abita il Signore come in tempio ideale ricostruito (Ez 40-48). Non mancano tuttavia alcuni accenni

alla speranza messianica legata alla dinastia davidica: Ger 23, 5-6; Ez 17, 22-24; 34, 23; 37, 24.

2/ Il profeta escatologico

Il messianismo regale o dinastico, inaugurato dalla profezia di Natan a Davide, dopo il vertice massimo di spiritualità e tensione escatologica raggiunto con i due profeti del secolo VIII, Isaia e Michea, entra in crisi. Si assiste ad una divaricazione tra il regno di Dio escatologico o definitivo da una parte e la speranza messianica dinastica dall'altra. Quest'ultima dopo l'esilio continua ad alimentare alcune voci isolate e deboli e prende nuovo sviluppo in alcuni ambienti giudaici alle soglie dell'era cristiana. Parallelamente con questa crisi del messianismo dinastico si accentua l'interesse e l'attesa per il regno escatologico di Dio.

La regalità di Dio ha radici molto antiche nella tradizione biblica e percorre tutte le tappe dell'esperienza religiosa del popolo di Dio. Se il fulcro è la proclamazione liturgica del Signore che regna sul Sion, nel suo tempio santo, questo non esaurisce l'estensione del suo regno che va oltre la comunità dell'alleanza per abbracciare tutti i popoli e l'universo intero. Nel periodo postesilico, quando il messianismo dinastico declina, la realizzazione del regno di Dio tende a spostarsi nell'epoca finale o escatologica e si tinge di colori apocalittici. In altri termini il regno di Dio sarà accompagnato da uno sconvolgimento totale che cambierà la realtà presente per dare inizio ad un nuovo mondo.

In questo contesto di attesa escatologica, dove il regno di Dio coincide con la sua «venuta» o con il suo «giorno», si profilano all'orizzonte nuove figure mediatrici storiche che hanno il compito di preparare la venuta o il giorno del Signore. Tra queste figure emerge quella del profeta ideale del futuro o profeta escatologico. Il punto di avvio di questa attesa escatologica è il testo di Dt 18, 15. 18, riletto e rimeditato nella tradizione successiva giudaica. «Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto... Io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto gli comanderò». Per sé il testo potrebbe riferirsi alla guida carismatica del popolo di Israele oppure all'istituzione profetica nel suo insieme. Questa viene fatta risalire direttamente a Dio come le altre istituzioni del popolo d'Israele. Ma il ruolo prestigioso di Mosè come profeta paradigmatico e unico, sottolineato soprattutto dalle tradizioni elohista e deuteronomista, farà nascere ben presto l'attesa di un profeta ideale che rinnovi per il futuro la salvezza anticipata negli avvenimenti dell'esodo. Ma una tale attesa all'interno della tradizione veterotestamentaria non assumerà contorni ancora ben definiti. Se è vero che la figura e l'attività di Elia sono presentate nel primo libro dei Re, cc. XVII-XIX, con alcuni richiami al profeta dell'esodo, non si può parlare di Elia come del profeta escatologico che realizza la promessa del Deuteronomio. Solo nella tradizione giudaica il profeta degli ultimi tempi assume dei contorni che rievocano chiaramente il leader dell'esodo. Anzi nel libro apocrifo che va sotto il nome di *Assunzione di Mosè*, del secolo I d. C., la figura idealizzata di Mosè serve a dare un volto nuovo alla speranza messianica. Del resto questo motivo è presente nel detto rabbinico più volte citato: «Come il primo redentore (Mosè), così l'ultimo (il messia)» (cfr. J. JEREMIAS, *Mōysēs*, in: GLNT VII, 796). In questo caso Mosè è considerato come tipo del messia. E il messia futuro ripeterà i prodigi dell'esodo. Ma gran parte dei testi che documentano questa credenza sono posteriori al NT.

Ma si può provare che già nella tradizione giudaica più antica e in quella contemporanea di Gesù il testo di Dt 18, 15. 18 era interpretato in chiave messianica o per lo meno che l'attesa del profeta escatologico era associata a quella del messia. Questo è attestato dai documenti di Qumrân e da alcuni testi di Flavio Giuseppe che menzionano i capi di movimenti carismatici e messianico-insurrezionali al tempo della prima guerra giudaica conclusa nel 70 d. C. In un testo della *Regola della Comunità* di Qumrân si parla della «venuta del profeta» e dei messia di Aronne e d'Israele (cfr. 1QS IX, 10-11; 1QSa II, 11). L'attesa del profeta probabilmente si rifà alla promessa di Dt 18, 15. 18 e nella comunità del mar Morto questi era forse identificato da alcuni con il «maestro di giustizia» (CD VI, 11). Una conferma di questa attesa verrebbe dalla raccolta di testi trovati nella quarta grotta e chiamati *Testimonia*, dove sono citati di seguito Dt 5, 28-29, che evoca il dono della legge al Sinai, e Dt 18, 18-19 che parla del profeta simile a Mosè. Anche se è molto discussa e controversa la concezione messianica dei qumranici e quindi il rapporto tra il profeta escatologico e le figure messianiche designate come «messia

di Aronne e d'Israele», si può accettare questa testimonianza come una prova che all'epoca del NT in alcuni ambienti giudaici era viva l'attesa o speranza del profeta degli ultimi tempi ispirata al testo del Deuteronomio, e alla figura di Mosè.
Anche i due capi rivoluzionari, Teuda e l'egiziano, di cui parla Flavio Giuseppe, si presentano come liberatori e profeti (*Antichità Giudaiche*, XX, 97; *Guerra Giudaica*, II, 261).
Infine si deve tener conto del fatto che i samaritani si riferivano a Dt 18, 15. 18 per sostenere la loro attesa del messia chiamato *ta'eb*, «colui che ritorna o restaura». In breve si può ritenere che agli inizi dell'era cristiana in alcuni ambienti e circoli giudaici anche popolari l'attesa messianica era concentrata attorno alla figura ideale di un profeta che avrebbe rinnovato i prodigi dell'esodo.
Ma già all'interno della tradizione biblica vi sono alcuni testi che rileggono il tema del profeta ideale in un contesto di speranza messianica e di attese escatologiche. L'oracolo di Isaia 61, 1-3 riproduce la speranza della comunità postesilica nella venuta di un profeta ideale. La sua missione deriva da un incarico divino particolare, l'unzione, al quale è abilitato mediante il dono dello Spirito. Questa missione consiste in un annuncio consolatore e liberatore per tutte le categorie di disgraziati. Di fronte alla crisi del profetismo la speranza proietta nel futuro l'attesa di un profeta superiore a tutti quelli che lo hanno preceduto, il quale darà compimento alle promesse salvifiche. Sembra che questo testo, associato a Isaia 52, 7, fosse riferito, nell'interpretazione dei qumranici, al messia (cfr. 11 QMelch, L. MORALDI, *I manoscritti di Qumrân*, Torino 1971, pp. 579-580).
Un riferimento esplicito alla venuta del profeta escatologico si ha nell'appendice del libro di Malachia. «Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore» (Ml 3, 23). Da alcuni autori sarebbe da identificarsi con l'Elia escatologico anche il «messaggero» di cui si parla in Ml 3, 1. Questo motivo del ritorno di Elia sarà ripreso da Sir 48, 10 e dalla tradizione giudaica, dove Elia diventa il precursore del messia (cfr. *IV Esdra* 6, 26; *Apocalisse di Elia*). Anche se i documenti giudaici che parlano del ruolo precursore di Elia sono tardivi rispetto al NT, si può ritenere che questa credenza e attese fossero presenti negli ambienti giudaici contemporanei. Una conferma viene dai testi evangelici che menzionano questa opinione degli scribi (Mc 9, 11; Mt 17, 10); la tradizione evangelica di Matteo identifica Elia con Giovanni Battista (Mt 11, 9-10. 14; cfr. Lc 7, 26-27). Ma Elia «redivivo», atteso per gli ultimi tempi, non riveste mai un ruolo messianico. Il suo compito profetico consiste nel disporre il popolo di Dio alla venuta del Signore e del suo messia.

3/ Il «servo del Signore» e la speranza messianica

Nella seconda parte del libro di Isaia, più comunemente nota come Deuteroisaia, cc. 40-55, si trovano alcuni brani lirici chiamati «canti del servo», perché così viene designato il loro protagonista. Sono discusse e controverse sia l'estensione come l'origine di questi canti. Gli autori generalmente distinguono quattro brani, così distribuiti: 42, 1-4 (5-9); 49, 1-6 (7-9); 50, 4-9 (10-11); 52, 13 - 53, 12. I primi tre sono attribuiti all'autore del Deuteroisaia, mentre l'ultimo sarebbe opera di un suo discepolo. Ancora più controversa è l'identificazione del servo del Signore. In linea di massima vi sono due orientamenti: per alcuni il «servo» è una figura comunitaria o collettiva, cioè sarebbe il popolo di Israele, effettivamente chiamato servo di Dio nel Deuteroisaia, oppure l'Israele futuro ideale o il resto purificato e fedele; per altri il servo è una figura individuale di carattere profetico che potrebbe riferirsi a qualche profeta classico come Geremia, oppure al profeta ideale Mosè, o infine all'autore stesso del Deuteroisaia. Per alcuni il servo, come figura individuale, ha un carattere regale e perciò il suo modello sarebbe da ricercarsi tra i re storici, per esempio Ioiachin. Una soluzione intermedia è quella che fa appello alla categoria della *corporate personality*: il servo individuo è rappresentante e sintesi del destino di una comunità.
Ma quello che interessa per il nostro tema è la dimensione di speranza messianica legata alla figura del servo. Gran parte degli autori concordano nel ritenere che il servo, comunque venga identificato, rappresenta un ideale che concretizza le attese di salvezza escatologica del popolo di Israele all'epoca dell'esilio e nel postesilio. Nella tradizione giudaica preevangelica il servo di cui parla Isaia, in alcuni ambienti diventa il prototipo dell'inviato divino che inaugura il tempo salvifico definitivo. Per quanto riguarda la sua interpretazione messianica nella tradizione giudaica preevangelica si può ricordare la posizione autorevole di J. Je-

remias. Alcuni testi del servo, e precisamente Is 42, 9; 43, 10; 52, 13, sono interpretati in chiave messianica nella traduzione-commento aramaico, *targum* di Isaia, le cui tradizioni risalgono all'epoca pre-cristiana (J. JEREMIAS, *Pais Theu*, in: GLNT IX, 373-381). In particolare, secondo lo stesso autore, l'interpretazione messianica del quarto canto nel *targum* non può essere sorta in era cristiana, dato l'uso che ne facevano i cristiani (*Ibidem*, 375). Forse anche nella traduzione greca dei LXX il quarto canto 52, 13 - 53, 12, inteso in senso individuale, riceve una colorazione messianica (cfr. W. ZIMMERLI, *Pais Theu*, in: GLNT, IX, 334). Una conferma di questa lettura messianica della figura del servo viene dal libro apocrifo che va sotto il nome di Enoch etiopico, nella sezione delle parabole (37 - 71). Qui il messia è presentato con un'ampiezza sorprendente mediante alcuni lineamenti presi dal Deuteroisaia (J. JEREMIAS, *Pais Theu*, 360; ID., *Teologia del NT*: I: *La predicazione di Gesù*, Brescia 1972, pp. 306-307). Del resto si può notare che il titolo «servo di Dio» o il «mio servo David» per indicare il messia è noto nella tradizione dell'AT: Ez 34, 23; 37, 24; Zc 3, 8; Ag 2, 23, e nei testi giudaici prerabbinici.

In breve, secondo J. Jeremias, l'interpretazione messianica del servo del Deuteroisaia per i passi summenzionati e per il quarto canto in particolare, è costante nel giudaismo palestinese a partire dall'era precristiana. Le reticenze e il silenzio successivi nella tradizione giudaica si possono spiegare con una preoccupazione polemica nei confronti dei cristiani i quali utilizzavano questi testi in riferimento a Cristo. È più difficile seguire la tradizione circa l'interpretazione della figura del «servo sofferente» in relazione all'attesa messianica. Il *targum* di Isaia 53, 1-12 ha certamente interpretato in senso glorioso quei tratti che presentavano il servo sofferente e umiliato e questo in stridente contrasto con l'originale ebraico. Queste precisazioni circa l'interpretazione giudaica della figura del servo del Signore sono molto importanti per cogliere sia la fondatezza storica sia l'originalità della sua rilettura cristiana nelle tradizioni preevangeliche.

4/ Il «figlio dell'uomo» e l'attesa messianica

L'interesse per la figura del «figlio dell'uomo» deriva dall'eccezionale rilievo che ha questa espressione nella tradizione sinottica: essa ricorre 69 volte. La ricerca circa lo sviluppo di questa figura simbolica potrebbe offrire delle indicazioni preziose per comprendere il ruolo storico di Gesù che si autopresenta come «il figlio dell'uomo». Nell'ambito della presente ricerca è legittimo e doveroso chiedersi: quale rapporto esiste tra il figlio dell'uomo e la speranza messianica nella tradizione biblica? L'espressione ricorre con particolare rilievo religioso nella visione del libro di Daniele 7, 9-14. Gli altri usi biblici (Sal 8, 4 s.; 80, 17; Ez 1, 4. 15; 21, 26), anche se costituiscono i presupposti linguistici per comprendere questa formula, restano secondari e marginali rispetto al ruolo autonomo e singolare che ha questa immagine al c. 7 di Daniele e nella letteratura apocalittica. Nel seguito della visione, che inizia al c. 7 con l'apparizione delle quattro bestie, Daniele contempla la preparazione del giudizio divino. Allora viene eliminata l'ultima bestia mentre alle altre tre viene fissato un limite di tempo. Poi la visione continua con l'apparizione «sulle nubi del cielo di uno simile ad un figlio d'uomo, *kebar 'enās*» (7, 13 a). Segue la presentazione del figlio dell'uomo all'«Antico dei giorni», cioè a Dio, e la sua intronizzazione: «Gli diede potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano; il suo potere è un potere eterno, che non tramonta mai, e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto» (7, 14).

L'origine e l'identità di questa figura simbolica è ancora oggetto di discussione. Per lo scopo della sintesi presente non ha molta importanza precisare l'origine del simbolo di Daniele come prodotto dell'influsso orientale persiano, o dei miti cananaici, oppure come elaborazione autonoma all'interno della tradizione biblica. Più importante è invece la sua identificazione. Si tratta evidentemente di un simbolo come nel caso delle bestie descritte nella visione precedente. E' un simbolo collettivo o individuale? Gli autori anche qui, come per il caso del servo del Signore, oscillano tra le due possibilità. Un orientamento abbastanza deciso attualmente è per l'interpretazione collettiva, corretta con la concezione della «personalità corporativa». Infatti nella spiegazione successiva il ruolo del figlio dell'uomo e il suo destino si sovvrappongono a quelli dei «santi dell'Altissimo» (Dn 7, 18. 22. 25), e del «popolo dei santi dell'altissimo» (7, 27). Discussa è anche l'interpretazione di quest'ultima espressione: per alcuni sono le milizie celesti, cioè gli angeli intesi come delegati per l'instaurazione del regno celeste di Dio, per altri sono i giusti giudei perse-

guitati da Antioco IV Epifane. Nel linguaggio apocalittico non si deve premere questa contrapposizione. Forse si può pensare ad una rilettura dell'espressione apocalittica originaria «santi dell'Altissimo», angeli, riferita al popolo dei santi, cioè al resto fedele d'Israele. In questo caso il figlio dell'uomo è il rappresentante del popolo di Israele che alla fine sarà partecipe della regalità escatologica di Dio. Sotto questo profilo la visione del figlio dell'uomo può rappresentare un anello dell'evoluzione subita dalla speranza messianica. Al dominio e all'oppressione dei grandi imperi rappresentati dalle bestie, succederà il regno del figlio dell'uomo, simbolo ideale e rappresentante d'Israele.

Anche se il figlio dell'uomo nel contesto della visione apocalittica di Daniele è avvolto in un alone di maestà celeste che lo colloca accanto all'Antico dei giorni, non perde tuttavia i caratteri regali che ricordano la speranza messianica. La tradizione giudaica infatti rileggerà questa figura in chiave messianica. Forse questa rilettura è iniziata già in epoca precristiana se si accetta la datazione precristiana della sezione delle *parabole di Enoch* (37 - 71). Infatti in questo scritto apocrifo, che forse dipende da una fonte comune con Dn 7, il figlio dell'uomo riceve alcuni titoli caratteristici del messia e viene presentato con gli aspetti tipici del discendente di Davide liberatore di Israele. Più esplicita è questa identificazione del figlio dell'uomo con il messia negli scritti del secolo I d.C., nell'*Apocalisse siriaca di Baruch* e *Apocalisse di Esdra*, e nella tradizione rabbinica. Questo potrebbe essere un'ulteriore conferma della persistenza dell'attesa messianica che tende a rileggere secondo la linea tradizionale anche le nuove concretizzazioni della speranza escatologica dei circoli apocalittici.

Questa tendenza si può rilevare anche nella nuova figura messianica che compare all'epoca maccabaica, il messia sacerdotale o levitico. Quando a metà del secolo II a.C., la lotta per l'indipendenza ad opera dei Maccabei, portò alla fusione della carica di sommo sacerdote con quella dell'autorità politica suprema, gli attributi e la terminologia messianici sono riferiti al sommo sacerdote ideale. «Allora il Signore susciterà un nuovo sacerdote al quale saranno rivelate tutte le parole del Signore e egli eserciterà il giudizio con verità sulla terra per tutta la lunghezza dei giorni. E il suo astro si leverà nel cielo come quello di un re... e la pace regnerà sulla terra... E lo spirito di intelligenza e di santità si poserà su di lui» (TestLev 18,1-7). Questo motivo sarà ripreso nei testi di Qumrân sia nella *Regola*, che parla dei due messia, uno di Aronne (sacerdotale), l'altro d'Israele (IQS IX, 11), come nel *Documento di Damasco* che parla di unico messia di Aronne e d'Israele (CD XII,23-XIII,1; XIV,19; XIX,10).

A conclusione di questa prima parte si può riassumere così l'attesa messianica alle soglie dell'era cristiana: negli ambienti popolari è viva ancora la speranza messianica legata all'affermarsi del destino nazionale e politico che vede nel discendente di Davide il protagonista ideale. Ma questa linea, favorita dall'ortodossia farisaica, risente della lunga evoluzione subita dall'attesa messianica. Accanto a questi motivi nazionalistici e politici si fa sentire un'istanza religiosa e spirituale che si trova anche nella presentazione del messia dei Salmi di Salomone 17.18. Ma nei circoli più raffinati e religiosamente più sensibili, Qumrân e ambienti apocalittici, l'attesa messianica è erede della grande speranza escatologica legata al regno di Dio, dove le figure mediatrici si ispirano all'ideale profetico e sacerdotale.

II/ GESÙ DI NAZARET DI FRONTE ALLE ATTESE MESSIANICHE DEL SUO AMBIENTE

Nessuno mette in dubbio che sia parte integrante del patrimonio di fede della prima chiesa l'affermazione: Gesù è messia. L'appellativo greco *Christòs*, che traduce l'originale ebraico *māšîaḥ*, o aramaico *mᵉšîḥā*, è diventato nelle formule di fede cristiana così costante da formare con il nome proprio Gesù un'espressione stereotipa: Gesù Cristo. Questa convinzione si può rintracciare con intensità e modi differenti a tutti i livelli della tradizione: dalle prime formule kerygmatiche e di catechesi (Rm 1, 3-4; 2 Tm 2, 8), fino agli attuali vangeli. Ma quando ci si chiede se questa affermazione risale a Gesù, oppure se è nata nella comunità postpasquale, allora i pareri e le ipotesi sono divergenti e discordi. Per alcuni autori Gesù storicamente non ha affermato di essere il messia, né in qualsiasi modo ha interpretato in chiave messianica la sua persona e missione storica. La proclamazione della sua messianicità deriva dalla fede pasquale ed è connessa con l'attesa della sua venuta gloriosa. In altri termini Gesù è proclamato messia in quanto è risorto, glorificato da Dio, atteso per la *parusia* (cfr. At 2, 36). Questa conclusione trova in

realtà una conferma nei diversi scritti del NT che riflettono la fede delle prime comunità cristiane. Negli stessi vangeli, che riportano le parole e l'attività di Gesù, non si trova nessuna sentenza nella quale egli direttamente si attribuisca il titolo di messia. D'altra parte i vangeli riportano alcuni episodi nei quali Gesù viene riconosciuto e salutato come messia, oppure è provocato a prendere posizione di fronte a questo titolo, come nel caso dell'istruttoria giudaica (Mc 14, 61). Ma a questo punto entra in gioco la critica letteraria che mette in discussione il valore storico di questi brani attribuendo la loro rilevanza messianica o alla rielaborazione redazionale dell'evangelista oppure alla riflessione teologica della comunità che ne ha conservato e tramandato il ricordo.

Però di fronte ad una soluzione così radicale si pone un interrogativo: come mai Gesù è stato proclamato messia in modo così sicuro e costante fin dagli inizi dalla comunità primitiva, senza che vi fosse un sospetto o un'attesa messianica già di fronte ai suoi gesti e alle sue parole storici?

Questa domanda diventa un invito a rivedere la posizione di Gesù di fronte alle attese messianiche del suo ambiente. Per fare questo l'unica via accessibile è quella dei vangeli che riportano le parole e i fatti di Gesù. Essi però riflettono la prospettiva della fede pasquale della prima chiesa e rileggono i fatti e le parole di Gesù secondo una particolare angolazione redazionale. E' possibile raggiungere le tradizioni storiche che stanno al di là dei vangeli? E' possibile ricostruire la posizione storica di Gesù nei confronti delle attese messianiche del suo tempo? Adoperando i criteri elaborati dall'attuale orientamento della critica storica cercherò di ricostruire alcuni nuclei essenziali delle parole e dei fatti di Gesù che potrebbero rappresentare il suo modo di concepire il progetto messianico.

1/ L'annuncio del regno di Dio e il compimento dell'attesa messianica

Un dato ammesso da tutti gli autori come nucleo storico dell'attività di Gesù è questo: egli ha proclamato che il regno di Dio è vicino, per questo ha preso posizione nei confronti delle situazioni del suo ambiente. Un altro dato incontrovertibile è che Gesù è stato condannato a morte dall'autorità giudaica e romana per la sua attività e prese di posizione che avevano assunto un carattere pubblico compromettente. Questi due dati di fatto possono costituire lo sfondo storico per comprendere la dimensione messianica delle parole e dei fatti di Gesù riferiti dai vangeli. Vi sono prima di tutto delle parole e dei fatti che per sé non hanno un risvolto messianico, ma che lasciano intuire qualche cosa della comprensione che Gesù ha della sua persona e missione. D'altra parte è perfettamente logico che Gesù non si proclami messia, perché questo titolo presuppone l'espletamento dell'opera o funzione messianica. Solo al termine della sua vicenda, che si è dispiegata secondo alcune costanti, egli potrà essere designato come messia. Inoltre il messia nell'ambiente di Gesù, come si è visto nella sintesi precedente, non si configura secondo un modello unico e ben definito.

Gesù si presenta essenzialmente come il predicatore del regno di Dio, colui che lo rende presente con le sue parole e azioni. In questa prospettiva vanno interpretate alcune parole e prese di posizione di Gesù: l'accoglienza e la solidarietà con i peccatori, l'intervento efficace a favore dei malati, i miracoli, la vittoria sulle potenze che tengono schiavo l'uomo; la critica decisa al legalismo dei maestri giudaici, la denuncia delle deviazioni religiose della classe dirigente del tempio, la proposta autorevole della volontà di Dio. Queste prese di posizione di Gesù, che rientrano nel progetto di annuncio del regno, sono condensate in alcune sentenze riferite dallo strato più antico della tradizione confluita poi nei vangeli. La duplice tradizione di Matteo e Luca, che dipende dalla fonte Q, antico stadio della tradizione orale o raccolta di sentenze, riporta queste parole di Gesù contro l'ostinazione e falsa sicurezza dei suoi contemporanei.

«La regina del sud sorgerà nel giudizio insieme con gli uomini di questa generazione e li condannerà; perché essa venne dalle estremità della terra per ascoltare la sapienza di Salomone. Ed ecco ben più di Salomone c'è qui» (Lc 11, 31; Mt 12, 42). Gesù rivendica un'autorità che supera quella del figlio di Davide, prototipo della sapienza e figura del re ideale. Nella serie di controversie riportate dalla triplice tradizione sinottica vi è quella circa il riposo del sabato che prende lo spunto dal gesto dei discepoli che strappano le spighe. Gesù prende le difese dei suoi amici riferendosi all'episodio di Davide che consumò, assieme ai suoi compagni, i pani consacrati del tempio (Mc 2, 23-27, parr.). Non è casuale e senza significato questo riferimento di Gesù a Davide per giustificare la sua interpretazione autorevole della legge del riposo sabatico sintetizzato

nella formula: «Il figlio dell'uomo è signore anche del sabato» (Mc 2, 28).
E' chiaro che queste prese di posizione di Gesù suscitano degli interrogativi circa la sua identità e il significato della sua opera. La risposta data da Gesù agli inviati di Giovanni il Battista che chiedono «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?», è sintomatica al riguardo. Anche ammessi i ritocchi redazionali dei due evangelisti Matteo e Luca che riferiscono questo brano in dipendenza dalla fonte comune Q, si può accettare la sostanziale storicità del significato della risposta di Gesù: le opere che egli compie corrispondono ai segni dell'attesa messianica promessa dai profeti (cfr. Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-23). Gesù ancora dichiara beati i discepoli perché possono sperimentare la realizzazione delle promesse:
«Ma beati i vostri occhi perché vedono e le vostre orecchie perché sentono. In verità vi dico: molti profeti e giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete e non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate e non l'udirono» (Mt 13, 16-17; Lc 10, 23-24). In breve Gesù si colloca nei confronti del regno di Dio come colui che lo rende presente e richiede una decisione urgente dai suoi contemporanei.
Ora nella tradizione biblica, che ha la sua eco fino alla vigilia del NT nei Salmi di Salomone 17. 18, il messia sta al «centro di un regno che è quello di Dio» (J. COPPENS, *Le Messianisme royale*, p. 164). Nessuna meraviglia dunque che i discepoli, la gente e l'autorità si chiedano chi è Gesù richiamando il modello messianico. La scena di Cesarea di Filippo, riferita dalla triplice tradizione sinottica, probabilmente risente dell'elaborazione avvenuta a livello di tradizione orale e ancor più nell'attuale redazione dei singoli evangeli. Ma non si può negare che nel suo nucleo essenziale essa condensi gli interrogativi storici dei discepoli, il loro tentativo di interpretare secondo lo schema messianico le parole e i gesti di Gesù. Fra questi gesti vi è quello dell'entrata a Gerusalemme, riportato ancora da tutta la tradizione evangelica con differenti sfumature redazionali. Ma nella sostanza si può accettare che Gesù ha fatto il suo ingresso a Gerusalemme come pellegrino eccezionale a dorso di un asino. Dati i precedenti della sua attività in Galilea e delle sue parole circa il regno di Dio, si può comprendere la reazione dei pellegrini galilei che lo accompagnano. Essi lo acclamano come il discendente di Davide, colui che inaugura il regno di Dio (Mt 21, 9; Mc 11, 9-10; Lc 19, 38; Gv 12, 13).

La messianicità di Gesù o la sua pretesa circa la regalità ideale forma il motivo attorno al quale è intessuto il racconto evangelico del procedimento che condurrà Gesù alla condanna pubblica e alla morte. Non è immaginabile che tutto questo sia una costruzione artificiosa della prima comunità per esprimere la sua fede in Gesù messia glorificato; una fede che prenderebbe lo spunto, come è stato affermato da qualcuno, dall'iscrizione del *titulus* della condanna: Gesù re dei Giudei (Mc 15, 26 parr.). Nell'istruttoria giudaica, che i sinottici riportano con varianti redazionali e diverse prospettive teologiche, la domanda critica verte su questo punto: «Sei tu il messia?» (Mc 15, 61 parr.). Nella versione politica del processo romano l'interrogativo di Pilato suona: «Sei tu il re dei Giudei?» (Mc 15, 2 parr.). Evidentemente si può pensare ad una manipolazione interessata da parte dei dirigenti giudaici, o ad un fraintendimento da parte dell'autorità romana, o anche ad una revisione e rilettura in chiave apologetica da parte della prima tradizione cristiana. Ma la condanna finale di Gesù resterebbe inspiegabile senza un'interpretazione messianica delle sue parole e prese di posizione.
Però la stessa tradizione che sta alla base degli attuali vangeli permette di riconoscere che Gesù ha preso le distanze dall'ideologia messianica corrente. Questo è confermato non solo dal fatto che in nessun *loghion* Gesù si attribuisce direttamente l'appellativo di messia, ma soprattutto da quell'atteggiamento che verrà elaborato nella tradizione evangelica come «riserva o segreto messianico». Questo non si spiega come un puro prodotto teologico della prima chiesa a scopi apologetici per rispondere all'interrogativo: perché Gesù non è stato riconosciuto come messia? Vi è una coerenza intrinseca che va dal racconto delle tentazioni, dove Gesù rifiuta uno pseudomessianismo di stampo giudaico, fino alla discussione circa l'identità del messia (Mc 12, 35-37 parr.), che rimane inspiegabile come elaborazione dottrinale successiva della comunità. Oltre tutto, questo era un problema superato e marginale per i credenti che proclamavano Gesù Signore. Invece la coerenza del segreto messianico con tutta la linea di azione di Gesù, assieme alla testimonianza molteplice e convergente delle tradizioni evangeliche, sono elementi che depongono a favore di un nucleo storico che può risalire allo stile e al progetto messianico di Gesù.
In breve non si può negare che Gesù con l'an-

nuncio del regno di Dio, sostanza e programma della sua attività, abbia preso posizione nei confronti dell'attesa messianica presente nel suo ambiente con diverse sfaccettature. Una presa di posizione che ha suscitato entusiasmo, interrogativi e perplessità, e per ultimo la decisione della sua condanna pubblica. Così la speranza messianica si compiva ad un livello diverso da quello che erano le attese giudaiche popolari. Per dare un senso alla sua vicenda posta sotto il segno del regno di Dio, Gesù ricorrerà ad altri modelli e schemi interpretativi, essi pure connessi nella tradizione biblica e giudaica con la grande speranza escatologica dell'intervento liberatore di Dio.

2/ Gesù e il profeta escatologico

Negli strati più arcaici della tradizione neotestamentaria, quella che risale all'ambiente giudeo-cristiano di lingua aramaica e greca, l'interpretazione della persona e attività di Gesù viene formulata utilizzando lo schema o modello del profeta escatologico. Secondo alcuni autori un residuo di questo modello arcaico si trova nel discorso di Pietro in At 3, 22-23, dove si fa riferimento al testo di Dt 18, 15-16. 18-19, che promette la venuta del profeta simile a Mosè (cfr. At 7, 37). Anche il vangelo di Luca dipenderebbe da questa antica tradizione là dove presenta Gesù come il «grande profeta» che, con la sua azione liberatrice sul modello di quella di Elia, annuncia il tempo della «visita» di Dio, l'irrompere del tempo nuovo o definitivo della salvezza (cfr. Lc 7, 16; 24, 19: «profeta potente in opere e parole, davanti a Dio e a tutto il popolo»). Un'eco di questo modello interpretativo si trova anche nella tradizione di Giovanni dove la persona e l'opera di Gesù sono presentate nel confronto teologico con quelle di Mosè. A conclusione del miracolo dei pani, che ricorda il dono della manna, Gesù è riconosciuto e proclamato come il profeta degli ultimi tempi in un contesto che riaccende le attese messianiche (Gv 6, 14-15; M. DE JONGE, *Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel*, in: ETL 49, 1973, 160-177; cfr. Gv 7, 40). La stessa tradizione cristologica probabilmente in misura diversa sta alla base degli attuali racconti sinottici del battesimo e della trasfigurazione. Se nel battesimo l'accento è posto sul dono dello Spirito, che consacra Gesù per il suo compito profetico, nella scena di trasfigurazione è presente una velata allusione al testo di Dt 18, 15. 19 nella voce dal cielo: «Ascoltatelo» (Mc 9, 7 parr.). Anche la presenza delle due figure emblematiche di Mosè ed Elia, che riassumono le attese escatologiche del profeta ideale, è un indizio che conferma questa interpretazione.

Alla base di questa tradizione vi è un dato storico generalmente accolto senza scrupoli dagli autori: Gesù è stato interpretato nel suo ambiente palestinese secondo il modello del profeta. E' difficile però stabilire se già a livello storico la persona di Gesù e la sua attività sono state poste in relazione con l'attesa del profeta escatologico. Ancora più problematico è definire in che misura Gesù stesso ha interpretato la sua azione nei termini del profeta degli ultimi tempi, cioè di quella figura ideale che inaugura l'intervento salvifico di Dio in modo definitivo. Per il primo punto vi è l'accordo della triplice tradizione sinottica che riporta l'opinione della gente su Gesù: egli rientra nel modello profetico o carismatico degli antichi profeti di cui il Battista sarebbe un rappresentante (Mc 6, 15; 8, 28 parr.). L'accostamento alla figura di Elia potrebbe richiamare l'attesa popolare del profeta escatologico, oppure precisare il ruolo carismatico di Gesù sullo sfondo dell'antico profeta o dei carismatici e taumaturghi dei circoli dei «giusti» dell'ambiente galilaico (cfr. G. VERMES, *Jesus the Jew*, London 1973, 58-82. 89-90).

Per quanto riguarda l'interpretazione che Gesù ha dato di sé, della sua attività si può presumere che egli abbia fatto riferimento al modello profetico. La scena inaugurale di Nazaret, riferita da Luca 4, 16-30, risente senz'altro del lavoro redazionale lucano, però non si può escludere che alla sua base vi sia una tradizione arcaica dove Gesù fa riferimento alla figura del profeta rifiutato (cfr. Mc 6, 4; Mt 13, 57; Lc 4, 24) e alla tradizione del Deuteroisaia che annuncia l'intervento liberatore di Dio mediante il profeta ideale (Is 61, 1-2). In altre parole Gesù probabilmente non si è autodesignato con il titolo di "profeta", ma ha preso su di sé in modo originale il destino del profeta in un contesto escatologico come era prefigurato nella tradizione del Deuteroisaia (cfr. Mt 11, 5; Lc 7, 22). Infatti in una serie di *loghia*, risalenti alla tradizione più antica, Gesù si presenta come «colui che viene» o «l'inviato» (cfr. in particolare: Mc 2, 17; Lc 12, 49; Mt 15, 24). La missione di Gesù è connessa con l'investitura dello Spirito che lo abilita al compito carismatico e all'annuncio autorevole del regno di Dio (Mt 12, 28; cfr. Mc 11, 27-33). La buona notizia o evangelo, secondo il

testo di Isaia 52, 7, interpretato in chiave messianica a Qumrân, è l'annuncio del regno di Dio che consiste nella salvezza, pace e benessere (cfr. 11 Q MelCh 17-18). Anche la richiesta da parte degli avversari di legittimare la sua missione o autorità con un segno dal cielo, fa parte del modello profetico: solo al profeta, non al maestro, si chiede di presentare le credenziali di credibilità (cfr. Mc 8, 11; Mt 16, 1; Lc 11, 16). L'appello alla decisione urgente e la rivelazione autorevole della volontà di Dio, come le forme del suo insegnamento rimandano alla tradizione profetica rivissuta in un contesto di tenore escatologico. Infine il suo destino di perseguitato per il regno viene riletto sullo sfondo del destino dei profeti (Lc 13, 33-34; Mt 23, 37).

In breve si può ritenere che Gesù storicamente, pur senza identificarsi con il modello profetico o con le attese del profeta escatologico, abbia interpretato il suo compito e la sua persona con il richiamo alla grande tradizione profetica che nel suo ambiente ancora alimentava la speranza escatologica dell'intervento salvatore di Dio.

3/ Gesù e il «servo di Dio»

Il modello interpretativo del profeta si precisa nella primitiva tradizione cristiana in quello del «servo di Dio» che trova la sua espressione privilegiata nei canti del Deuteroisaia. Però ad un'analisi attenta dei testi, l'uso di questo modello appare più articolato. Infatti i riferimenti espliciti ai testi del servo di Isaia sono pochi: due extraevangelici (At 8, 32; Rm 15, 21) e quattro nell'ambito della tradizione evangelica (Mt 8, 17; 12, 18-21; Lc 22, 37; Gv 12, 32). Più numerosi invece i riferimenti impliciti, inclusi in antiche formule tradizionali del kerygma o della catechesi: «Egli è morto per noi, per i nostri peccati» (cfr. 1 Cor 15, 3; Rm 4, 25; Gal 1, 4; 2, 20; Ef 5, 2.25, con riferimento a Is 53, 5.8); oppure nelle allusioni alla figura del servo fedele e giusto, glorificato da Dio (At 3, 13-14. 26; Fil 2, 6-11). Secondo J. Jeremias questa interpretazione della persona e dell'opera di Gesù mediante il modello del servo del Deuteroisaia appartiene al più antico periodo della comunità cristiana per due motivi: 1) essa generalmente si fonda sul testo ebraico e si limita a quegli stessi testi che nel giudaismo palestinese erano interpretati in chiave messianica; 2) la designazione di Gesù «servo di Dio» non ebbe fortuna nella chiesa ellenistica dove presto fu sostituita con l'appellativo «Figlio di Dio» e «Signore» (J. JEREMIAS, *Pais Theu*, pp. 395-426).

A questo punto si pone la domanda: in che misura Gesù ha utilizzato il modello del servo di Dio per interpretare la sua missione? E' possibile rintracciare al di là dei vangeli attuali la tradizione che risale all'interpretazione storica che Gesù ha dato di se stesso? Secondo alcuni autori lo stadio più antico che sta all'origine di questa tradizione del servo di Dio e dei testi relativi è la comunità palestinese di lingua aramaica (cfr. H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959; M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant*, London 1959). J. Jeremias sostiene invece con diversi argomenti linguistici e filologici che alla base della tradizione cristiana palestinese stanno alcuni *loghia* o sentenze di Gesù mediante i quali egli ha dato un senso, verso la fine dell'attività pubblica, alla prospettiva della morte violenta. In realtà nei vangeli non si trova nessun *loghion* nel quale Gesù affermi esplicitamente di essere il servo di Dio. Vi sono solo alcune allusioni, come nelle formule della prima chiesa, che rimandano alla figura del servo. Se si escludono le due scene teologiche del battesimo e della trasfigurazione, dove si possono intravedere dei riferimenti al testo di Isaia 42, 1, ma sulla base della tradizione greca dei LXX, restano i testi riguardanti il destino doloroso e la morte di Gesù. Nel testo di Marco 10, 45, seguito da Matteo 20, 28 (cfr. Lc 22, 27), l'allusione alla figura del servo che «dà se stesso per il riscatto dei molti», è basata sul testo ebraico di Isaia 53, 10-11. A questo Jeremias accosta anche altre due sentenze che interpretano il destino tragico di Gesù (Mc 9, 12. 31 parr.).

L'argomentazione per far risalire alla tradizione storica e all'iniziativa di Gesù questa interpretazione mi sembra che possa essere così formulata: gran parte degli autori ammette che Gesù è stato riconosciuto storicamente nel suo ambiente come profeta; su questo dato è pienamente ammissibile che egli abbia dato un senso alla sua missione riferendosi alla grande tradizione profetica e in particolare a quella del Deuteroisaia che associa il compito profetico all'attesa e attuazione del regno di Dio. Nessuna meraviglia che di fronte alla prospettiva della morte violenta Gesù abbia dato un senso al suo compito con una rilettura e appropriazione discreta e originale di alcuni tratti del servo e profeta fedele anche in un destino doloroso. In questa prospettiva non vi è nessuna difficoltà a far risalire a Gesù stesso anche il

nucleo sostanziale dell'interpretazione della sua morte mediante la cena finale, dove le parole sul calice richiamano alcuni aspetti del servo di Isaia (Mc 14, 24; Mt 26, 28; cfr. Is 53, 10-12.)
La speranza del regno e l'attesa messianica, Mc 14, 25, prende il volto concreto del servo fedele e solidale che, mediante la sua offerta volontaria, inaugura la nuova comunità dei tempi messianici, purificata dal peccato (cfr. Ger 31, 31-34). Queste attese erano parte integrante dell'attesa profetica. Se si accetta che Gesù storicamente si è presentato come protagonista del regno di Dio secondo lo stile della tradizione profetica, non si può escludere che egli abbia dato un volto nuovo alla speranza anche di fronte alla morte.

4/ Gesù e il «figlio dell'uomo»

Con il titolo «figlio dell'uomo» si raggiunge il nucleo storico più sicuro circa l'interpretazione che Gesù ha dato della sua persona e della speranza escatologica. Prima di tutte le discussioni e ipotesi degli autori vi sono alcuni dati fondamentali: 1) la designazione «figlio dell'uomo» si trova in modo massiccio in tutti gli strati della tradizione sinottica e cioè 69 volte; nel vangelo di Giovanni 13 volte; nella fonte comune di Matteo e Luca 11 volte; 7 volte nella tradizione triplice; nel materiale proprio di Matteo 9 volte, e 7 volte in quello di Luca; 2) questa espressione si trova solo in bocca a Gesù, cioè, a differenza del titolo Figlio di Dio o di Cristo, non è mai attribuita a Gesù dai discepoli e dalla gente; 3) questa formula come titolo cristologico è insignificante nella tradizione della prima chiesa, dove ricorre solo in At 7, 56, in bocca a Stefano che viene processato sul modello di Gesù, e in Ap 1, 13; 14, 14.
Questi dati di fatto rappresentano una novità rispetto alle altre designazioni di Gesù e costringono gli autori a trovare una spiegazione. La scomparsa del titolo «figlio dell'uomo» nella tradizione cristiana si può spiegare così: L'espressione, coniata certamente nell'ambiente di lingua aramaica, era incomprensibile ed equivoca per i cristiani di lingua greca e per questo fu presto abbandonata e sostituita con altri titoli cristologici. Il fatto che «figlio dell'uomo» è costantemente un'autopresentazione di Gesù, si potrebbe spiegare semplicemente come un ricordo storico conservato fedelmente dalla tradizione evangelica. Infatti alcuni autori sono propensi a ritenere come storicamente genuine, cioè derivate da Gesù, tutte le sentenze che contengono la summenzionata formula. Ma a questi si contrappone l'ala radicale che nega ogni valore storico a questa tradizione e fa derivare queste sentenze dai circoli dei profeti o carismatici cristiani i quali avrebbero riletto la vicenda e la persona di Gesù mediante le categorie della tradizione apocalittica. E' difficile sostenere questa posizione estremista se si tiene conto della irrilevanza e ambiguità del titolo figlio dell'uomo nella prima comunità cristiana. D'altra parte in alcuni testi sembra che Gesù si distingua dal figlio dell'uomo (cfr. Lc 12, 8). Come può essere questo una creazione della comunità postpasquale la quale identifica chiaramente Gesù e il figlio dell'uomo? Sembra quindi più onesta la posizione di quegli autori che ammettono un nucleo di sentenze storiche, cioè risalenti a Gesù. Fra queste godono maggior favore quelle riguardanti il futuro escatologico, dove il figlio dell'uomo appare come protagonista dell'esaltazione e del giudizio definitivo (cfr. Mc 8, 38 parr.). Le altre due serie, quelle circa l'attività presente e storica del figlio dell'uomo (cfr. Mc 2, 10; 2, 28 parr.), e quella circa la passione e risurrezione (Mc 8, 31 parr.), sarebbero derivate da un'estensione e contaminazione del primo gruppo di *loghia*. Ma anche questa discriminazione risente di un certo apriorismo connesso con la soluzione data all'enigmatica figura del figlio dell'uomo nella tradizione evangelica.
La spiegazione più probabile è quella che vede nel titolo figlio dell'uomo e nella figura corrispondente il frutto di una rilettura originale e dinamica da parte di Gesù del testo di Daniele 7, 13-14. Il rapporto che esiste nel testo di Daniele tra il ruolo del figlio dell'uomo e l'instaurazione del regno escatologico di Dio consente a Gesù di presentare il suo compito come protagonista del regno anche in una situazione conflittuale come quella che si era venuta a creare ad un certo punto della sua attività pubblica. In questo contesto si collocano anche quei *loghia* circa il destino umiliato e glorificato del figlio dell'uomo, destino che era già in parte intravisto nella figura simbolica di Daniele, la quale rappresentava il «popolo dei santi» perseguitati. L'impatto di questo simbolo con la figura del profeta perseguitato e del servo fedele, offre a Gesù lo spunto per elaborare in maniera nuova la speranza escatologica di fronte alla prospettiva della morte. La tensione che in alcuni detti si riscontra tra la persona e attività storiche di Gesù e il destino fi-

nale del figlio dell'uomo si spiega con la visione dinamica della speranza di Gesù. Egli inaugura nella sua persona e attività il regno di Dio che, attraverso il suo destino doloroso e la morte violenta, entra nella fase decisiva. Gesù infatti nella situazione storica e dolorosa non è ancora nel ruolo del figlio dell'uomo glorioso, protagonista del giudizio salvifico di Dio, garanzia di speranza per tutti i perseguitati.

In breve si può affermare che con questo simbolo, ripreso dalla tradizione apocalittica di Daniele, Gesù dà un volto nuovo alla speranza biblica, ne assume i tratti essenziali e ne realizza le attese più genuine. In quest'ultima concretizzazione della speranza, il figlio dell'uomo, che risale alla più sicura tradizione preevangelica, si incontrano la linea del messianismo regale e quella della speranza escatologica.

Ma tutto questo non si esaurisce in una sintesi originale sotto il profilo culturale o religioso, perché la vera novità è la persona e l'opera di Gesù. Egli dà un volto nuovo e un fondamento solido a tutte le attese umane, perché è il «figlio dell'uomo» che in modo unico può chiamare Dio «padre» (Mc 8, 38).

BIBLIOGRAFIA

1/ Opere fondamentali e di carattere generale

Una grande e documentata sintesi sul messianismo, fondata su analisi dettagliate e originali dei testi e che si caratterizza per la distinzione tra messianismo ed escatologia, è quella di S. MOWINCKEL, *He That cometh*. The Messianic Hope in the OT and in the Time of Jesus, trad. ingl. di G. W. Anderson, Oxford 1956; ed. originale 1951. Gli autori di lingua francese hanno dedicato a questo tema diverse ricerche e studi confluiti nella raccolta delle due sessioni di Lovanio, 1952/1961: AA. VV., *L'attente du Messie*, in: RechBib I, Paris 1950; *La Venue du Messie*. Messianisme et eschatologie, in: RechBib VI, 1962. Una buona sintesi è costituita dalla monografia di A. GELIN, *Messianisme*, in: DBS V, 1957, 1165-1212, con ampia bibliografia, coll. 1211-1212. Due recenti pubblicazioni di J. Coppens sono il frutto delle attente e pazienti ricerche dedicate a questo tema, già apparse in parte in numerosi articoli: J. COPPENS, *Le Messianisme royale*. Les origines. Son développement. Son accomplissement, Paris 1968; ID., *Le Messianisme et sa relève prophétique*. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus, Gembloux 1974. Per l'ambiente di lingua tedesca si può consultare la sintesi equilibrata curata da K. SCHUBERT, *Vom Messias zum Christus*. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht, Wien 1964. In lingua italiana c'è la raccolta delle relazioni tenute alla XVIII settimana biblica dedicata a questo tema: AA. VV., *Il Messianismo*, Brescia 1966. Per il messianismo giudaico e qumranico in particolare vi sono due opere di maggior rilievo: M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909; A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen 1957. Per il confronto tra l'attesa messianica e la persona e attività di Gesù si possono indicare alcune monografie come quella di F. GILS, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, in: OrBiLov 2, 1957; in lingua tedesca resta classico lo studio di A. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959, che rappresenta la linea critica moderata rispetto all'estremismo di P. VIELHAUER, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündingung Jesu, Festschrift G. Dehn*, Neukirchen 1957; ancora rappresentativa della critica tedesca è la ricerca di F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im Frühen Christentum, in: FRLANT 83, 1963; 1966³. Uno studio che riflette lo stesso ambiente è quello di C. BURGER, *Jesus als Davidssohn*. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, in: FRLANT 98, 1970. Per l'ambiente di lingua inglese si può indicare la sintesi ben informata ed originale di R. H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology*, London 1970.

2/ Articoli e studi più recenti

Riguardo al «figlio dell'uomo» nell'AT e ambiente giudaico vi sono alcuni articoli di J. COPPENS, *Les origines du symbole du Fils de l'homme en Dan VII*, in: ETL 44, 1968, 497-502; ID., *La vision danièlique du Fils d'homme*, in: VT 19, 1969, 172-182; per tutto questo argomento ora c'è la documentata trattazione di C. COLPE, *Huios tu anthrôpon* in: TWNT VIII, 1967, 403-481. Uno studio equilibrato e informato per i vangeli è quello di J. COPPENS, *Les logia du Fils de l'homme dans l'evangile de Marc*, in: *L'Evangile selon Marc*, Gembloux 1974, pp. 487-528. Per una diversa visione di questo problema nel dibattito attuale: H. M. TEEPLE, *The Synoptic Son of Man Saynge in Recent Discussion*, in: NTS 12, 1965/66, 327-351; F. NEUGEBAUER, *Jesus der Menschensohn*. Ein Beitrag zur Klärung der Wege historischer Wahrheitsfindung im Bereich der Evangelien, in: «Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft» 53, 1971, 7-72. Per il messianismo regale è preziosa la documentazione di E. LOHSE, *Huios David*, in: TWNT VIII, 1969, 483-486; per la posizione di Gesù di fronte alle attese messianiche: O. BETZ, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu*, in: NT 6, 1963, 20-48; J. E. JOHNSON, *The Davidic-royal Motif in the Gospels*, in: JBL 87, 1968, 136-150; M. DE JONGE, *Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel*, in: ETL 49, 1973, 160-177. Per il messianismo di Qumrân c'è l'am-

pia sintesi di J. STARKY, *Les quattre étapes du messianisme à Qumrân*, in: RB 70, 1963, 481-505.

3/ Per una conoscenza seria e immediatamente utilizzabile

A. M. DI NOLA, *Messianismo*, in: «Enciclopedia delle religioni» vol. 4, Firenze 1972, 292-300; N. FÜGLISTER, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia del NT*, in: *Mysterium Salutis*, vol. III, 1, Brescia 1971, pp. 139-207; per il tema di Gesù «servo» del Signore lungo tutta la tradizione biblica si può vedere: G. BOURBONNAIS, *Cristo Servo di Jahvé*, Torino 1970; sul figlio dell'uomo: S. SABOURIN, *The Son of Man*, in: BibTB 2, 1972, 78-80; per la coscienza messianica di Gesù: M. LACONI, *La coscienza messianica di Gesù*, in: SacDoc 16, 1971, 448-483; J. GUILLET, *Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte*, Assisi 1972.

MINISTERO

SEVERINO DIANICH

I/ UNA QUESTIONE «FONDAMENTALE». - II/ LA QUESTIONE PREVIA. - III/ LA QUESTIONE NEOTESTAMENTARIA. - IV/ APOSTOLICITÀ E SUCCESSIONE.

I/ UNA QUESTIONE «FONDAMENTALE»

Diciamo qui «fondamentale» solo nel senso che ha la parola in rapporto ad una disciplina teologica che si è soliti chiamare «teologia fondamentale». Infatti nella globalità dell'esperienza della fede e quindi nell'insieme dell'indagine teologica non si può dire che quella del ministero sia una questione fondamentale, in rapporto agli altri grandi temi della riflessione cristiana, come quello di Dio, di Cristo, dell'atto di fede o della chiesa. Il problema del ministero è più o meno connesso con tutti questi grandi temi e costituisce un preciso capitolo dell'ecclesiologia. In quanto poi la riflessione sulla chiesa assume anche un aspetto di questione previa, come quadro ambientale dello stesso atto di fede, anche la questione del ministero diventa uno dei punti su cui sosta il discorso della teologia fondamentale.

C'è un modo di essere e di strutturarsi della comunità che annuncia il vangelo, per cui in essa si dà un servizio abbastanza rigorosamente strutturato, legato al gesto sacramentale dell'imposizione delle mani e a certe formalità di tipo giuridico, che vorrebbero essere garanti di legittimità e di continuità col ministero degli apostoli, e che si pone come necessario all'esistenza della comunità stessa, come chiesa di Cristo. È ovvio che questo modo di presentarsi al mondo della comunità annunciante il messaggio della fede non vada da sé, ma sia posto in questione: infatti chi accoglie la fede della chiesa sa con questo di condizionarsi ai suoi modi di essere e quindi anche di rapportarsi con questo suo ministero della successione apostolica. Il ministero, ovviamente, non è uno dei contenuti del kerygma, né si ritrova fra gli enunciati del simbolo, ma il kerygma è annunciato da una comunità e conduce alla formazione di una comunità che si raccoglie intorno ad un organismo annunciante che pretende di rappresentarne l'indispensabile filo di collegamento con quel primo, fondante, annuncio che avvenne per bocca degli apostoli.

Così si dà un primo spazio di dialogo sul tema del ministero con notevoli istanze della cultura moderna, che rinnovano esigenze, frequentemente ricorrenti nella storia, di un rapporto con Dio inteso nella libera, personale, individualità della coscienza, per cui qualsivoglia elemento intermedio viene considerato come un intollerabile intruso nel dialogo dell'uomo con Dio. La questione qui posta, ne siamo ben consapevoli, abbraccia un campo di discussione assai più vasto di quello che a noi compete. È una questione che in fondo tocca la natura stessa del credere cristiano, fino al problema dell'accoglienza di un Cristo venuto «in carne». Il problema di fondo è quello della possibilità e plausibilità di una fede condizionata dalla storia del Gesù di Nazaret, dallo storico messaggio degli apostoli che ne annunciano la risurrezione, dalla storia della comunità di fede che tiene in vitale comunicazione gli eventi dell'oggi e del domani con l'evento originario da cui essa è nata. Questi problemi di fondo andranno rievocati però, almeno brevemente, nella impostazione fondamentalista del discorso sul ministero.

Un secondo ambito di dialogo è quello ecume-

nico. Il ministero ne è una delle croci più notevoli. Il dialogo qui dovrebbe essere finemente articolato, perché nelle varie confessioni cristiane si va, attraverso infinite posizioni intermedie, da un massimo di contestazione che lascia al ministero solo una funzione di natura sociologica per una leadership della chiesa ad un minimo di contestazione che si risolve in un rifiuto del primato giurisdizionale del papato o della prerogativa dell'infallibilità di papa e concili.

Ci sono poi problemi particolari, come quello sul significato dell'ordinazione, o sul potere «sacerdotale» del ministero, o sulla successione, o sui gradi del ministero, ecc. Qui, restando sempre sulla linea degli interessi della questione fondamentale, ci limiteremo a studiare il tema cercandone la fondazione nel Nuovo Testamento e sviluppando il problema particolare della successione.

II/ LA QUESTIONE PREVIA

C'è uno schema d'interpretazione del rapporto religioso, nel quale la coscienza dell'individuo è posta di fronte ad una chiamata di Dio, che è del tutto interiore e personale. Questa chiamata può avvalersi di strumenti o circostanze esteriori, componenti il tessuto dell'esperienza dell'individuo, oppure consistere in una ispirazione interiore abbastanza chiara e decisa, oppure infine essere contenuta nella stessa proposta della coscienza per una scelta di vita, nella quale un valore e non una spinta egoistica comandi il volere e l'agire. Un tale schema è sempre valido in quanto interpreta l'aspetto più profondo della fede, come scelta assolutamente personale e libera, costitutiva della personalità nel senso più autonomo ed originale. Ed è anche uno schema sufficiente per interpretare la vicenda dell'uomo che di fatto, per cause contingenti, resta estraneo al flusso storico della trasmissione del messaggio cristiano e di quella comunità cristiana che, attraverso il suo ruolo nella storia, si ripropone come una presenza storica, perenne, del Cristo e del suo evento.

Se, da un lato, fu caratteristica del cristianesimo la emergenza della coscienza individuale, nella personale scelta della fede, da quel generale fondo culturale nel quale era il popolo, nei suoi legami etnici e storici, ad intessere il suo patto con la divinità, d'altro lato l'incarnazione del Verbo è lì a costituire il centro di un tipo di colloquio con Dio, che passa attraverso una vicenda storica proprio per coinvolgere nella proposta di salvezza tutta la storia. Nulla ha senso nella fede se non passa attraverso la profondità della coscienza individuale, però questa stessa coscienza non copre tutto lo spazio aperto davanti ad essa, se non in quanto intreccia il suo discorso con quello degli altri, lo attraversa e lo media nel filtro degli eventi, dei fatti, dei segni, della parola, del simbolo, delle cose, dello spazio e del tempo. Solo una coscienza così aperta e completamente attraversata da tutta la realtà che le vive intorno è degna di essere il punto fondamentale della costruzione di una autentica personalità umana. La proposta cristiana della fede è indicazione di un Cristo «in carne», come Parola di Dio fattasi uomo nella storia, con cui dialogare nell'ambito di tutto ciò che egli ha detto e fatto in una certa vicenda storica. È proposta del Cristo nella testimonianza degli apostoli, di coloro che questa vicenda videro e toccarono con mano e la cui parola è indispensabile per attingere il Cristo «in carne». È ancora indicazione di testi scritti, *canonici*, come documento normativo per chi vuol accogliere la loro testimonianza così come fu, ed infine è esperienza vissuta nella comunità dei credenti, che vive il messaggio sotto la norma della scrittura e intorno al ministero di alcuni che in essa hanno il dono e il compito di garantire la continuità e l'autenticità apostolica dell'esperienza di Cristo, che essa sta vivendo e manifestando al mondo. Un insieme di intollerabili intrusioni, di mediazioni illegittime, nel discorso tra la coscienza e Dio? Prima di tutto si deve dire che se qualcuno di questi elementi venisse rifiutato per una simile questione di principio, tutti, alla stessa maniera, potrebbero essere rifiutati. Come il ministero può apparire un illegittimo intermediario, così pure la comunità, ma così anche la scrittura, che in fondo non è che documento della comunità apostolica, ma infine anche la vicenda umana di Cristo che è autentica vicenda umana, per quanto nella fede sia creduta come mistero del figlio di Dio. In realtà non è una supposta esigenza di intermediari tra Dio e l'uomo a dare origine a questa ambientazione essenziale dell'atto della fede cristiana. È invece l'apertura della coscienza alla globalità della storia, implicata nel suo incontro con Dio, alla base del quadro descritto. È vero che questa apertura può realizzarsi nella interpretazione assolutamente personale della storia, che ciascuno farà attraverso gli interrogativi della sua coscienza. Ma senza il segno di Dio, senza

il dato preciso, determinato, e in un certo senso unico, tutto sarà «segno dei tempi» in maniera assolutamente indistinta: una hegeliana notte nera dove tutte le vacche sono nere. Invece la rivelazione è emergenza nell'ambiguità della storia, di un evento divino, l'incarnazione del Verbo. Quindi la coscienza aperta alla storia, nella ricerca del suo dialogo con Dio, si riferisce a questo evento unico, rivelante per tutta la storia e criterio per la scoperta dei suoi veri significati. Il dialogo della fede entra in rapporto con Dio nella ricerca e nell'incontro con tutto ciò che lo mette a contatto con questo evento. Ecco allora la comunità che ne è la portatrice storica, ecco in essa il riferimento alla prima autentica testimonianza dell'evento, che è quella apostolica, e due strumenti di raccordo con questa testimonianza, uno statico e documentario, la scrittura, uno dinamico e personalistico, il ministero.

In questo quadro d'insieme si può capire perché il credente, che trova Dio in Cristo e Cristo nella chiesa, riceve l'annuncio di Cristo da un altro uomo, in lui può e deve trovare alimento ed orientamento per la sua fede, da lui va a confessare i suoi peccati e solo con lui celebra nella chiesa l'eucaristia. Da questa rete di una comunicazione e di una comunione interpersonale si avvia la ricerca di Dio che ha parlato nella storia e, siccome di questa rivelazione l'evento di Cristo è centro e criterio, questo evento e non un altro qualsiasi deve essere raggiunto. La scrittura esiste per questo, ma essa è strumento cristallizzato della viva esperienza degli apostoli. Allora accanto alla scrittura c'è nella chiesa questa linea viva e personalistica di comunicazione e di trasmissione dell'evento, che è il ministero della successione apostolica.

Il Cristo, ovviamente, non è un puro oggetto storico da descrivere, né esclusivamente un messaggio etico da trasmettere e da vivere. In lui si realizza la comunione con Dio in quanto si vive in lui, si realizza un'esperienza particolare in comunione con la sua persona. Allora è naturale che la sua proposta attraversi i tempi per mezzo di persone vive che hanno un'esperienza di lui e la comunicano agli altri. Ogni cristiano fa questo nella comunità della chiesa e nei confronti di coloro che intendono considerare la proposta cristiana. I ministri della chiesa lo fanno con un carisma sacramentale particolare, destinato a garantire alla chiesa il superamento di possibili arbitrari soggettivismi, attraverso il dono della continuità con l'esperienza apostolica.

III/ LA QUESTIONE NEOTESTAMENTARIA

A chi va alla ricerca nel Nuovo Testamento di una sufficiente fondazione del ministero ordinato, inteso nella pienezza della tradizione cattolica, cioè come una istituzione consacrata dal sacramento dell'ordine, tesa a dare alla chiesa una predicazione autentica del vangelo fino all'infallibilità del magistero, una cura pastorale fino all'autorità della giurisdizione ed un servizio cultuale fino al potere di consacrare l'eucaristia, l'impresa riesce tutt'altro che facile. Anzi si può subito dire che alcune di queste componenti non si trovano affatto nel Nuovo Testamento.

E c'è di più: esistono temi e impostazioni di questioni nella scrittura neotestamentaria che sembrano compromettere la legittimità degli sviluppi della tradizione.

1/ Il nuovo sacerdozio

Esiste una imponente tradizione culturale che prevede nella diversa distribuzione dei ruoli sociali anche un servizio di carattere religioso che si configura sempre come un ruolo di mediazione tra il popolo e il mondo delle potenze superiori (cfr. A. DI NOLA, *Sacerdote e sacerdozio*, in: «Enciclopedia delle religioni» vol. V, Firenze 1973, p. 637). Questa mediazione nel nostro ambito cristiano è strettamente sentita in rapporto alle immagini cultuali tipiche del giudaismo e dell'ambiente ellenistico, cioè in rapporto al tempio, all'altare e al rito del sacrificio. Questa tradizione culturale che collega, senza soluzione di continuità, il sacerdote cristiano celebrante l'eucaristia al pontefice romano e al sacerdote del tempio di Gerusalemme, ha in realtà la sua interruzione più vistosa proprio nel Nuovo Testamento. Non a caso San Giovanni pone all'inizio della vita pubblica la violenta contestazione del tempio, con la proposta di pensare ormai ad un nuovo tempio che, distrutto, si riedifica in tre giorni. Il nuovo tempio è il corpo di Gesù (Gv 2, 13-22). Il tema della fine della funzione storica del tempio è ripreso nel colloquio con la samaritana (Gv 4, 19-24). E l'allusione alla morte di Cristo che sostituisce i sacrifici del tempio è presente in Marco, con quella notazione del velo del tempio che si squarcia quando Gesù muore in croce (Mc 15, 38). Tutta la questione è ripresa con ampiezza di motivazioni nella lettera agli Ebrei. Vi si espone il senso del sacerdozio consistente in una vocazione «a favo-

re degli uomini per il loro rapporto con Dio», la cui funzione sta nell'«offrire doni e sacrifici per i peccati» (5, 1). Questi riti sacrificali, però, voluti dalla legge, sono solamente l'ombra della realtà, né possono da se stessi raggiungere lo scopo (10, 1-4). Sembra siano più espressione di un'aspirazione incancellabile del cuore umano che strumento proporzionato a realizzarla. Gesù infatti è dichiarato sacerdote in maniera del tutto diversa: egli non deriva da stirpe sacerdotale, ma dalla tribù di Giuda che non è investita di compiti sacerdotali (7, 14). Anche dal salmo il messia è preconizzato come sacerdote, ma sul modello di Melchisedec, questo misterioso sacerdote privo di genealogia, a cui Abramo stesso si inchina, re di giustizia e di pace (7, 1-10). Infatti Gesù sopprime il vecchio culto per sostituirlo con la sua stessa vita, offerta al Padre nel pieno compimento della sua volontà (10, 4-10). Così la lettera agli Ebrei segna il distacco definitivo della chiesa dal tempio e dalla liturgia giudaica. Ciò che il credente andava cercando nel culto, nei sacrifici del tempio, la sua aspirazione alla comunione con Dio, ormai egli lo cerca e ne trova il compimento in Cristo, nella sua persona, nella sua vita, nella sua morte e nella sua definitiva comunione con Dio compiutasi nella sua risurrezione ed ascensione verso il Padre (9, 24-28; 10, 11-14) (cfr. A. VANHOYE, *Cristo è il nostro sacerdote*, Torino 1970). Per questo, se nel Nuovo Testamento si parla ancora di sacerdozio, di sacrificio, di tempio, queste parole indicano la comunità cristiana costruita sulla fede in Cristo, animata dal suo Spirito, offerente ogni giorno a Dio le proprie lodi e le proprie buone azioni come sacrificio a lui gradito (1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 18-22; 1Pt 2, 4-10). Infatti se l'apostolo si sente simile ad un sacerdote, ciò avviene perché egli costruisce con la sua predicazione quella comunità cristiana che, nella fede, fa della sua vita un sacrificio offerto a Dio (Rm 15, 15 s.).

Si deve affermare, in conclusione, che il Nuovo Testamento non permette di fondare l'esistenza di un ministero sacerdotale nella chiesa sulla stessa linea e con le stesse motivazioni del sacerdozio pagano o del sacerdozio veterotestamentario. Per la chiesa non si può più dire che il popolo ha bisogno per accostarsi a Dio della mediazione di uomini scelti e consacrati, perché essi soli avrebbero il potere di far entrare l'uomo in comunione con la divinità. Il ministero cristiano, consacrato col sacramento dell'ordine, deve allora fondarsi su basi nuove e diverse e dare alla propria esistenza forme proporzionate alle motivazioni autentiche sulle quali si fonda.

2/ La struttura carismatica della chiesa

Il rifiuto neotestamentario di un sacerdozio modellato su quello antico ha radici profonde. Si collega a quel cuore del vangelo che è il lieto annuncio di una salvezza che viene dalla fede e non dalle opere della legge. Infatti i riti voluti dalla legge non avevano il potere di salvare l'uomo dal suo peccato e dalla sua lontananza da Dio. Ma «ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la condannava all'impotenza, Dio lo ha fatto: mandando il suo proprio figlio nelle condizioni della nostra carne di peccato, in sacrificio per il peccato, egli ha condannato il peccato nella carne affinché la giustizia richiesta dalla legge fosse compiuta in noi, in noi che non camminiano sotto l'impero della carne ma dello Spirito» (Rm 8, 3 s.). Ora, questo Spirito abita nei credenti i quali, per mezzo di Lui sono uniti a Cristo, partecipi del sacrificio della sua morte, della speranza della sua risurrezione, capaci della vera preghiera filiale ed eredi della gloria futura (Rm 8). E «ciascuno riceve il dono di manifestare lo Spirito in vista del bene di tutti» (1 Cor 12, 7). Se quindi lo Spirito anima tutto il corpo della chiesa, e distribuisce a ciascuno doni diversi, in modo che ciascuno renda ai fratelli un suo proprio servizio per l'edificazione della comunità cristiana, è naturale che la chiesa viva in pienezza la sua comunione con Dio senza bisogno di particolari categorie di persone che facciano da mediatori fra essa e la divinità. Non solo, ma è anche difficile concepire che la forza irrompente ed imprevedibile dello Spirito possa essere in qualche maniera inquadrata in schemi e strutture precostitutite. Tentare di farlo sarebbe quasi un ritornare dalla libertà dello Spirito alla schiavitù della legge. (Si veda come queste considerazioni fossero alla base della concezione nuova che Lutero formulò del ministero. Cfr. H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*, Göttingen 1962; K. BARTH, *La chiesa*, Roma 1970, p. 84). Secondo alcuni esegeti, questo sarebbe il motivo per cui San Paolo, nella parte di indubbia autenticità del suo epistolario, non conosce alcuna istituzione di un ministero vero e proprio, non parla di episcopi, presbiteri, diaconi, non ricorda il rito dell'imposizione delle mani. Unica eccezione è il saluto ai Filippesi che comprende «i loro episcopi e il loro diaconi».

A molti sembra che la chiesa di Corinto, quale risulta dalla descrizione delle due lettere paoline, sia un evidente esempio di chiesa esclusivamente carismatica, dove cioè ogni servizio e tutta l'organizzazione della comunità dipenderebbe esclusivamente, a parte alcune regole di comportamento che l'apostolo detta dal di fuori, dalla spontanea fioritura dei doni dello Spirito (cfr. per es. E. SCHWEIZER, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino 1971).

D'altro lato nessuno può ignorare che testi, meno antichi, come gli Atti e le lettere pastorali, testimoniano dell'esigenza, sentita ed attuata dalla chiesa apostolica, di darsi dei ministri, stabilmente istituiti, designati col rito dell'imposizione delle mani, per la guida pastorale delle comunità. Questa situazione fa concludere a qualcuno che la struttura della chiesa già al tempo apostolico era così varia e diversa da caso a caso, che oggi il problema ecumenico debba, da questo punto di vista, ritenersi un falso problema, in quanto ogni chiesa avrebbe il diritto di darsi la forma che più le aggrada. (Sembra su questa linea E. KÄSEMANN, *Unité et diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament*, in: ÉTRel 41, 1966, 253-258. Cfr. anche J.MC KENZIE, *Strutture ministeriali nel Nuovo Testamento*, in: Conc 8, 1972, 644-656). Altri invece, constatando questa disparità di impostazione presente nel Nuovo Testamento ritengono di dover formulare un criterio di lettura che distingua, dentro il complesso dei libri canonici, ciò che è autentico, strettamente collegato con il cuore del vangelo, da ciò che è aggiunto e forse addirittura spurio. Così si opta senza indecisioni per quella strutturazione di chiesa che dà il massimo spazio e sottolinea più decisamente il ruolo della fede, della grazia, dello Spirito, della libertà, al di fuori di qualsiasi forma istituzionale e qualifica col termine di «protocattolicesimo» l'istituzione del ministero, scorgendo in esso l'inizio della «deformazione cattolica» della chiesa. (Lo stesso Käsemann sembra rifiutare decisamente una strutturazione della chiesa che si ispiri agli Atti e alle pastorali in: *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Göttingen 1965, pp. 109-134. Su tutta la questione del «Frühkatholizismus» cfr. H. KÜNG, *Strutture della chiesa*, Torino 1965). Altri infine, pur non accettando un vero criterio discriminante i testi canonici tra di loro, vero «canone nel canone», osservano però che non si possono allineare i diversi testi tutti allo stesso livello. Bisogna invece tenere conto di quanto in essi è più antico, più autenticamente apostolico, più prossimo al cuore del vangelo, per farne il primo principio interpretativo di tutto ciò che, pur restando canonico, è meno antico, meno autenticamente apostolico, meno prossimo al centro del messaggio. (Cfr. H. KÜNG, *La chiesa*, Brescia 1972, pp. 449-515).

Oggi nessun serio lettore del Nuovo Testamento potrà inseguire l'ingenuo sogno concordista di altri tempi, per il quale i testi vengono allineati l'uno accanto all'altro, senza tener conto del tempo e delle circostanze diverse in cui furono composti, e con la convinzione che da essi comunque deve scaturire un disegno unitario e globalmente obbligante per le chiese del futuro. Però ugualmente sembra in un certo senso ingenuo pretendere di attribuire quasi una maggiore o minore «canonicità» a questo o a quel testo, misurandone l'antichità o la più o meno sicura autenticità letteraria apostolica. Infatti cosa vuol dire essere autore di un testo? O che significa per un testo essere più o meno antico? O chi è e chi non è apostolo nel Nuovo Testamento? Non si può ignorare che una redazione meno antica può in realtà presentare contenuti più antichi di una più antica. E non si può escludere che un testo non attribuibile ad un apostolo contenga dei dati legati all'esperienza di un apostolo quanto quelli presenti in un altro testo di indubbia autenticità letteraria. Né si vede quale grande rilevanza possa avere il dire che Luca o l'autore delle pastorali non erano apostoli, quando proprio questa stessa attribuzione di apostolo non è univoca nel Nuovo Testamento e il termine presenta applicazioni diverse. Inseguire quindi una apostolicità diversa da quella canonica appare del tutto illusorio e se non si ritiene apostolico tutto ciò che è canonico non si vede più neanche quale senso si possa dare allo stesso canone neotestamentario. È evidente che il canone vuole semplicemente indicare e delimitare la testimonianza di una chiesa grosso modo detta apostolica, in quanto vivente sotto l'influsso più o meno diretto degli apostoli. Così questi testi, in quanto, in questo senso, apostolici, sono canonici, normativi per la fede delle generazioni successive della chiesa.

Un criterio di lettura di cui invece bisogna tenere massimo conto è senza dubbio il rapporto che ha un testo con quel cuore del vangelo che è il contenuto essenziale del primitivo kerygma apostolico. Ciò che è strettamente connesso con questo fondo essenziale della predicazione apostolica deve costituire infatti un criterio er-

meneutico per ciò che non vi è strettamente connesso, in modo che questo sia condizionato da quello e interpretato alla luce di quello, e mai quello contraddetto o impoverito da questo. Seguendo questo criterio ermeneutico mi sembra necessario che si parli della struttura carismatica come struttura fondamentale della chiesa e che si cerchi di capire il senso dei ministeri, la cui istituzione pure il Nuovo Testamento dimostra appartenere all'esperienza della chiesa apostolica, nell'ambito e sulla base della struttura carismatica. Per questo mai il ministero può essere concepito come un organismo che possiede lo Spirito di fronte ad un popolo che non sarebbe ancora animato dai suoi doni. Si tratterà di capire il ministero come uno dei doni che lo Spirito fa alla chiesa, affinché la comunità animata dallo Spirito non manchi di un certo servizio che il ministero, con il suo dono specifico, dovrà renderle.

3/ Tradizione e ministero

In San Paolo, come già abbiamo osservato, presbiteri e diaconi sono nominati una sola volta, nel saluto ai Filippesi (Fil 1, 1). Gli Atti invece attribuiscono allo stesso Paolo, assieme a Barnaba, l'istituzione dei presbiteri nelle singole chiese nel momento in cui se ne congedano (14, 21-23) e raccontano della convocazione a Mileto da parte di Paolo dei presbiteri di Efeso (detti anche episcopi) per fare loro le ultime raccomandazioni prima di andare incontro alla morte (20, 17-38). Quindi nel capitolo 15 mostrano i presbiteri responsabili, accanto agli apostoli, delle celebri decisioni di Gerusalemme. 1 Tm testimonia l'esistenza di un presbiterio che impone le mani a Timoteo (4, 14) e nel quale si manifestano diverse funzioni, fra cui sono indicate come degne di nota il presiedere e il dedicarsi alla parola e all'insegnamento (5, 17). La lettera a Tito ancora raccomanda che in ogni città ci siano dei presbiteri (anche qui ricorre l'altro termine di episcopo). 1 Pt contiene una esortazione ai presbiteri intorno allo stile della loro azione pastorale (5, 1-4) e Gc li presenta accanto ai malati a celebrare l'unzione e a pregare per loro (5, 14).

La funzione di questi presbiteri o episcopi è in un senso generico quella pastorale, cioè di guida e di custodia delle giovani comunità cristiane. Atti 20 però presenta nel discorso di Paolo ai presbiteri di Efeso un quadro più ricco e preciso del senso e dello scopo centrale di questa istituzione. Prima di tutto nel discorso si accentua l'aspetto del congedo: sembra che l'apostolo voglia consegnare il messaggio e le chiese a queste persone, rendendole responsabili del loro futuro. Lo stesso elemento ritorna nell'indicazione citata del capitolo 14 e domina decisamente tutte le lettere pastorali. Si tratta del pericolo derivante dai «lupi rapaci», uomini «dalle parole perverse», che tenteranno di trascinare dietro a sé i discepoli (v. 29 s.). I lupi rapaci in Mt 7, 15 sono i falsi profeti e Timoteo nel contesto sopra descritto è invitato ad opporsi alla tentazione dei credenti di circondarsi di maestri che li distolgono dalla verità e dalla «sana dottrina» (1 Tm 4, 1-5). Infine la figura ed il compito dei presbiteri è messo sotto il potere e la grazia del Signore e della sua parola, dai quali dipende l'edificazione della chiesa (v. 32). Quindi, sembra di dover dire che l'istituzione dei presbiteri è legata alla particolare esigenza che la chiesa sente, alla fine dell'età apostolica, di conservarsi sempre fedele al messaggio originario da cui è nata. Per cui il compito della parola e dell'insegnamento è citato come il compito più rilevante fra i compiti dei presbiteri (1 Tm 5, 17). A questa problematica così fortemente sentita nell'ultima fase del Nuovo Testamento si ricollega il concetto della *parathèke*: il complesso del messaggio apostolico è inteso come un *deposito* da custodire e da trasmettere fedelmente: vedi 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 12. 14. La stessa radice ritorna col verbo *paratithemi* nella raccomandazione di trasmettere il messaggio ricevuto a uomini fedeli capaci di istruire a loro volta gli altri (2 Tm 2, 1 s.). E lo stesso verbo esprime a sua volta il sentimento dell'apostolo che affida le sue chiese ed i loro presbiteri al Signore e alla potenza di quella Parola che sola edifica la comunità cristiana e la salva (At 14, 23; 20, 32). Si ha così un quadro complessivo nel quale, pur non dimenticando che è sempre il Signore e la Parola la grande forza edificante della chiesa, essa appare fornita di un ministero che deve garantirle la fedeltà a quel messaggio apostolico da cui è nata e che ormai è considerato come un dato, un «deposito» da trasmetter alle generazioni future senza permettere che alcuno osi alterarlo. Questo quadro indubbiamente ha l'aspetto di un'organizzazione della vita di chiesa, dove certe norme ed una istituzione stabile sembrano aver occupato il posto di quella originaria vitalità spontanea, fresca ed imprevedibile suscitata dallo Spirito attraverso i suoi molteplici carismi. In realtà non si può ignorare che anche a Corinto Paolo conosce oltre alla *glosso-*

lalía, l'*apokalýpsis*, la *gnósis*, la *propheteía*, tutte forme ispirate e mistiche di comunicazione del messaggio, anche la forma più modesta dell'insegnamento, della *didakè* (1 Cor 14, 6). Non solo, ma ai romani egli parla di obbedienza al *týpos didakès*, alla regola dell'insegnamento, quasi a riconoscere che i romani, ai quali egli non aveva predicato, vivono di un vangelo autentico. Il discorso sembra così inserirsi in quella costante preoccupazione di Paolo di confrontare la sua predicazione con quella degli altri: lui che si gloria di avere ricevuto il messaggio direttamente dal Signore (Gal 1, 12) teme di faticare invano se il suo vangelo risultasse diverso da quello degli altri (Gal 2, 2). Questa preoccupazione di comunione con le altre chiese ha la sua radice nella preoccupazione di fedeltà al messaggio dell'origine: sino alla paradossale ipotesi che egli stesso, Paolo, potesse un giorno tradire quel vangelo da lui stesso predicato all'inizio: «Se qualcuno, anche noi stessi o un angelo del cielo, vi annunciasse un vangelo diverso da quello che noi vi abbiamo annunciato, sia scomunicato» (Gal 1, 8). L'appello al kerygma originario è poi nella 1 Cor un criterio fondamentale per il discernimento dell'autenticità degli stessi carismi: la proclamazione di « Gesù Signore» è il segno se un discorso viene o non viene dallo Spirito (12, 3), ogni discorso, per ispirato che sia, fatto nell'assemblea deve tenere conto che la parola non viene dalla chiesa ma è stata ricevuta ed è destinata anche alle altre chiese (14, 36), il vangelo salva solo se è ritenuto così come fu annunciato (15, 2) e se si nega che Cristo è risorto e che quindi i morti possono risorgere si svuota la predicazione e si svuota la fede (15, 14). Non si può quindi negare che quell'idea della vitale esigenza della chiesa di restare fedele alla sua origine da cui nascerà il ministero, è già presente in Paolo. È la «tradizione», sentita spontaneamente e vitalmente come elemento portante di una continuità che ricollega la fede all'evento e al suo originario annuncio e allo stesso tempo sostiene l'unità delle chiese sparse per il mondo: «La parola di Dio è forse venuta da voi? O è forse pervenuta solamente a voi?» (1 Cor 14, 36). La novità che si verifica nella cosidetta «terza generazione cristiana» consiste, secondo il Conzelmann, nel fatto che la tradizione diventa un dato riflesso, si misurano ormai le distanze dall'origine in maniera esplicita e, disegnando chiara l'immagine degli apostoli, la chiesa di questa generazione, si confronta con essi e ricava i criteri espliciti per distinguere la falsa dalla vera dottrina per dare forme determinate alla sua costituzione, alla sua disciplina e alla sua organizzazione (H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, pp. 371-375).

Singolare testimonianza di questa riflessione sulla tradizione sembra essere il vangelo di Matteo (W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Leipzig 1962; W. PESCH, *Matthäus der Seelsorger*, Stuttgart 1966). Ed è quello fra i sinottici che manifesta particolare interesse per la chiesa e per la funzione di un ministero in essa. Forse egli sta combattendo un battaglia contro il tentativo, di marca gnostica, di ridurre il messaggio alla pura proclamazione di un signore risorto come manifestazione di un nuovo eone, avvento di una realtà che non ha nulla a che fare con la materia del mondo e con la storia umana. Da simili proposte, ovviamente, sarebbe derivata una profonda estenuazione della chiesa e della storia, e infine della stessa carne di Cristo. Probabilmente contro i predicatori di un simile vangelo, forse carismatici ispirati ma non rispettosi dei precetti di vita cristiana, egli rivolge i detti del Signore sull'inutilità di dir profezie, cacciar demoni e far miracoli, sulla vacuità di chi grida: Signore, Signore!, senza ascoltare le parole di Gesù e metterle in pratica (Mt 7, 21-27). Il compito degli apostoli, nella consegna finale della missione, sarà appunto per Matteo quello di far discepoli e quindi di insegnare loro a mettere in pratica «tutte le cose» che Gesù aveva comandato (28, 20). Tutte queste cose nel vangelo di Matteo contengono addirittura un richiamo all'antica legge che Gesù era venuto non ad abolire, ma a compiere e perfezionare (5, 17-19). Si opera così un vigoroso riallacciamento del kerygma apostolico al Gesù storico e da questi, addirittura, all'antica legge. Infatti scriba veramente istruito nelle cose del regno sarà colui che è capace di tirar fuori dal suo tesoro cose antiche e cose nuove (13, 52). Solo così, superando la tentazione di un kerygmatismo ristretto, spiritualizzante ed individualistico, vive la chiesa nella sua continuità, stabile come una casa fondata sulla roccia, custode e giudice di ciò che è conforme e di ciò che è difforme dal vangelo, al punto da legare e sciogliere con sentenza valida nell'economia del regno dei cieli. E questo potere della chiesa è poi assegnato in maniera particolare all'apostolo Pietro, fino all'ardita immagine che lo dipinge in possesso delle chiavi del regno. Il ministero dell'apostolo dovrà essere la garanzia della solidità e della continuità della chiesa nella storia (18, 15-20; 16, 13-20). Per molti aspetti si

può dire che anche qui non siamo lontani dalle preoccupazioni e dalla problematica nella quale gli Atti e le lettere pastorali ci mostrano l'istituzione del ministero dei presbiteri, destinati per il dono dello spirito a custodire il deposito e a guidare le chiese nella fedeltà al messaggio originario dal quale sono nate.

IV/ APOSTOLICITÀ E SUCCESSIONE

L'indagine biblica che abbiamo svolto fin qui ci dà così due punti di riferimento assai precisi per la nostra questione: la tradizione come valore e il ministero come strumento al suo servizio. La tradizione è una realtà presente fin dall'inizio in forza della quale la chiesa sente di vivere di quel solo vangelo che gli apostoli fin dall'inizio hanno annunciato e che la radica sulla stessa vicenda terrena del Cristo, la cui sequela nei fatti della vita le è condizione indispensabile per il suo vitale rapporto con il regno. L'annuncio del messaggio e la sequela di Cristo sono vissuti sotto la molteplice ed imprevedibile ispirazione dello Spirito, però non possono mai fare a meno di confrontarsi con quel Cristo che gli apostoli conobbero nella sua vita terrena ed annunciarono risorto e signore dopo la sua pasqua. Quando gli apostoli scompaiono dalla scena, questo confronto diventa grazia e compito di alcuni ministri appositamente designati con l'imposizione delle mani, i quali cureranno che le chiese loro affidate restino fedeli al «deposito» ricevuto e lo trasmettano intatto alle generazioni future.

Così, mentre il compito degli apostoli è quello della diretta testimonanza e della fondazione della chiesa, l'istituzione dei ministri è decisamente proiettata verso il futuro: «Quelle cose che udisti da me davanti a molti testimoni, trasmettile a uomini sicuri, i quali siano capaci di insegnarle anche ad altri» (2 Tm 2, 2). Sulla base di questa suggestione neotestamentaria che mostra il ministero destinato alla cura della futura fedeltà della chiesa, assai rapidamente si sviluppa una teologia della successione: la continuità del ministero (concentrato ormai nella figura del singolo vescovo capo della singola chiesa), evidente nella catena che collega i vescovi ai loro predecessori fino a giungere agli apostoli, appare la garanzia della ortodossia, cioè della fedeltà al messaggio originario. Attraverso alcuni accenni in Papia e in Egesippo si giunge con Ireneo (seconda metà del secolo II) all'uso esplicito delle liste di successione episcopale come dimostrazione dell'autenticità della fede cattolica contro dottrine eretiche che pretendevano di appellarsi all'insegnamento degli apostoli, ma che non potevano vantare la testimonianza di una catena che agli stessi apostoli chiaramente le collegasse (*Adv. Haer.* III, 3).

Questa idea entra così nella tradizione cattolica, a definire lo scopo e la legittimazione del ministero, fino al Vaticano II, il quale «insegna che i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli apostoli» e che «per mezzo di coloro che gli apostoli costituirono vescovi e dei loro successori fino a noi la tradizione apostolica in tutto il mondo è manifestata e custodita» (*Lumen gentium*, 20: cfr. per lo sviluppo dell'idea nei primi due secoli G.G. BLUM, *Tradition und Sukzession.* Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin 1963).

Lo Spirito è l'autore della fede della chiesa, né il credere può nascere da alcuna istanza umana: «Nessuno può dire: Gesù signore, se non nello Spirito santo» (1 Cor 12, 3). Ma anche si deve dire che nessuna fede in Cristo può essere fondamento della chiesa senza essere la fede in quel Cristo che gli apostoli hanno conosciuto e testimoniato (1 Cor 3, 11). La fede della chiesa, cioè, non consiste in un incontro puramente interiore, di carattere mistico ed esclusivamente personale, con un Cristo signore che non sia, in tutti i sensi, il medesimo Gesù che è vissuto in carne e di cui i vangeli raccontano la vicenda storica. E questo radicarsi della fede della chiesa nella vicenda storica di Gesù non è possibile senza passare attraverso la testimonianza di coloro che furono con lui e divennero i testimoni della sua risurrezione. Ecco che al limite si potrebbe anche dire che un'esperienza mistica del Cristo può fondare la fede di un singolo cristiano, ma non la fede della chiesa, comunità di fede nata all'annuncio apostolico e da quell'esperienza del Cristo «in carne» che fu propria degli apostoli (1 Gv 1, 1-4).

Questa «apostolicità» essenziale del messaggio è il cuore del senso stesso della «tradizione», condizione vitale dell'esistenza della chiesa. E proprio in ordine a questa apostolicità la chiesa postapostolica si rifiuta di far della propria esperienza di Cristo la norma della fede e colloca invece questa norma in maniera rigorosa negli scritti che testimoniano l'esperienza di Cristo della chiesa apostolica e ne fa il canone della fede propria e delle generazioni future. Per cui la scrittura «canonica» sarà sempre lo

strumento primario e non manipolabile, nella sua fissità di testimonianza *scritta*, del confronto fra la chiesa di tutti i tempi e la fede apostolica. L'apostolicità storica, che ovviamente non era direttamente contattabile dalla chiesa futura, si calava così in una apostolicità canonica, fissazione e cristallizzazione nello strumento stabile della scrittura di quella che era stata dinamica e vivacissima vicenda del contatto personale con Cristo e della comunicazione di questa esperienza alla chiesa nascente. Quindi la fissazione di questo strumento, lo scritto canonico, non poteva esaurire l'ampiezza della vitalità della «tradizione». Per la sua stessa natura di documento scritto. Per il fatto che uno scritto documenta, ma non trasmette in maniera vitale un'esperienza. Perché dalla lettura di uno scritto può nascere la fede di una persona, ma non nasce la fede della comunità che si costituisce attraverso scambi interpersonali. Infine, perché la scrittura canonica stessa testimoniava dell'istituzione nella chiesa apostolica di un ministero personale e vivo per la trasmissione e la custodia del messaggio. Perciò mai si pensò, fino al momento della Riforma (ed anche allora solo con molte limitazioni lo si affermò), che la «sola scrittura» garantisse alla chiesa la vitalità della sua tradizione e la validità del suo radicarsi nel messaggio apostolico. Il ministero della successione apostolica deve fornire alla chiesa di tutti i tempi, in forza del suo specifico carisma, in maniera personale e dinamica, sempre nuova ed inserita nell'evoluzione della storia, quel suo radicarsi nel messaggio degli apostoli, di cui la scrittura offre una testimonianza statica e sempre identica a se stessa, di tipo documentario, impersonale e permanente.

Questo dinamismo personalistico ed anche la mutabilità storica che esso comporta svelano il perché di una successione di persone a garanzia della continuità della tradizione, accanto alla scrittura, garanzia statica e fissa della medesima continuità. La chiesa è una comunità di persone che si costituisce intorno all'annuncio del vangelo per quella profonda comunione interpersonale che si crea nella reciproca comunicazione dell'esperienza di Cristo. In questa viva e complessa rete di scambi animati dallo Spirito, nella infinita varietà dei suoi doni, il carisma dei ministri ordinati consiste nel suono di una parola che comunica un'esperienza di Cristo, non solo personalmente vissuta con sincerità e profondità, ma anche carismaticamente capace di fondare la fede della comunità nel suo unico sicuro fondamento che è la parola apostolica. Se questa collocazione del ministero nel complesso della vita della chiesa è corretta e dà una certa plausibile ragione della necessità della sua esistenza, appare chiaro che il concetto della successione non può ridursi ad una formula giuridica che pretenda di esprimere una continuità storica, fisicisticamente intesa, come pura sostituzione di persona a persona, nella esclusiva formale garanzia della legittimità di questa operazione.

Prima di tutto non sembra possibile parlare di successione apostolica nel senso stretto di un corpo ministeriale a cui si trasmetta in senso diretto e completo quella che fu la missione degli apostoli. Infatti essa essenzialmente fu una missione non trasmissibile, in quanto consistente nell'annuncio di un messaggio fondante e normante della fede futura. Il compito dei ministri è fondamentalmente diverso, per il fatto che si tratta di portare un messaggio essenzialmente normato dal kerygma originario e sottoposto al controllo del suo strumento canonico che è la scrittura. Inoltre non è facile configurare nel Nuovo Testamento un organismo apostolico ben definito, essendo l'espressione dei dodici una formula tipica di alcuni ma non di tutti i testi e quindi non esaustiva del senso e del compito degli apostoli. Si può e si deve invece parlare di successione apostolica prima di tutto perché si tratta di un ministero che esiste essenzialmente per assicurare alla chiesa la continuità di quella tradizione che la fonda vitalmente sul messaggio degli apostoli. Si chiami «apostolica» inoltre questa successione perché il ministero nasce effettivamente nella chiesa apostolica e, si può ben dire, per volontà degli apostoli.

Chiarito il senso in cui si può parlare di successione apostolica, non si può negare che resta oscuro il passaggio da un ministero globalmente inteso alla sua divisione nei gradi dei vescovi, preti e diaconi ed alla sua concentrazione nella figura del vescovo. Questi passaggi sono così complessi e lacunosi che sarebbe assai difficile pensare la successione in termini giuridicamente e storicamente rigorosi. (Efficacemente K. Barth denuncia la pretesa di basare la successione apostolica su «tutta una giurisprudenza soprannaturale fondata su dimostrazioni storiche»: *Dogmatique* IV, I, 80 s.). Inoltre quale prete o quale vescovo di oggi pretenderebbe di garantirsi nella validità del suo ministero solamente attraverso la certezza storicamente attestabile di una fisica continuità di valide ordinazioni che da una generazione all'altra ne ricolleghino il carisma ad una originaria imposizio-

ne delle mani, avvenuta personalmente da parte di un apostolo? Ma la successione apostolica ha il suo senso nel contesto vitale della comunità che riconosce ed accoglie nella sua concreta, quotidiana, esperienza di vita cristiana, il carisma dei suoi ministri. C'è un intreccio fra la continuità di vita della comunità, nella sua comunione con le altre chiese, e la continuità del ministero. In questo intreccio *causae ad invicem sunt causae*: il ministero, pur nella validità del suo carisma e nella continuità della successione, non avrebbe senso né consistenza se non fosse accolto, inserito e recepito nella comunità. Questa a sua volta misura la sua fedeltà e la sua continuità attraverso lo strumento del ministero e la continuità della sua successione apostolica. Per questo è utile distinguere l'apostolicità del ministero nell'ordine dei dati di fatto, nella consistenza concreta di una funzione apostolica che tale si svela per l'autenticità apostolica di un'esperienza di Cristo profondamente vissuta e abbondantemente comunicata alla chiesa, da quelle che sono le garanzie formali della stessa successione apostolica. Per garanzie formali qui intendo la validità dell'ordinazione e la legittimità della successione. Non sembra che questi elementi possano definitivamente essere fissati e configurati sulla base di un *jus divinum* che ne determini i particolari in maniera indubitabile e costante: basti vedere le oscillazioni e le variazioni intervenute lungo la storia in questo campo. E questo fa pensare che il problema della possibile legittimazione dei ministeri nelle chiese separate sia più aperto a molte diverse soluzioni di quanto normalmente si ritiene. (Su tutta la questione di grande interesse le riflessioni di K. RAHNER, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, Freiburg i. Br. 1974). Ma poi le garanzie formali non occupano tutto lo spazio del discorso, quasi che esse possano sostituire quella successione apostolica dei fatti e della consistenza evangelica della vita dei ministri, nella quale prima di tutto si manifesta il loro carisma. La dialettica esistente fra la consistenza reale del carisma ed i suoi segni sacramentali o le sue formalità giuridiche non può essere ignorata né si può tentare di scavalcarla. Privilegiare la consistenza di fatto del carisma, giudicando la validità di un ministero solamente dalla reale, apostolica, efficienza della sua azione nella chiesa, sarebbe ignorare la natura del carisma, che è dono e mistero e la cui efficienza si appella più all'azione di Cristo che a quella dell'uomo. È il valore di quell'«ex opere operato» accanitamente difeso da Trento contro il suo misconoscimento da parte dei riformatori. D'altro lato privilegiare le garanzie formali della successione a tal punto da non percepirne la funzione di forme garanti di una realtà che deve avere la sua consistenza al di sotto di esse, nella concreta esperienza della vita, significherebbe infine svuotare di senso il ministero stesso che si risolverebbe in una specie di funzione burocratica di stampo notarile, di cui certamente la chiesa non ha bisogno per trovare la sua apostolicità. Ha bisogno invece di servitori della parola che le dedichino, sull'esempio degli apostoli, tutta la vita, per comunicarle un'esperienza di Cristo che essi hanno profondamente vissuto, sì da farle sentire che nella loro opera essa si genera alla sua fonte genuina che è l'incontro dell'apostolo con il Signore: «Aveste diecimila maestri in Cristo, non avete molti padri: io vi ho generato in Cristo Gesù mediante il vangelo» (1 Cor 4, 15).

BIBLIOGRAFIA

La letteratura degli ultimi vent'anni sull'argomento è immensa. Qui suggeriamo solo qualche titolo che interessa l'argomento dal punto di vista della teologia fondamentale.

Per la fondazione neotestamentaria del ministero ampio materiale a carattere analitico e discussione di temi dogmatici in: *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, a cura di J. DELORME, Paris 1974. Sull'esegesi protestante e la tendenza cosiddetta del *Frühkatholizismus* vedi l'ampia ed interessantissima esposizione di H. KÜNG, *Strutture della chiesa*, Torino 1965, pp. 113-214. Vedi anche il mio articolo *I ministeri della chiesa nel Nuovo Testamento*, in: RB 18, 1970, 131-151 che discute le posizioni successive del KÜNG in: *La chiesa*, Brescia 1969. Per un'esegesi cattolica di tendenza radicale, vicina al Frühkatholizismus vedi G. HASENHÜTTL, *Carisma*, Bologna 1973. Di grande valore per lo studio del Nuovo Testamento e della tradizione dei primi secoli i volumi di J. COLSON, *Ministre de Jésus Christ ou le sacerdoce de l'évangile*, Paris 1966 e *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris 1956.

Sulla tradizione e la successione vedi G. BLUM, *Tradition und Sukzession*, Berlin 1963 e A. M. JAVIERRE, *Le thème de la succession des apotres dans la littérature chrétienne primitive*, in: *L'épiscopat et l'église primitive*, Paris 1962, pp. 171-221.

Per i rapporti ministero-chiesa, condizioni formali e situazione esistenziale è interessante lo studio storico di C. VOGEL, *Chirotonie et chirothésie*. Importance et rélativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres, in: Irén 45, 1972, 7-21, 207-235. Vedi anche il mio articolo *Ministère et communauté*, in: «Communautés et liturgies» 1976, 15-30.

MISSIONE

JOSEPH MASSON

Introduzione. - I/ I PRINCIPI IMMUTABILI: 1/ La definizione della missione. 2/ La necessità dell'attività missionaria. 3/ Gli operatori della missione. 4/ Gli obiettivi della missione. - II/ PROBLEMI DISCUSSI OGGI: 1/ Questioni universali. 2/ Problemi propri della missione in quanto tale.

Introduzione

a)

Per molto tempo l'attività missionaria non ha avuto una propria teologia; sostenuta dall'amore di Dio e del prossimo, la chiesa applicava spontaneamente i precetti del suo fondatore: siate miei testimoni fino ai confini della terra; di ogni nazione fate discepoli. Questa teologia è nata assai recentemente a causa di diversi fattori: enorme estensione del fenomeno missionario da 150 anni in avanti; nascita di una teologia dinamica e cattolica della chiesa da circa un secolo; il sorgere di una scienza delle missioni, che richiede una teologia, da circa mezzo secolo (cfr. J. Masson, *L'attività Missionaria della chiesa*, Torino 1968², pp. 11-29). Di tale teologia si sono talvolta posti i poli, con troppa semplificazione, a Münster (Schmidlin) e a Lovanio (Charles). La realtà è più complessa, come si può notare consultando la bibliografia.

b)

La teologia missionaria, come tutte le teologie, parte dalla rivelazione e ne deduce le conseguenze.

c)

Bisogna pure rilevare che l'attività missionaria è tanto una prassi quanto una teoria: i suoi problemi nascono generalmente da concrete situazioni incontrate nella storia: perciò l'esposizione che segue apparirà articolata così come la realtà stessa. Non si incontreranno quindi molti dati, neppure nomi, benché si possano trovare nei rimandi alla bibliografia di ciascun tema. Si interesserà d'altra parte, in ciascun caso, ai contesti nei quali i problemi sorgono, si sviluppano e si risolvono. Si tratterà di una specie di panorama.

d)

Sul cammino della ricerca teologica missionaria recente si ergono tre pietre miliari, di importanza e solidità particolari: da una parte certi passi, per es. ai nn. 16 e 17, della costituzione *Lumen Gentium*; poi tutto il decreto *Ad Gentes*, del quale è già stato segnalato sopra il nostro commento; infine molti elementi della dichiarazione *Nostra Aetate*, il cui commento è pubblicato sotto il titolo: *Le Religioni non-cristiane nel Vaticano II*, Torino 1966.

e)

L'esposizione comprenderà due livelli: quello dei principi immutabili (I); quello dei problemi discussi (II).

I/ I PRINCIPI IMMUTABILI

1/ La definizione della missione

a)

La missione *generale* della chiesa (cfr. questa parola), come quella del suo fondatore, è di essere, secondo il suo nome, quella che riunisce: «il sacramento (cfr. traduzione ufficiale italiana), ossia insieme il segno e lo strumento dell'unione intima (dell'uomo) con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen Gentium*, 1). Lo scopo, il risultato alla fin fine cercato di questa azione globale, è «la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell'uomo» (*Lumen Gentium*, 17, ripreso in *Ad Gentes*, 9).

b)

Questa missione generale necessariamente richiede aspetti più specifici, segnatamente differenziati a partire dai *destinatari* a cui si rivolge, i quali non si trovano tutti nella stessa situazione religiosa. Gli uni sono dei cristiani cattolici, da conservare e far progredire, in una attività che si può chiamare pastorale, nel senso più stretto della parola; altri sono dei cristiani non-cattolici, di cui l'attività ecumenica tenta di ricomporre l'unità; altri ancora, né cattolici né cristiani, sono nel senso tecnico del termine, *i pagani*, vale a dire persone che non credono ancora in Cristo o, almeno, che non hanno ancora operato l'atto di incorporazione (battesimo) alla comunità stabilita da Lui. (Su queste distinzioni fondamentali, cfr. *Ad Gentes*, 5). Un cristiano, nel senso più preciso e globale del termine, è una persona umana battezzata

che crede e pratica (più o meno bene) la dottrina e i precetti del Cristo, professato come Verbo, Figlio di Dio, Salvatore e Signore.
Tutto ciò è necessario per essere cristiano. Il termine di «cristiani anonimi» (cfr. *infra*) è dunque ambiguo e rischioso.

c)

Bisognerebbe pertanto evitare eccessive divisioni:
1 È evidente che nella storia concreta della chiesa le tre attività suddette possono venire esercitate simultaneamente in uno stesso luogo, anzi dalla stessa persona, per quanto nei confronti di destinatari diversi (cfr. sopra). E le tre attività hanno tra loro un legame vitale: l'attività pastorale, col rendere i cristiani più ferventi, e l'attività ecumenica, cercando di riunirli per testimoniare davanti ai non-cristiani, vivificano l'attività missionaria.
2 Dire che un pagano non è cristiano, nel senso pieno e proprio del termine, non significa affermare che sia senza virtù, né che egli non possa essere salvato. Certamente i gradi della virtù non sono conosciuti che da Dio; d'altra parte *Lumen Gentium*, 17, *Ad Gentes*, 9 e *Nostra Aetate*, 2 riconoscono a una sola voce che la ricerca religiosa non-cristiana ha veramente scoperto e coltivato valori religiosi autentici. *Lumen Gentium*, 16 afferma parecchie volte che «Dio non è lontano» da questa ricerca, che essa si svolge «con l'aiuto divino» e che tutti gli uomini ricevono «gli aiuti necessari alla salvezza». Lo stesso passo della *Lumen Gentium* ripete che «Dio vuole salvare tutti gli uomini», ma precisa anche le condizioni da attuare perché essi lo siano: «ricerca sincera di Dio», qualsiasi appellativo si dia a questa Realtà suprema, «riconoscimento della sua volontà secondo la misura con cui la loro coscienza» la rivela; sforzo per «attuare questa volontà» e «seguire la retta via».

2/ La necessità dell'attività missionaria

a)

Questo modo misterioso di salvare gli uomini di buona volontà pertanto non dispensa affatto coloro che hanno ricevuto la piena luce di fare tutto quanto è loro possibile per portare questa luce agli altri, ciò che è la missione nel senso concreto e preciso: «Andare, fare discepoli di ogni nazione, battezzandoli, insegnando loro a osservare tutto ciò che il Cristo ha detto» (Mt 28); offrire all'umanità intera la possibilità di «credere ed essere battezzata» (Mc 16).

b)

Questo obbligo missionario ha parecchi fondamenti, l'uno più profondo dell'altro.
Si fa in primo luogo osservare un fatto innegabile: se i pagani ricevono da parte di Dio gli aiuti necessari per salvarsi, non è provato (del resto non più che per i cristiani) che ciascuno di loro, e ancora meno che la maggioranza sia fedele a questi aiuti. *Lumen Gentium*, 16 ci invita qui a un sano realismo, che può sembrare pesante: «Molto spesso gli uomini, ingannati dal Maligno, vaneggiano nei loro pensamenti e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore; oppure vivendo senza Dio in questo mondo sono esposti alla disperazione. Per ciò... la chiesa promuove con ogni cura le missioni».
Un altro testo, del resto fortemente positivo di *Nostra Aetate*, 2 fa un altro rilievo evidente: «Quei modi di agire e di vivere (delle religioni non-cristiane), quei precetti e quelle dottrine... in molti punti differiscono da quanto (la chiesa) stessa crede e propone». Di conseguenza, essa, per il bene dei non-cristiani, «annuncia ed è tenuta ad annunciare il Cristo» che è «via, verità e vita» «in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose».
Secondo il concilio l'uomo non-cristiano, le religioni non-cristiane hanno bisogno di Cristo, della chiesa, della Attività Missionaria che appunto porta loro il Cristo e la chiesa, per tre motivi urgenti: affinché sia sanato (*sanetur*) tutto ciò che queste religioni hanno di peccaminoso; affinché sia divinamente assunto (*elevetur*) tutto ciò che è buono; affinché sia definitivamente giudicato, portato a compimento, compiuto (*consumetur*) tutto lo sforzo religioso non-cristiano, dalla definitiva rivelazione e dalla grazia piena offerte nel Vangelo e nella chiesa (cfr. *Ad Gentes*, 9).

c)

A questa realistica considerazione l'obbedienza della fede ne aggiunge un'altra, indiscutibile a partire dal Vangelo, e che *Ad Gentes* cita due volte. Se la missione esiste, è «nell'obbedienza al comandamento del suo fondatore» (*Ad Gentes*, 1); e questo mandato è l'eco storica della permanente «volontà di Dio che vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità» (*Ad Gentes*, 7). Si

noterà l'ultima parte della citazione: si tratta certo della conoscenza della verità in Gesù Cristo.

d)

Il comandamento del Cristo e la volontà redentrice di Dio hanno una stessa caratteristica, che obbliga la missione a essere onnipresente e permanente; caratteristica espressa d'altra parte nelle parole: fino all'estremità del mondo; fino alla fine dei tempi. Quando dunque si fa la missione, è in risposta alla «esigenze profonde della cattolicità» (*Ad Gentes*, 1) dinamica che la chiesa tende a realizzare: «l'attività missionaria non è né più né meno che la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione del Piano divino nel mondo e nella storia; con essa Dio, attraverso la missione, attua visibilmente la storia della Salvezza» (*Ad Gentes*, 9). Una storia Santa Universale.
Questa dinamica della volontà divina è tale che rifiutarla significherebbe separarsi da Dio, nella negazione della natura stessa dell'essere cristiano: «guai a me se non evangelizzo».

e)

Infatti, in un senso più profondo, rifiutare la missione è rifiutare ciò che opera la vita soprannaturale: la carità raggiante ed espansiva nel suo aspetto più essenziale. La teologia del concilio risale fino alla fonte di questo zampillìo; essa lo fa fin dalla terza parola del decreto missionario: *divinitus*, cioè dall'intimo stesso di Dio (e non, *per mandato divino*, come si traduce talvolta in modo miseramente miope).
Al n. 2, il testo precisa che in questa profondità, ciò che propriamente scaturisce dalla sorgente, è un amore (*amor fontalis*), una fonte d'amore, la carità, che per San Giovanni è la caratteristica stessa di Dio. Così il movimento della Missione ha come motore questa carità, ossia una libera e gratuita volontà di donare e di donarsi, il più possibile. La Missione comincia con l'amore del Padre, e come il Padre essa non potrà fermarsi fin tanto che ci saranno degli uomini da amare e da salvare: dall'amore a per l'amore. Tale è dunque il disegno di chiunque è impegnato nella Missione, da Dio fino al più umile cristiano.

3/ Gli operatori della missione

In tempi non molto lontani, l'attività missionaria era vista come una mansione specializzata, e anche riservata a certi cristiani scelti: essi soli potevano esercitarla, e anche discuterne. Fu una grazia delle redazioni successive dell'*Ad Gentes* che si poté conservare una proposizione sulla funzione missionaria di *tutti* i cristiani (fatta dall'esterno, e divenuti cc. I e VI).

a)

È dunque in Dio che la missione prende il suo slancio; senza di Lui non esisterebbe. Bisogna proprio dire: in Dio, e non solamente da Dio, poiché i rapporti tra le persone della Trinità, queste «processioni», che a volte poi si chiamano missioni divine interne, costituiscono contemporaneamente l'origine dinamica e il modello delle missioni divine ad extra, e in seguito: delle missioni umane che le continuano. Dal Padre al Figlio esiste dall'eternità un moto di donazione totale, alla quale pure dall'eternità corrisponde una risposta di dono totale, del Figlio al Padre, in questo legame d'amore che è lo Spirito Santo, nel fiorire della felicità perfetta della natura divina. È con un movimento analogo a questo che Dio ha liberamente sognato quando decise la creazione (di cui Egli è l'Alfa e dovrebbe sempre essere l'Omega), e in seguito la redenzione, nella quale, attraverso una purificazione resa necessaria dal peccato, tutto ritorna perfettamente nell'amore verso la sua sorgente (cfr. *Lumen Gentium*, 2 e *Ad Gentes*, 2, che procedono parallelamente).

b)

A tale scopo, il primo inviato e «incaricato di Missione» è, molto a proposito, il primo Figlio di questo Padre, per «stabilire la pace, cioè la comunione intima tra Sé e gli uomini e realizzare tra gli uomini stessi — benché siano peccatori — una unione fraterna» (*Ad Gentes*, 3) nel ritorno dei figli al Padre. Così il Figlio è venuto dal Padre che lo mandava (*ho pempsas me*, espressione cara a San Giovanni), come il primo inviato, e attraverso alla sua natura umana è «penetrato» nella storia dell'uomo in un modo nuovo: incarnato, visibile, afferrabile (in tutti i sensi di questo termine), «proposto» per essere accolto o rifiutato dall'umanità per la sua salvezza, in un supremo sforzo di carità che ci interpella. Nel caso del Padre che manda il Figlio, poi di tutti coloro che lo sostituirono, la Missione, secondo la felice espressione latina che dà il titolo a un libro del protestante Vicedom, è anzitutto ed essenzialmente: *missio Dei*, e lo rimane senza fine.

c)

Nella storia come nella Trinità questa comunione d'azione tra il Padre, suo Figlio, poi i

suoi figli, si stringe nella carità, vale a dire nello Spirito Santo. Questi «operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato» (*Ad Gentes*, 4), ma è nella Pentecoste che lo Spirito, mandato dal Padre e dal Figlio, ha visibilmente dimostrato la forza della testimonianza che, allora, d'ora in poi e per sempre, egli ispira ai veri cristiani, in «tutte le lingue» e in favore di tutta l'umanità. È Lui che, unificando la chiesa tutta, a ogni livello e dappertutto, vivificando le strutture esteriori, la spinge con una *anima missionis*, come il Cristo stesso (cfr. Costit. *Lumen Gentium*, 4 e decr. *Ad Gentes*, 4).

d)

Questo Cristo mandato, e che manda a sua volta, venuto sulla terra «per un po' di tempo», deve, per assicurare la permanenza dell'offerta divina della salvezza, darsi dei contenuti nello Spirito per lo stesso fine: «Come il Padre ha mandato me, io mando voi», in un amore universale ed eterno. Non come individui separati, ma nella discendenza del Padre, del Figlio e dello Spirito e nell'unione tra loro.

Questo destino missionario del Collegio apostolico, *cum et sub Petro*, è avvertito e simbolicamente rappresentato nella vecchia tradizione (anche se non è storia) dei Dodici che si sarebbero divisi il mondo per evangelizzarlo.

e)

Il concilio ricorda più di una volta ai vescovi che essi sono, in primo luogo e insieme, in attività missionaria per il mondo intiero, prima di essere singolarmente i responsabili delle chiese locali: «In quanto membri del Collegio episcopale e legittimi successori degli Apostoli, per istituzione e precetto di Cristo, i singoli vescovi sono tenuti ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che... sommamente contribuisca al bene della Chiesa universale... La cura di annunciare in ogni parte della terra il Vangelo appartiene al Corpo dei Pastori ai quali tutti in comune Cristo diede il mandato, imponendo un comune dovere...» (*Lumen Gentium*, 23). Le forme concrete di questo compito missionario per il vescovo sono ribadite, in: sia che si trovi in un ambiente non cristiano (30), sia in ambiente cristiano (38). Quest'ultimo testo inizia d'altronde con una considerazione teologica che fonda il ministero dei vescovi: «In quanto sono membri del Corpo episcopale che succede al Collegio apostolico, sono stati consacrati non soltanto per una diocesi, ma per la salvezza di tutto il mondo». Viene introdotta una nozione in più che il dopo-concilio svilupperà: «Di qui deriva quella cooperazione e comunione *tra* le chiese che oggi è cosa necessaria per svolgere l'opera dell'evangelizzazione». Ci si ritornerà sopra.

f)

Il testo precedente menziona le chiese: e infatti il vescovo è il capo di una chiesa locale, come il papa è il capo della chiesa universale. È simultaneamente e reciprocamente che l'attività missionaria come universale dipende dal papa e dalla chiesa, come locale dal vescovo e dalla sua chiesa. Essendo l'attività missionaria caratteristica essenziale dell'essere e dell'agire cristiano, si ritrova a tutti i livelli collegiali o individuali della chiesa e delle chiese. Il concilio l'ha precisato.

1 Per la chiesa universale: «la chiesa che vive nel tempo, per sua natura, è missionaria in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine» (*Ad Gentes*, 2).

2 Per la chiesa locale: «dovendo rappresentare nel modo più perfetto la chiesa universale, la chiesa particolare abbia la piena coscienza di essere inviata anche a coloro che non credono in Cristo» (*Ad Gentes*, 20).

3 Per tutto quanto il popolo di Dio: «essendo la chiesa tutta missionaria e l'opera evangelizzatrice dovere fondamentale del popolo di Dio, il concilio invita tutti i fedeli ad un profondo rinnovamento interiore, affinché prendano la loro parte nell'opera missionaria presso le Genti» (*Ad Gentes*, 35).

4 Per ogni cristiano: «i cristiani, avendo dei doni differenti, devono collaborare alla causa del Vangelo, ciascuno secondo le sue possibilità, i suoi mezzi, il suo carisma, e il suo ministero» (*Ad Gentes*, 28).

Queste affermazioni generali sono infatti precisate in tutto il c. VI di *Ad Gentes*, secondo le categorie di persone, sottolineando ogni volta il fondamento cristiano esistenziale specifico della funzione di tale categoria: il popolo cristiano in generale e ciascun cristiano in particolare in quanto battezzato, confermato e membro del Corpo Mistico di Cristo; i vescovi come successori collegiali degli Apostoli; i presbiteri come animatori d'una chiesa e presidenti d'una liturgia eucaristica, entrambe universali; i religiosi come consacrati a questa carità senza limiti che è, a partire da Dio stesso, il supporto della Missione.

L'espressione in voga in alcuni ambienti protestanti recenti parla chiaro: «Die Kirche ist Mission» (la chiesa è Missione).

g)

Ciò non toglie che alcune persone meritino in modo speciale il nome, e più ancora l'incarico, di missionari: in quanto oggetti di una chiamata speciale, e formalmente rispondendovi, essi pongono come scopo principale, e impegno primario alla loro vita, e normalmente alla loro vita intiera, questa attività missionaria: offerta ai non credenti di testimoniare il Cristo e così entrare nella comunità ecclesiale. Il decreto le distingue nettamente, anche queste altre persone, d'altra parte generose, che consacrano in sostegno dell'attività missionaria una parte del loro tempo e delle loro risorse. Tra queste due situazioni, entrambe lodevoli e necessarie: l'attività missionaria, la cooperazione missionaria, rimane una differenza, indicata nella struttura stessa di *Ad Gentes*, l'attività missionaria è analizzata ai cc. II e V; la cooperazione missionaria al c. VI.
Ma non si intuisce chiaramente questa differenza se non esaminiamo da vicino la natura specifica dell'attività missionaria, della Missione: gli obiettivi che la caratterizzano.

4/ Gli obiettivi della missione

Si tratta qui di obiettivi immediati e precisi dell'attività missionaria in quanto tale, e questo argomento ha suscitato lunghe e talvolta molto animate discussioni tra i teologi e i missiologi da 50 anni in qua.

a)

Ripetiamo anzitutto che, per tutti, l'obiettivo finale di tutto il lavoro di redenzione, dell'attività missionaria tra gli altri, è: «La gloria di Dio, la confusione del demonio, e la felicità dell'uomo». Il concilio lo ripete più di una volta (*Lumen Gentium*, 17 e *Ad Gentes*, 9)

b)

Quest'ultimo obiettivo generale, nel suo attuale aspetto concreto, mentre noi viviamo tra la prima e la seconda venuta del Cristo, consiste nell'unione di tutta l'umanità, secondo gli insegnamenti del Vangelo e nell'appartenenza alla chiesa che bisogna «riunire dai quattro venti» (*Ad Gentes*, 9), e che costituisce l'inizio del regno di Dio. Questo bisogno attuale, questa Missione *generale* della chiesa «si compie attraverso un'azione tale per cui essa, in adesione all'ordine di Cristo e sotto l'impulso della grazia e della carità dello Spirito Santo, si fa pienamente presente, ed attualmente, a tutti gli uomini e popoli» (*Ad Gentes*, 5). Se si tratta di persone che ancora non credono, si aggiunge: «per condurli alla fede, alla libertà e alla pace di Cristo» (*Ad Gentes*, 5). Se si tratta di cristiani, questo non è più un primo comportamento, ma un progresso che tale presenza della chiesa deve assicurare.

c)

La ricerca immediata di questo fine generale adoprerà dei mezzi e avrà degli obiettivi immediati differenti secondo la natura dei destinatari, lo si è detto prima. Quando si tratterà di «popoli che non credono ancora al Cristo» e presso i quali «la chiesa non ha ancora messo delle profonde radici» (due espressioni di *Ad Gentes*), la missione specifica da realizzare attraverso gli inviati in mezzo a questi popoli, sarà di fare la «prima evangelizzazione» per chiamare le genti a credere al Cristo, e di «porre la chiesa» — in quanto comunione e società — (cfr. *Lumen Gentium*, 8) come sacramento di salvezza per questi popoli.
A dire il vero, questo «porsi della chiesa» appare sotto due forme nei testi. Il primo capitolo di *Ad Gentes* riguarda piuttosto la chiesa nella sua universalità; il n. 17 di *Lumen Gentium* parla di riunire i credenti attraverso la fondazione di chiese locali. Ma, ben inteso, tutto quello è visto nell'unità della chiesa cattolica, di cui ciascuna chiesa locale è una «porzione», vitalmente costitutiva in uno scambio di reciprocità.

d)

La risposta dei non-credenti a questo invito dovrà naturalmente, nell'intenzione della missione e per il bene superiore delle nazioni, essere d'assenso. Ma questo obiettivo ben specifico dell'attività missionaria, che costituisce la conversione (e non si può abbandonarne il desiderio) non è fra le mani degli apostoli: sta nel mistero della libertà del suo uditore. La missione si scontra in molti casi col «no», sia per semplice rifiuto (come nell'Islam), sia per rigetto deliberato (come nei paesi comunisti).
Ma questo apparente insuccesso non cambia nulla a ciò che è essenziale nell'obiettivo missionario: essere il volto e la chiamata dell'Amore di Dio per coloro che ancora lo ignorano. Esserlo universalmente e con perseveranza.

II/ PROBLEMI DISCUSSI OGGI

Le posizioni essenziali, la teoria dell'attività missionaria, in quanto sboccano nell'azione vissuta (prassi), sono condizionate e interpellate senza sosta, nella loro applicazione quotidiana, dai mutamenti storici dell'umanità, alla quale precisamente si rivolge l'azione missionaria. Non bisogna mai dimenticare che questa umanità non è cristiana se non per un terzo, cattolica per un po' più di un sesto.
Da trent'anni, dalla fine della precedente guerra, e in modo accelerato da dieci anni, dalla fine del concilio Vaticano II, questi condizionamenti hanno fatto sviluppare, o ingrandire, una serie di «questioni disputate».
Esse si dividono per noi, e verranno divise in questa esposizione in due gruppi: le une sono d'ampiezza *universale*, superano il campo dell'attività missionaria; ma poiché riguardano tutto l'ambito della missione redentrice generale nella chiesa, si ripercuotono anche nella sua specifica missione verso i non-cristiani; le altre riguardano *specificamente* questa missione verso i non-cristiani.

1/ Questioni universali

Poiché tali questioni sono trattate in altre rubriche precise del Dizionario, qui non se ne indica che l'essenziale, rinviando per il resto alle soprannominate rubriche, e sottolineando le sfumature caratteristiche del campo d'azione presso i non-cristiani.

a)

Nel modo più radicale lo sforzo religioso della chiesa, anche nella sua attività missionaria, è contestato e insieme combattuto a livello dei fatti (come sarebbe una persecuzione) e a quello dei principi. Si tratta dei sistemi antireligiosi o areligiosi che si sono diffusi anche in mezzo ai popoli non-cristiani, e specialmente nella loro élite occidentalizzata. Può trattarsi di un secolarismo generale che mira a reprimere non solamente la religione concreta, ma ogni cosa sacra come attitudine e come valore, e perfino ogni credenza in un aldilà dell'uomo e di questo mondo. Ovvero ancora di un umanesimo, secondo il quale l'uomo diviene l'unico centro di osservazione e d'azione. Oppure di un marxismo materialista (vedere queste parole diverse). È evidente che in prospettive reali, la propagazione di una fede, qualunque essa sia, non è che un atto erroneo e dannoso.
A queste obiezioni i teologi della missione hanno risposto con più o meno vigore e successo; taluni cattolici (per non parlare a proposito dei protestanti del «Social Gospel» o di qualche progetto: *Humanum*) intitolano tale articolo: lo scopo della missione, salvare l'uomo. In parecchi contributi di questo tenore, l'espressione è per lo meno incompleta e ambigua; sarebbe falsa se escludesse l'orizzonte religioso di ogni teismo, e quello soprannaturale del cristianesimo. Il pericolo non è immaginario.
Bisogna d'altra parte riconoscere che, in talune religioni, o anche in certi atteggiamenti cristiani «popolari», secondo vedute estremamente sacrali, un insieme di realtà umane erano restate troppo schiave di credenze magiche, o per lo meno rivestite di una sacralità che diveniva un alibi per la nostra responsabilità umana. Un lavoro di discernimento, che è per una parte un lavoro di desacralizzazione, è dunque necessario, e i teologi della missione vi si sono applicati; lo possono confermare sia i risultati di una sana libertà, che certi eventuali contraccolpi di perdita di fede.

b)

Anche quando si sia riaffermato, ma anche giustamente equilibrato, il luogo e il ruolo del sacro e del religioso, un nuovo problema si pone: quello della pluralità storica delle religioni, del valore di queste, e della loro eventuale «funzione» nel «piano di salvezza» di Dio. Antiche teologie radicali, che si sono protratte per lungo tempo, affermavano che queste religioni non hanno arrecato nessun bene alla predicazione del Vangelo, ma che, al contrario, sono il veicolo, occasionale o intenzionale, di una manovra «demoniaca» di distrazione e di travisamento del senso religioso autentico.
Il concilio Vaticano II parla in modo ben diverso in questo campo, perché ha potuto già raccogliere i frutti di un secolo di studio serio sulle religioni, studio al quale tanti missionari hanno del resto contribuito, e anche perché ha trovato davanti a sé un punto di vista più aperto sull'azione universale di Dio nell'umanità «dai tempi del giusto Abele in poi», anche al di fuori della trafila privilegiata del giudaismo. Se ne è parlato sopra...
Ma due problemi restano al momento attuale. Il primo fa ricorso allo stesso tempo all'antropologia e alla teologia. Si è fatto notare che il singolo è inserito e inglobato nella sua religione come in un modo di vivere globale che abbraccia tutto quanto il fedele e tutti i fedeli; questo modo globale, integrato di vivere è, sembra, incapace di sopportare, senza morirne,

questa specie di «vivisezione» proposta dal concilio, e che consisterebbe nel mantenere alcuni elementi, eliminandone altri che sono pure loro vitalmente congiunti. È dunque «realistico» ritenere che «certi elementi» che si discernono nella luce cristiana avranno da soli un ruolo nell'itinerario degli uomini verso Gesù Cristo? Oppure non si può, non si deve dire che sono le religioni come «insieme» ad essere per i loro membri una traccia abituale, ordinaria (e alcuni dicono: comune) di questo itinerario, per analogia (ma in quale misura?) con il giudaismo per i Giudei?

È tutto un modo di vedere la «storia della salvezza» che è promosso da questi problemi: tra le religioni e il cristianesimo esiste un'opposizione irriducibile o una certa convergenza delle prime verso il secondo?... Alcuni non ammettono solo che le ricerche individuali dei non cristiani possano talvolta (aliquando) (cfr. *Ad Gentes*, 3) costituire una pedagogia verso Dio, o una preparazione evangelica. Essi «continuano» — dicono — lo spirito e l'intento del concilio, paragonando il ruolo delle religioni come totalità a quello dell'Antico Testamento. Si comincia così a giungere in India, in Giappone, a considerare come lecito e desiderabile l'uso dei loro riti e scritture nel culto, nella liturgia, e perfino nella Messa, per la liturgia della parola. Il problema è spinoso, perché i lavori preliminari, di esegesi dei testi non cristiani, e di teologia cristiana sul loro ruolo, non sono ancora terminati, e molto ci manca. Questi lavori diventano sempre più urgenti poiché la prassi di persone più zelanti che istruite purtroppo non ha tempo di aspettare.

c)

Un altro problema riguarda non più il cammino verso la salvezza a partire dalle religioni, ma solleva tutta la questione della natura e dell'ambito della salvezza stessa. La grande disputa protestante sullo *sfalôm* e le sue implicazioni terrene si è estesa ai teologi cattolici.

Un tempo si insisteva assai sull'aspetto spirituale della salvezza, il quale è in effetti prioritario: innanzitutto il Regno di Dio; la fede che conduce al battesimo, seguendo una via conforme alle virtù teologali, con eventuale accoglimento, come parti di un sacrificio salutare concreto, di situazioni umane dolorose, e per fortuna transitorie: *Momentaneum et Leve...*

All'estremità opposta, l'umanesimo attuale afferma che non c'è la probabilità di paradiso se non sulla terra e presenta un'escatologia puramente umana di progresso e di sviluppo; prospettiva d'altra parte molto impellente in sé, vista la miseria di tanti uomini.

Su questo punto anzitutto bisogna considerare che la chiesa e la Missione, che operano spesso nel Terzo Mondo in situazioni sfavorevoli, hanno fatto sempre più posto a un'azione concreta di progresso umano; esse non hanno aspettato una teologia o un umanesimo per esercitare questa efficace fraternità.

Ma al momento attuale la questione propriamente teologica consiste nell'inquadrare bene, secondo i principi, le attività e più ancora le finalità dell'evangelizzazione e dello sviluppo. I teologi ne discutono animatamente. Qui come ovunque è in Gesù Cristo, nella sua incarnazione, che si trova la luce: il Cristo non è soltanto l'artefice della salvezza; ma già, nella sua persona stessa, egli ne è la realizzazione equilibrata, e per noi la prefigurazione, il modello. In lui, il divino finalizza ogni cosa umana; una natura umana completa è assunta e trasformata nel fine dal Verbo; attraverso il servizio e il sacrificio al fine della risurrezione, essa l'accompagna fedelmente fino all'ascensione.

Così la missione deve coinvolgere «tutto quanto l'uomo», condurlo alla salvezza globale. Lo sforzo di sviluppo è essenziale a questo scopo, in una posizione congiunta: se il peccato ha portato la morte, bisogna che la grazia si manifesti all'uomo a tutti i livelli della sua esistenza «come segno della venuta del Regno di Dio» (*Ad Gentes*, 12). Così dicono il concilio e la teologia. I problemi concreti di questa unione sono esaminati in *Gaudium et spes*, alla ricerca di una visione equilibrata della salvezza.

d)

Proprio alla luce dell'incarnazione, si colloca un altro problema, che si pone più chiaramente all'opera di una chiesa fino ad ora fortemente «occidentale» nei paesi africani e asiatici.

L'esigenza di una formazione culturale, realizzata in convergenza col mondo greco-romano, poi con i barbari dell'alto Medioevo, ha infatti conosciuto una lunga eclissi durante i secoli in cui il cristianesimo, circondato dagli oceani e dall'Islam, non ha potuto sviluppare che un modello europeo. Anche il secolo XIX, in un'epoca di importante occidentalismo, è rimasto poco sensibile a queste esigenze. La recente conquista dell'indipendenza e la rivendicazione dell'autenticità delle civiltà non occidentali hanno dato al problema un'urgenza tutta particolare.

Pertanto, nei suoi principi, la teologia della formazione culturale è molto semplice: accetta-

zione di tutto ciò che di veramente valido v'è di umano per quanto riguarda la natura e la rivelazione, e trasfigurazione di tutto ciò in vista della salvezza dell'uomo e della gloria di Dio. Ma è venuto il tempo di applicare questo principio e di risolvere i casi particolari: necessità infinitamente più delicata, ma anche ben più efficace della ripetizione all'infinito dei principi. I più qualificati per applicarsi a questa attività saranno i teologi «locali»; è là in particolare, e attraverso essi, che si realizzerà la *theologia in loco*, richiesta oggi da molte persone nel nome dell'autenticità, in tutti i suoi aspetti: filosofia, linguaggio, orientamento religioso.

e)

In tutta l'azione missionaria della chiesa ci si trova oggi davanti un problema che, in mancanza di termini migliori, chiameremo un problema di «stile». L'antico insegnamento tendeva a insistere sulle «strutture» visibili del sacramento di salvezza, che è la chiesa; è per questo motivo che si sottolineava, secondo diverse angolature, la necessità di avere: dei vescovi, e per di più autoctoni; delle istituzioni ben organizzate e coordinate, ospedali, scuole; delle comunità fortemente strutturate secondo una gerarchia ben definita per un popolo ben regolato. Questo aspetto non è fittizio (cfr. *Lumen Gentium*, 8), ma deve essere profondamente equilibrato e finalizzato da un altro aspetto, più interiore e anche primordiale: la comunione dei cuori in Dio, come principale agente di coesione dell'unità, e l'ispirazione dello Spirito come motore primo della vita cristiana e delle sue iniziative.

Lumen Gentium e *Ad Gentes*, hanno sottolineato fin dai loro primi numeri il ruolo dello Spirito Santo (cfr. sopra) come sorgente d'iniziativa originale e libera. Certamente gran parte di *Lumen Gentium* tratta delle strutture gerarchiche della Chiesa, e *Ad Gentes* ha molti capitoli (II, III, V) su questo tema. Ma la priorità dello Spirito non la si perde di vista; ne fa fede una piccola frase significativa dell'*Ad Gentes*, quando precisamente si parla della «struttura» più potente e centrale, la Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli. Il testo comincia allora affermando: «lo Spirito Santo suscita in diverse maniere lo Spirito missionario nella chiesa di Dio, prevenendo sovente l'azione stessa di coloro cui tocca guidare la vita della chiesa» (*Ad Gentes*, 29).

È nella chiesa tutta che adesso si elabora una teoria della libertà e della spontaneità secondo la spinta e i carismi dello Spirito. La teologia della missione è, anch'essa, entrata in questa ricerca, per diversi punti di vista.

Innanzitutto il raggrupparsi dei fedeli in «piccole comunità» o «comunità di base»: più naturali, più spontanee, e più piccole delle parrocchie missionarie, spesso enormi; questa ricerca riguarda specialmente il movimento Jamaa, in Africa centrale e orientale. L'altra indagine tocca la parte di responsabilità da dare, nelle comunità senza sacerdote (e anche con troppo pochi preti) a religiosi non sacerdoti e ai laici. Si nota qui una spinta pressoché irresistibile nell'America Latina e in alcune parti dell'Africa. Qui più che altrove si pone il problema dei responsabili laici in quanto tali, del diaconato permanente, cioè di un sacerdozio uxorato.

f)

Un altro aspetto dello «stile» e anche della «costituzione» della chiesa è oggi portato alla ribalta e trova in paesi non occidentali una sensibilità particolare: quale rapporto stabilire prima di tutto in materia teologica tra la chiesa «particolare» (attorno a un vescovo, cfr. *Christus dominus*, 11), la chiesa «locale» (nei limiti di un paese o di un continente), e dall'altra parte la chiesa universale, il popolo di Dio, inteso come unitario, intorno all'intero collegio dei vescovi, sotto il primato del papa.

La teologia cerca di determinare qui una posizione di equilibrio, particolarmente delicato là dove il problema si pone anche in termini di razza o di nazionalità. Il Vaticano I, rimasto incompiuto, aveva affermato la supremazia del papa senza avere il tempo di parlare dei vescovi, né della chiesa locale; per di più il Terzo Mondo vi era rappresentato dai vescovi europei; e per finire il concilio aveva dovuto continuamente liberarsi da alcune usurpazioni «locali» politicizzate. Il Vaticano II ha doppiamente ristabilito l'equilibrio tra chiesa universale e chiesa particolare, nettamente rivalutata; tra chiesa universale e chiesa locale, riconosciuta come realtà di fatto dall'istituzione di Conferenze episcopali nazionali e di gruppi continentali di Conferenze. La «teologia teorica» dei suddetti rapporti è fatta; ciò che rimane da fare è la teologia applicata e concreta dell'autonomia legittima delle chiese particolari e locali, evitando sia l'esasperato vecchio accentramento, che una dispersione «federalistica» contraria ai giusti principi dottrinali. Una volta assicurato, questo equilibrio porterà anche ad un ripensamento della teologia concreta della cooperazione missionaria. Questa dovrà aggiungere, ai movimenti tradizionali che si

muovono attorno al centro, un andirivieni reciproco di aiuto vicendevole diretto tra le diverse chiese, particolari o locali, un «aiuto vicendevole di chiese» come si dice.

2/ Problemi propri della missione in quanto tale

Lo si è appena considerato, poiché la missione presso i pagani è missione di chiesa, molti suoi problemi teologici si inseriscono nei problemi generali di questa: ci si potrebbe anche chiedere se la missione come tale abbia dei problemi teologici propri. È vero in una certa misura.

a)

L'attribuzione del nome: missione, e missionario. Per molto tempo l'opera di volgarizzazione moderna ha dato questi nomi ad attività e persone sicuramente generose e attive, che svolgevano il loro compito soprattutto in luoghi difficili, però composti di battezzati. Si è visto sopra che questa consuetudine era inesatta; il concilio l'ha anche rifiutata in *Ad Gentes*, 5. L'ulteriore difficoltà, che si continua a trovare, non conduce più rigorosamente al significato delle parole, ma alla esattezza della loro applicazione a situazioni concrete: si può chiamare missione l'attività rivolta verso battezzati che hanno «perduto la fede»? La risposta è no, se questa espressione significa che essi hanno perduto la manifestazione concreta della loro fede, divenuta «senza opere». La risposta sarà sì se veramente essi hanno deliberatamente smesso di credere, poiché bisognerà allora che di nuovo facciano la scelta di Gesù Cristo... Si può d'altra parte chiamare missione un'attività certamente indirizzata ai non credenti e non battezzati, a mussulmani, a indù, abitando in paesi «cristiani»? La risposta sarà no, se non si tratta di presentare loro Gesù Cristo, ma solo di aiutarli dal punto di vista sociale, anzi di confermarli nella loro propria fede (benché questa possa essere talvolta una «preparazione»; cfr. sopra). Sarà sì, se si presenta Gesù Cristo affinché possano scegliere.

b)

Un altro problema, apparentemente molto più astratto, è quello di determinare teologicamente le virtù che costituiscono il motore dell'attività missionaria. Si tratta, come alcuni hanno detto, della virtù dell'obbedienza, poiché si esegue un mandato; della virtù della devozione, poiché si cerca come fine la gloria di Dio; della virtù della carità teologale, poiché si vuole salvare il prossimo secondo il disegno di Dio. Il numero 2 di *Ad Gentes*, facendo dell'*amor fontalis* l'origine di ogni missione, il suo motore e la sua caratteristica, ci spinge, senza dimenticare gli altri aspetti; a scegliere la carità «mandata», la «carità apostolica».

c)

La formulazione più esatta dello scopo immediato,e specifico dell'attività missionaria continua a suscitare vivaci discussioni. Poiché si tratta di una attività complessa e continuamente sviluppantesi, gli autori hanno potuto partecipare alla discussione a seconda dello stadio del processo in cui si erano fermati: la predicazione che conduce alla fede; il battesimo che introduce i neofiti nella chiesa; la costituzione di una chiesa, che li riunisce in una comunità di virtù teologali e di strutture gerarchiche; la maturazione di questa comunità fino al momento in cui sia in grado di suscitare i suoi sacerdoti a sufficienza, il suo vescovo e tutti gli organi, secondo un'autosufficienza intesa in senso positivo; la partecipazione di questa nuova chiesa alla diffusione della chiesa universale attraverso l'attività missionaria (cfr. *Ad Gentes*, 20).

Questi scopi non si escludono a vicenda, e il concilio ne ha riuniti i due aspetti essenziali nella duplice affermazione: *Evangelisatio et plantatio Ecclesiae*, soprattutto se si vedono questi due termini in tutte le loro sfumature, esteriori e interiori. Le discussioni che potrebbero sussistere riguarderebbero soltanto le scuole: esse peraltro fanno in modo che le opinioni che hanno i diversi teologi si ripercuotano sul motivo della comunione (nella fede) e di associazione (nella chiesa) che comporta la maturazione degli individui e delle comunità.

d)

Un altro problema, insieme teologico e pratico, è quello di conciliare l'evangelizzazione e il dialogo, e anzitutto definire esattamente il campo di questo secondo termine. Questo esisteva già dai tempi in cui l'incontro tra cristiani e non-cristiani avveniva soltanto combattendo; combattendo con le armi (*jihad*, crociata) combattendo con le discussioni, scritte o verbali; la condanna dell'avversario... Il concilio Vaticano II, convocato da un papa che non gradiva gli anatemi, fu portato a termine da un successore che ha lanciato lo stile del «dialogo» rispettoso e fraterno, nella sua enciclica *Ecclesiam Suam*, e che ne ha affidato la realizzazione a due nuovi Segretariati vaticani: l'u-

no per i non-cristiani (credenti), l'altro per i non-credenti. Queste iniziative hanno suscitato alcune perplessità: certi cristiani hanno creduto che la chiesa rinunciasse alla Missione come positivo richiamo dei non cristiani alla fede; e dei non-cristiani hanno pensato che il dialogo non fosse che una forma nuova e più sottile di preevangelizzazione, un «cavallo di Troia» missionario. È proprio della teologia precisare in che modo un cristiano abbia la possibilità, e prima ancora se ne abbia il diritto, di prescindere completamente, nel dialogo, da una visuale apostolica e missionaria.
Il problema non è semplice e non si è mai finito di illustrarlo. Bisogna dunque delucidarlo, senza tralasciare di dimostrare che il dialogo non uccide l'attività missionaria della chiesa e tanto meno la sostituisce.

e)

Il leggere i segni dei tempi per quanto riguarda l'attività missionaria è forse il problema più sentito da parte dei soggetti di questa attività. Fino a 25 anni fa, l'impresa missionaria appariva sufficientemente come un successo, reso manifesto agli occhi della fede dalle statistiche religiose (conversioni, battesimi, ecc.) e dalle statistiche «sociali» (ospedali, scuole, ecc.).
Da allora un certo numero di constatazioni hanno suscitato dei problemi non solo ai programmatori della missione, ma anche ai teologi. Le popolazioni noncristiane nel mondo crescono a un ritmo tale che la percentuale cattolica in Asia rimane praticamente stazionaria, e molto bassa; le popolazioni cristiane d'Africa, oltre al fatto che fanno rilevare un calo non trascurabile, sono peraltro così numerose che non si può assicurare loro uno sviluppo religioso qualificato. Quanto alle vocazioni per la missione, c'è da dire essenzialmente a riguardo dell'evangelizzazione dei pagani, che esse diminuiscono in Europa come tutte le vocazioni; e che ne nascono poche nelle chiese nuove, comunque ormai a corto di clero locale per occuparsi dei battezzati: d'altra parte, se l'attività missionaria rimane principalmente alimentata dall'Occidente, rischia di far addormentare nelle chiese giovani la responsabilità e di irritare alla lunga le nazioni afroasiatiche in cerca di valori autentici e autonomi. Per di più non mancano né le prepotenze né le persecuzioni.
Davanti a questa analisi nascono dei problemi pratici: la Missione rimane possibile, opportuna? Non bisogna forse che concluda ad una «moratoria» con i non-cristiani? Una risposta esauriente non può accontentarsi di esaminare con cura delle situazioni umane, che possono sempre essere messe in discussione. È alla fin fine alla teologia che tocca abbordare questo problema di fondo: se i precedenti successi ci davano l'impressione che Dio approvasse e benedicesse il nostro operato (impressione vetero-testamentaria), bisogna concludere al contrario che le attuali situazioni sfavorevoli indicano che Dio non vuole più questa attività?
La teologia, dogmatica e spirituale, risponde che sarebbe un grave errore, quello dei Giudei, i quali pretendono, per credere, che il Signore «discenda dalla Croce». Ma la Croce nell'opera di Dio, in vista della salvezza, non è una disapprovazione divina, essa costituisce una grazia di scelta, certamente difficile da sostenere, ma il cui significato è il più positivo che possa esserci. Opera oggi contraddetta e «debole», la missione deve mostrare la stessa perseveranza di Colui che, per primo, l'ha avviata e continuata fino alla morte, e più oltre. La teologia della Croce è di una urgente attualità per la comprensione, a livello teologico e spirituale, della Missione attuale.

f)

È in essa solo che si eviterà due tentazioni teologiche attuali, che nascono dal voler «spiegare» il «fallimento della missione» e porvi un rimedio. La prima tentazione consiste nel riporre nel mistero del piano segreto di Dio «fuori della chiesa» la valutazione dei buoni esiti della salvezza e quindi dell'urgenza della Missione; l'altra consiste nel ridurre a un orizzonte terrestre di progresso umano l'obiettivo della Missione, più o meno rinunciando agli obiettivi spirituali e riducendone al minimo l'urgenza.
Entrambe le tentazioni, rinviando la salvezza al mistero divino, o riducendola solamente a realizzazioni umane, tradiscono la vera incarnazione, e per contraccolpo la natura della chiesa e le caratteristiche della sua opera: essa è, deve essere e rimanere, per l'esempio e lo sforzo dei suoi membri, il sacramento, dunque il segno e lo strumento *visibili* e nello stesso tempo misteriosi, della salvezza. È il dono di questo sacramento all'umanità noncristiana che rimane l'imprescrittibile funzione della chiesa quale Missione.

BIBLIOGRAFIA

Questa bibliografia non ha l'intenzione né la possibilità di essere anche solo relativamente completa. Il suo intento è di aiutare il lettore a collocare nel

tempo i libri o articoli più significativi, o documentati in modo più abbondante. Perciò le *date* sono messe prima di tutto. Così, con uno sguardo, si vede un problema passare da un autore ad un altro, da un paese ad un altro. È storia visiva.

1/

Per chi desidera andare più lontano, bisogna anzitutto consigliare:

Bibliografia Missionaria, che compare ogni anno a Roma, ed è di una considerevole ricchezza. Vedere particolarmente le sezioni: *Dottrina missionaria Fondamentale, Scienza delle Religioni, Cooperazione e Spiritualità...*

Ci si permetterà forse di notare che noi abbiamo raccolto un'abbondante bibliografia, che sovente confina con la teologia, in due libri:

L'Attività missionaria della Chiesa, Torino 1968 (bibl. con più di 400 titoli, senza contare i riferimenti delle note); *La Missione continua*, Bologna 1975 (bibl. con più di 200 titoli).

1916: J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionslehre*, Münster; 1929: P. CHARLES, *Dossiers de l'Action Missionnaire*, Louvain; 1937: H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris; 1942: A. DURAND, *Le Problème théologique des Missions*, Paris; 1946: H. DE LUBAC, *Le Fondement Théologique des Missions*, Paris; 1949: S. PAVENTI, *La Chiesa missionaria*, 2 voll., Roma; 1951: C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, vol. II, Paris; 1956: E. LOFFELD, *Le Problème cardinal de la Missiologie*, Heerlen (Olanda); 1957: C. COUTURIER, *Mission de l'Eglise*, Paris; 1958: D. CATARZI, *Lineamenti di Dommatica Missionaria*, Parma; ID., *Teologia delle Missioni estere*, Parma; 1959: A. M. HENRY, *Esquisse d'une théologie de la Mission*, Paris; K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, Innsbrück (1966: *Missione e Grazia*); J. MASSON, *Fonction missionnaire, fonction d'Eglise*, in: NRT 1958 dec. et 1959 janv.; 1961: A. SEUMOIS, *Apostolat, Structure théologique*, Rome; 1963: E. LOFFELD, *Convergences actuelles en théologie missionnaire*, in: «Eglise Vivante» 44-58, 131-146; 1967: J. MASSON, *L'Attività Missionaria della Chiesa (comm. al Decreto «Ad Gentes»)*, Torino; 1968: ID., *Théologie générale de la fonction Missionnaire*, Rome; 1969: C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, vol. III, Paris; K. RAHNER, *Principi fondamentali dell'odierna missione della Chiesa* in: *La Chiesa nella situazione d'oggi*, pp. 47-94 (*Handbuch der Pastoral Theologie*, II/2, edito in precedenza); 1971: J. POWER, *Le Missioni non sono finite*, Bologna (*Mission-Theology today*); A. SHORTER, *Teologia della Missione*, Bologna; 1972: AA. VV., *Perché le Missioni* (Coll. Sedos a Roma, 1969); 1973: J. COMBLIN, *Teologia da Missao*, in: «Igreja e Missao» 273-338; 1973: A. SEUMOIS, *Théologie Missionnaire*, I, Roma; 1974: ID., *Théologie Missionnaire*, II e III, Roma; 1974: F. KOSTER, *Die Begründung der Mission*, in: ZMR 241-257.

2/ Bibbia

Si trova una bibliografia in: «Parole et Mission» 1965, 144-152; 1947: Y. RAGUIN, *Théologie Missionnaire de l'Ancien-Testament*, Paris; 1960: A. RETIF-P. LAMARCHE, *Das Heil der Völker*, Düsseldorf; 1948: J. DANIELOU, *Le Mystère de l'Avent*, Paris (trad. it. 1958); 1956: L. CERFAUX, *L'Evangile de S. Matthieu, discours de Mission*, Tournai (trad. it. *Discorsi di Missione*); 1963: W. GARDINI, *Messaggio missionario di S. Paolo*, Parma; 1971: J. POWER, *Le Missioni non sono finite* (saggi di teologia biblica), Bologna; 1974[3]: U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen; 1974: J. MUELLER, *Die Kraft des Wortes Gottes nach den paulinischen Hauptbriefen*, in: «Verbum SVD» 138-170.

Questi titoli sono soltanto esempi...

3/ Padri della chiesa

Vedi la bibliografia: *La Mission chez les Pères*, in: «Parole et Mission» 1959, 600-608 e in: «Spiritus» 1964, 215-219.

4/ Decreto «Ad Gentes»

Due commenti in italiano:

1967[2]: J. MASSON, *Le Missioni nel Vaticano II* (*L'Attività Missionaria della Chiesa*), Torino (con bibliografia teologica); 1968: J. SCHUETTE ed altri, *Il Destino delle Missioni*, Roma.

5/ Altri documenti

1966: J. RATZINGER, *The Missionary aspect of the other conciliar documents*, in: «Teaching all Nations» 190-210.

6/ Documenti pontifici

1960: M. BALZARINI - A. ZANOTTO, *Le Missioni nel Pensiero degli ultimi Pontefici*, Milano; 1966: *L'Oeuvre Missionnaire de Jean XXIII*, Paris; per Paolo VI, vedi «Acta Apostolicae Sedis» e «Osservatore Romano».

7/ Definizione della Missione

1948: A. SEUMOIS: *Vers une définition de l'Activité Missionnaire*, estratto da «Nouvelle Revue de Science Missionnaire»; 1967: J. MASSON, *L'Attività Missionaria della Chiesa*, pp. 186-248; 1971: M. DE UNCITI, *Uso y Abuso del termino Misiones*, in: «Documents Omnis Terra», ed. spagn., 329-335, 372-378; 1973: A. SEUMOIS, *Delimitation de la fonction missionnaire de l'Eglise* (in: *Théologie Missionnaire*, I) Roma; 1975: J. MASSON, *La Missione continua*, Bologna, pp. 67-80.

8/ Necessità della Missione

1934: L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, Paris; 1951: J. FETON, *The Meaning of the Church's necessity for salvation*, in: «American Eccles. Rev.» 124-143, 203-221, 290-302; 1960: A. SANTOS-HERNANDEZ, *Salvacion y Paganismo*, Santander; 1965: H. DE LUBAC, *Le Salut par l'Eglise*, in: Cath; 1966: H. NYS, *Le salut sans l'Evangile*, Paris (trad. it. 1968, Roma); 1970: Y. CONGAR, *Nécessité des Missions*, in: «Documents Omnis Terra» 179-184; 1971: EVEQUES BELGES, *Déclaration sur l'Evangélisation*, Bruxelles; 1972: H. U. VON BALTHASAR, *Les frontières de l'Eglise*, Axes, Paris, juillet 1972, 7-19; 1974: A. SEUMOIS, *Salut et Religions de la Gentilité* (in: *Théologie Missionnaire*,

III) Rome; Paolo VI ha sovente parlato su questo problema: cfr. *Christ au Monde*, 1975, 402-406 ss.

9/ *Cristiani anonimi*

1957: J. VODOPIVEC, *Membri in re ed appartenenza in voto*, in: ED 65-104; 1958³: K. RAHNER, *Die Gliedschaft in der Kirche nach «Mystici Corporis»*, in: *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln, 7-94; 1963: J. NEUNER, *Implicit faith in J. C.*, in: «Ind. Eccl. Rev.» 236-254; 1965: K. RAHNER, *Die anonymen Christen*, in: *Schr. f. Theol.*, VI, pp. 545-554, (trad. it.: *Nuovi Saggi*, I, pp. 759-772) (cfr: *Sacramentum mundi: Implizite Christlichkeit*, III, p. 351; trad. it. *Sacramentum Mundi*, V, pp. 378-383); 1964: K. RIESENHUBER, *Der Anonyme Christ nach Rahner*, in: ZKT, 286-303; 1967: H. KRUSE, *Die Anonymen Christen exegetisch gesehen*, in: TZ, 2-29; 1968: E. HILLMANN, *The wider ecumenism*. Anonymous Christianity; 1970: L. DEBRUYNE, *Le païen, un chrétien qui s'ignore*, in: «Egl. Viv.» 426-444; 1971: ID., *Le païen, le salut*, Louvain; cfr. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, 1970² (trad. it. *Il Nuovo Popolo di Dio*, Brescia 1971).

10/ *I mandati missionari*

Vedi più avanti la bibliografia relativa a: *La Missione degli Apostoli*.

11/ *Dinamica cattolica della carità*

1968: J. MASSON, *L'Amour-source, moteur et forme de toute Mission*. Acta Congressus Internationalis de Theologia Concili Vaticani II (1966), Roma, 389-407.

12/ *L'amore fontale di Dio*

1958: G. VICEDOM (p), *Missio Dei*, München; 1951: J. OMAECHEVERRIA, *La caridad en la Teologia Misionera*, in: «Missionalia Hispanica» 525-589; 1972: H. H. ROSIN, «*Missio Dei*» (ricerca sull'uso dell'espressione, dal 1952), Nimega.

13/ *La Trinità*

1951: C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, vol. II, Paris; 1963: L. NEWBIGIN (p), *The Relevance of Trinitarian Doctrine for today's Mission*, London (trad. it. *La Chiesa Missionaria nel mondo moderno, La S.ma Trinità e la nostra Missione*, Roma 1968).

14/ *Il Padre e la Missione*

1960: L. MDEWAILLY, *Envoyés du Père*, Paris.

15/ *Il Verbo e la Missione*

1948: D. CATARZI, *Lineamenti di Dommatica Missionaria*, Parma, pp. 61-85; P. PARENTE, *La Missione cattolica nella luce della processione del Verbo*, in: ED 3-14; 1956: J. JEREMIAS (p), *Jésus et les païens*, Neuchâtel; 1967: J. KUHL, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium*, St. Augustin (Germ. Occ.).

16/ *Lo Spirito Santo e la Missione*

1948: D. CATARZI, *Lineamenti...*, Parma, pp. 141-154; 1955: P. DE MONDREGANES, *Funcion Misionera del Espiritu-Santo*, in: ED 326-344; 1958: A. RETIF, *Mission dell'Eglise et Mission de l'Esprit*; 1967: J. LOPEZ-GAY, *El Espiritu-Santo y la Mision*, Berriz.

17/ *La Missione degli Apostoli*

Cfr. spiegazioni e referenze in: 1968: J. MASSON, *L'Attività Missionaria della Chiesa*, Torino, pp. 213-219; ID., *Théologie générale de la Fonction Missionnaire*, Roma, pp. 39-41; e i commenti moderni di: Matteo, Marco, Giovanni, Atti degli Apostoli.

18/ *La Missione del collegio episcopale*

1962: Y. CONGAR-B. D. DUPUY (ed.), *L'Episcopat et l'Eglise Universelle*, Paris; N. B.: tutti i grandi libri postconciliari affrontano questo tema.

19/ *Le chiese particolari, la loro Missione*

1956: E. LOFFELD, *Le problème cardinal de la Missiologie*, Rheenen (Olanda); 1971: J. BAUMGARTNER, *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft*, Schoneck; H. DE LUBAC, *Les Eglises particulières dans l'Eglise Universelle*, Paris; (trad. it.: *Pluralità delle Chiese o unità della Chiesa*); 1972: J. BLOMJOUS, *Le Missioni domani*; 1975: J. MASSON, *The new Churches as agents of Evangelisation*, Sedos, Roma, pp. 345-352.

20/ *La Missione della Chiesa intera, Corpo di Cristo*

1948: O. DOMINGUEZ, *De functione missionali in Corpore Mistico*, in: StMis 84-118; 1951: J. MASSON, *Une nouvelle Encyclique Missionnaire, «Mystici Corporis»*, in: NRT 804-811; 1952: L. KOCH, *Die Lehre vom mystischen Leibe Christi und die individuelle Missionspflicht*, in: ZMR 2 ss.; 1955: L. SUENENS, *L'Eglise en état de Mission*, Paris; 1964: W. GARDINI, *Vocazione Missionaria della Chiesa*, in: «Fede e Civ.» 3, 3-47, 1957: C. COUTURIER, *Mission de l'Eglise*, Paris (trad. it. 1962, Torino); 1967: U. POLETTI, *Natura e estensione dell'Impegno Missionario del Vaticano II*, Roma 1966; J. M. LE GUILLOU-Y. CONGAR: *La Chiesa è Missione*, in: «Sacra Dott.» gennaio 1975; BONIVENTO, *La chiesa, sacramento di salvezza per tutte le nazioni*, in: ED 1-50, 316-354.

21/ *Cooperazione missionaria*

1964: I. TROBBIANI, *Il dovere Missionario dei Membri di Cristo*, Milano; 1963: M. QUEGUINER, *Théologie de la coopération Missionnaire*, in: *A temps nouveaux, Mission nouvelle*, Paris, pp. 97-121; 1970: *Comunidad Ecclesial y Misiones*, 23. a Sem. Miss., Burgos; 1975: J. MASSON, *Missionarietà di tutta la Chiesa*, in: *La missione continua*, Bologna pp. 271-310.

22/ *La Missione del missionario*

1958: D. CATARZI, *Teologia delle Missioni estere*, Parma, 115-144, 153-157; 1965: J. DOURNES, *Le Père m'a envoyé*, Paris (trad. it. *La missione contro le Missioni*, Milano); 1966: W. GARDINI, *La specifica vocazione missionaria*, in: *Le Missioni alla Luce del Concilio*, Milano; 1968: J. MASSON, *La Missione, appello speciale*, in: *L'attività M.*, Torino, pp. 354-356; 1975: ID., *Necessità dei Missionari Laici*, in: *La missione continua*, Bologna.

23/ Obiettivo finale della Missione

1971: J. LOPËZ-GAY, *Doxa y Mision*, in: «Mis. Extranj.» mars-avril, 9-24; 1975: G. VICEDOM (p), *Actio Dei, Mission und Reich Gottes.*

24/ Salvezza del mondo

Cfr. *Quale salvezza?*

25/ Obiettivi specifici dell'attività missionaria:

A) Evangelizzazione

1960: K. MUELLER, *Praedicate Evangelium, als Zentralidee der Missions-Enzykliken*, in: ZMR 161 ss.; 1973: O. E. COSTAS (ed), *Hacia una teologia de la Evangelizacion*, Buenos Aires; 1974: CAPRILE, *Il Quarto Sinodo*, Roma; 1976: PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, Roma; Comm. di PH. DELHAYE, in: EspVie 5, 19, 26 febbraio.

Due gruppi soprattutto hanno portato avanti questo punto di vista; i Frati Predicatori (O.P.) con la rivista «Parole et Mission» ed i Padri del Verbo Divino (S.V.D.).

B) Conversione

1930: P. CHARLES, *Théologie catholique et protestante de la Conversion* in: *Les Conversions*, Louvain (8. me Sem. de Missiol.); 1963: A. M. NEBREDA, *La conversion, clé de voûte de l'A.M.*, in: Lum Vit 481-498; 1960: Y. CONGAR, *La conversion* (avec Bibl.), in: «Par. et M.» 493-523; 1968: W. KRUSCHE, *Mission, Präsenz oder Bekehrung?*, in: KerDo 119-140; 1971: Y. CONGAR, *Metanoia*, in: «Catéchèse» janvier; 1972: G. REDIGOLO, *Conversione e Liberazione*, Bologna; 1973: F. NIETLISPACH, *Missionarische Bekehrungstheorie...bei T.OHM*, in: «Nouv. R. de Science Miss.» 1973, 256-276; 1975: AA. VV., *Chemins de la Conversion*, 45me Sem. de Miss., Louvain.

26/ Impianto della Chiesa

1929: P. CHARLES, *Dossiers de l'Action Missionnaire*, Louvain (2me: 1939); 1948: J. PAULON, *Plantatio Ecclesiae*, Milano; A. SEUMOIS, *Vers une définition de l'Activité Missionnaire*, Schöneck; 1958: J. MASSON, *Fonction Missionnaire, Fonction d'Eglise*, in: NRT déc. 1958, Janv. 1959 (cfr. pure ZMR 1961, 280 ss.); 1974: A. SEUMOIS: *Théologie de l'implantation ecclésiale* (in: *Théologie Missionnaire*, II) Roma.

27/ Questioni disputate generali

Per ognuna di tali questioni esiste un'immensa bibliografia. Qui si dà solo qualche referenza nettamente missionaria.

1968: *Der säkulare Mensch und die christliche Missionen*, in: HerKor, 22, 309-312; 1969: K. RAHNER, *La chiesa nella situazione d'oggi*, Roma, pp. 32-46.

28/ La Missione davanti al secolarismo

1970: J. BRULS, *Sécularisme et Mission*, in: «Eglise Vivant» 29-42; A. DONDEYNE, *Monde sécularisé et foi en Dieu*, Ibidem; 1971: PAUL VI, *Sur vrai et faux sécularisme*, in: AAS, 282-286; 1973: G. CASIRAGHI, *Le nuove società africane, secolarismo e sviluppo*, Bologna; 1975: AA. VV., *Ateismo, Pluralismo religioso, Evangelizacão*, in: «Igreja e Missao», 207-241; H. WALDENFELS, *Mission in the context of religions and secularisation*, in: «Japan Miss. Bulletin» 190-198, 254-261.

29/ La Missione davanti alle religioni

1962: K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schr. f. Theol.*, V; Einsiedeln, pp. 136-158; 1964: R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg (trad. it. 1968); ID., *Die Konfrontation mit den Religionen*, Köln (trad. it. 1966); 1966: G. THILS, *Propos et Problèmes de la théologie des Religions non-chrétiennes*, Paris (trad. it. *Religioni e Cristianesimo*, 1967); 1967: J. HEISLBETZ, *Theologische Gründe der nicht-christlichen Religionen*, Freiburg; 1974: A. SEUMOIS, *Salut et religions de la Gentilité.*

30/ Salvezza - Umanizzazione

1967: Y. CONGAR, *La signification du salut et l'A.M.*, in: «Parole et M.» 67-83; 1968: J. COMBLIN, *Le but de la Mission, sauver l'homme*, in: «Spir» *34*, 171-179; 1969: C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, III: *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Paris; 1971: R. AGENEAU, *Vers une autre Mission: libérer l'homme*, in: «Christus» 347-357; 1972: L. DEBRUYNE, *La conception du salut dans les Encycliques*, in: «Nouv. R. de Science M.», 81-97, 201-214; L. RÜTTI, *Zur Theologie der Mission*, München; K. RAHNER, *Is the Church sent to humanize the World?*, in: «Theol. Digest.» 18-23; 1974: D. WIEDERKEHR, *Selbstbezogene und Weltbezogene Mission*, in: «Nouv. R. de Science M.» 81-94 (su Rütti); G. THILS, *Positions axiales sur évangélisation et salut*, in: LumVit 503-525; 1975: J. MASSON, *La Missione continua*, Bologna, pp. 25-36 e 253-270.

31/ Missione e politica

1970: J. COMBLIN, *Theologie de la Révolution*, I: *Theorie*; 1973: J. LOPEZ-GAY, *De la teologia de la mision a la teologia de la liberacion*, in: «Doc. Omnis Terra» 347-354; 1974: *Situation de la théologie de la libération en Amérique Latine*; in: «Spiritus» 297-304, 322-332; 1972: J. COMBLIN, *Mission et politique*, in: «Spiritus» 339-353; L. HURBON, *Les Missions chrétiennes comme problème politique*, in: «Rev. du Clergé Africain» 415-428; PAUL VI, *Sur la politique de l'Eglise*, in: «Doc. Cath.» 102-105; 1975: J. MASSON: *Di fronte alla rivoluzione*, in: *La Missione continua*, Bologna, pp. 195-221.

32/ Missione e acculturazione

1953: P. CHARLES, *Missiologie et acculturation*, in: NRT 15-32; 1958: V. C. VANZIN, *L'evangelizzazione delle culture*, Parma; A. SANTOS-HERNANDEZ, *Adaptacion Misionera*, Santander; 1963: L. LUZBETAK, *The Church and Cultures*, Techny (Ill.); 1967: J. DOURNES, *L'offrande des peuples*, Paris; 1973: A. F. BODNARSKI, *Introduzione alla teologia delle culture*, Roma; J. MUELLER, *Missionarische Anpassung als theologische Prinzip*; F. FAUCHER, *Acculturer l'Evangile, Mission prophétique de l'Egli-*

se, Quebec; 1974: J. MASSON, *The mystery of Incarnation, a light to the Mission-World*, in: «Documents Omnis Terra» marzo.

33/ *Liturgia*

Cfr. J. LOPEZ-GAY, *Liturgia y mision (depuis 10 ans)*, in: EphLitg 1974, 221-231.

34/ *Teologie locali*

1969: V. MULAGO, *Le problème d'une théologie africaine*, in: «R. Clergé Afr.» 227-314; 1972: J. B. CHETHIMATTAM (ed.), *Fondamental Problems of an indian Theology*; 1973: AA. VV., *Per una nuova teologia africana*, Milano; 1972: H. H. ROSIN, *Theologia «in loco»*, in: «Wereld en Zending» 31-43; 1974: J. NEUNER, *Das Problem der einheimischen Theologie*, in: ZMR 113-123; 1973: J. MASSON, *Y a-t-il des théologies autochtones?*, in: «Seminarium» 978-994; 1974: A. VANNESTE, *Où en est le problème de la théologie africaine?*, in: «Culture et développement» 149-167; H. WALDENFELS, *A Japanese Theology for Japan*, in: «Japan. M. Bulletin» 480-486.

35/ *L'equilibrio della chiesa, delle chiese*

Cfr. gli autori DE LUBAC, RAHNER, CONGAR, etc. 1966: K. RAHNER: *Principi Generali della centralizzazione e della decentralizzazione nella Chiesa*. La Chiesa nella situazione d'oggi (1969, trad. it. da: *Handbuch für Pastoral Theologie* del 1966).

36/ *La virtù missionaria fondamentale*

Cfr. *Dinamica cattolica della carità*.

1958: A. SEUMOIS: *L'anima dell'Apostolato Missionario*, Roma.

37/ *Le Forme d'azione della Missione*

Su questo aspetto pratico cfr. 1968: J. MASSON, *L'Attività Missionaria della Chiesa*, pp. 249-328: *L'A.M. nel suo svolgimento*, con le referenze; 1975: ID., *La Missione continua*, Bologna, 93-162.

38/ *Missione e dialogo*

1967: AA. VV., *Nuovi orizzonti del dialogo missionario*, Roma; SECR. PRO NON-CHRISTIANIS, *Vers la rencontre des religions*; e tutte le pubblicazioni del Segretariato suddetto; 1975: J. MASSON: *La Missione continua*, Bologna, pp. 37-66.

39/ *La Missione e i tempi difficili*

1975: J. MASSON, *La Mission sous la Croix*. Rapport au Congrès International de Missiologie «Mission et cultures» de Rome 1975, trad. it. *Senza Croce, non c'è Missione?* in: *Mondo e Missione*, Milano, pp. 617-623 (rimanda a vari lavori in tal senso).

MORALE FONDAMENTALE

CARLO CAFFARRA

I/ SCHIZZO STORICO. - II/ SCHIZZO DI UNA TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE. - III/ SCHIZZO DI UNA TEOLOGIA MORALE GENERALE.

La distribuzione del discorso etico cristiano in due parti fondamentali (teologia morale fondamentale - teologia morale speciale) esiste fin dal Nuovo Testamento anche se essa trova la sua compiuta esplicitazione nella teologia medioevale. Una volta avvenuta questa esplicitazione, il modo di organizzare e sistemare la materia dentro al momento della fondazione del discorso etico cristiano non è sempre stato identico ed ha subito anzi notevoli variazioni, conformemente ad alcune opzioni teologiche di fondo. Anzi esso, oggi, si è ulteriormente frazionato in due momenti.

Il nostro discorso pertanto si articolerà in tre parti fondamentali. Nella prima parte cercheremo di abbozzare uno schizzo storico della formazione di questo trattato teologico, nella seconda e terza tenteremo una nostra personale riflessione al riguardo.

I/ SCHIZZO STORICO

1/

L'inizio della distinzione fra teologia morale fondamentale e teologia morale speciale ci sembra doversi porre già nel Nuovo Testamento. In esso infatti il discorso etico si scandisce secondo due toni fondamentali: o si danno indicazioni generali che si riferiscono a tutti e singoli i credenti oppure si danno indicazioni particolari che si riferiscono solamente ad alcuni membri della comunità cristiana (sposi, vedove, presbiteri...). Questo modo di strutturarsi dell'etica neotestamentaria acquista una luce particolare se confrontiamo, in un confronto globale, l'etica paolina con l'etica giovannea. Mentre infatti la prima si mostra preoccupata di differenziare l'unico e identico comanda-

mento di Dio rivelato in Cristo mediante il dono dello Spirito nel suo molteplice rifrangersi in tanti precetti particolari, la seconda è dominata dalla preoccupazione dell'unico riportando continuamente il frammento dentro al tutto.

2/

Questa dialettica dell'uno (comandamento di Dio) e del molteplice (tanti precetti morali) o del Tutto e del frammento ricompare abbastanza chiaramente, anche se mai esplicitamente tematizzata, nel discorso etico dei Padri della chiesa. Da una parte infatti la tematizzazione di una distinzione fra «fondamentale» e «speciale» presuppone una coscienza «critico-scientifica» che si pone fuori dalle intenzioni dei Padri per i quali la teologia non è scienza nel senso elaborato dalla teologia medioevale. D'altra parte tuttavia la loro riflessione sulla vita cristiana, pur essendo mossa da preoccupazioni pratiche, li porta continuamente a ricondurre la soluzione particolare al centro di tutta la vita cristiana, il nuovo essere in Cristo, secondo alcune linee fondamentali ed uniche di collegamento.
E così è chiaro nei Padri della chiesa che l'esistenza cristiana, pur diversificandosi in vari stati di vita e secondo circostanze diverse, è unica nel suo fondamento ed è sempre guidata dalle stesse forze. Si ha perciò una ulteriore specificazione nei confronti del Nuovo Testamento.
Ci sembra che possiamo trovare una conferma puntuale di quanto abbiamo detto in tutti i momenti o periodi della riflessione dei Padri.
La dialettica di cui sopra appare già in uno dei primi abbozzi di presentazione globale della morale cristiana, nel *Pastore* di HERMAS (ed. SC 53 bis, pp. 144-209). Nella seconda parte dell'opera, l'autore raccoglie attorno a 12 precetti l'insegnamento morale cristiano. In questa esposizione, assieme a precetti di carattere puramente generale come il precetto primo (cfr. Ibidem p. 144), ve ne sono altri nei quali l'inizio di carattere generale fonda precetti particolari (cfr. prec. III, Ibidem pp. 149-153), ed altri di carattere particolare (cfr. Ibidem prec. IV, pp. 153-163).
Un disegno espositivo ancora più chiaro ci sembra offerto dalla *Didaché*. Quest'opera, ricorrendo al simbolo delle due vie, distingue abbastanza esplicitamente una enunciazione generale del «comandamento che porta alla vita» (1, 2) (ed. Funk, pp. 2-15) dalle applicazioni dello stesso ai settori specifici della vita cristiana (1, 3 - IV, 14). Lo stesso schema viene seguito nell'esposizione del cammino della morte anche se meno chiaramente (cfr. Ibidem pp. 14-17). Il primo che nel discorso cristiano distingua chiaramente due aspetti o momenti, uno che si propone la esposizione della *dottrina* e l'altro *la guida del credente nella vita onesta* è stato CLEMENTE ALESSANDRINO nel *Pedagogo*. Anticipa in sostanza la distinzione fra teologia dogmatica e teologia morale, e lo scopo che si prefigge con quest'opera è una esposizione ordinata del secondo discorso; pertanto il *Pedagogo* può essere considerato la prima opera di teologia morale. Essa, divisa in tre libri, si struttura attorno a due punti fondamentali: definizione della «pedagogia» cristiana in quanto tale e quindi presentazione del concetto cristiano di bene (libro I), applicazione a vari problemi di etica speciale (libro II e III). E così nella sua opera fondamentale *De Principiis* ORIGENE introduce anche il tema etico (libro III) come parte integrante del discorso cristiano.
Ma chi ha raggiunto una maggior chiarezza nel disegno di una esposizione ordinata dell'etica cristiana è stato S. Agostino. Nelle due opere *De catechizandis rudibus* (403) e *De fide et operibus* (413) AGOSTINO individua nel discorso etico una parte essenziale del discorso cristiano, distinta dal discorso propriamente dottrinale (cfr. cc. 46, 124 e PL 40, 201). L'esposizione dell'etica cristiana può avvenire in due modi: o mediante una riflessione teoretica oppure mediante una esortazione pratica (la distinzione viene fatta nel *De bono viduitatis*, I, 2; PL 40, 431). La distinzione agostiniana fra «doctrina» e «exhortatio» costituisce una pietra miliare nel costruirsi della teologia morale come scienza distinta, all'interno della riflessione teologica globale. In questo contesto è abbastanza chiaramente distinguibile in Agostino un discorso etico generale da un discorso etico speciale anche se Agostino non ha mai esplicitato questi due momenti del discorso etico come distinti.

3/

Passiamo ora alla teologia medioevale. È in essa che avviene la distinzione tra teologia morale fondamentale e speciale in maniera pienamente consapevole, in quanto si avverte che questa distinzione è esigita dalla natura «scientifica» della teologia.
L'idea della teologia come «fabrica spiritualis» che si innalza sul fondamento della «lette-

ra» e della «narratio historiae» (cfr. UGO DA S. VITTORE, *Didascalion*, VI, 4; PL 176, 802-805) esigeva che si disegnasse con una certa cura il progetto di questo edificio. Era necessario elaborare una classificazione di tutto il sapere sacro e profano.

Nella citata opera di Ugo da S. Vittore, la distinzione del sapere viene compiuta in quattro parti: scienza teorica, *pratica* (= etica), meccanica e logica (cfr. Ibidem I, 13, PL 176, 759). Il discorso etico viene suddiviso in tre parti: solitaria (o etica strettamente intesa), economica (o domestica) e pubblica (o politica) (cfr. II, 20; PL 176, 759). Questa divisione e suddivisione è però fatta in modo tanto schematico da non consentire di pensare se prima dei tre capitoli fondamentali della «pratica» speciale Ugo ammetta la possibilità di un discorso generale. In questo caso allora la distinzione tra teologia morale fondamentale e teologia morale speciale sarebbe già un fatto compiuto. Di fatto, nell'esposizione che egli fa della vita cristiana, Ugo segue lo schema dei «cinque settenari» e non lo schema suddetto (*De quinque septenariis:* PL 175, 405-414 e SC 155, pp. 100-119) seguendo la scuola di Laon. Non ci sembra che nella elaborazione della distinzione in questione abbia dato un apporto consistente Abelardo, per altro pensatore decisivo nella metodologia teologica. Di grande importanza è ALANO DI LILLA della scuola di Chartres. Nelle *Regulae de sacra theologia,* egli afferma che ogni scienza, anche la teologia, ha i suoi principi primi o assiomi o «regulae» dalle quali è possibile dedurre tutte le conclusioni di quella scienza stessa (cfr. PL 210, 621). E poiché «theologiae sunt duae species: una rationalis quae coelestium scientiam sollicetur, alia moralis quae circa mores sive informationes hominum vertitur» (*De Virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti,* prol.; ed. O. LOTTIN in: MedS XII, 1950, 25) devono esistere le «regulae» della «theologia moralis». Queste vengono esposte nel succitato opuscolo dalla Regula LXVIII alla Regula XCIX. Questa esposizione costituisce pertanto il primo trattato di «teologia morale fondamentale» in quanto in essa vengono esposti i principi generali che devono governare tutto il discorso etico cristiano. L'ordine è il seguente: determinazione del concetto di bene mediante l'idea di fine (68-70) e concetto collegato di merito (71-72), determinazione del concetto di peccato (73-82), tema della libertà e della grazia (83-87), il concetto di virtù e vizi (88-90) ed infine le virtù teologali (91-99).

Quando Alano tenta una esposizione sistematica del discorso cristiano nella *Summa «Quoniam homines»* egli divide la materia in tre libri, Dio-creazione-salvezza e l'etica si pone nel secondo. Nel *De virtutibus et vitiis...,* che forse faceva parte della *Somma,* Alano espone la sua teologia morale «fondamentale» (l'esposizione è fatta secondo lo schema assai vicino ai vittorini dei settenari). Pertanto con questo teologo si ha la consapevolezza esplicita di una «theologia moralis» distinta da una «theologia rationalis». Il discorso della prima si scandisce in due tempi: innanzi tutto si individuano ed enunciano alcune «regulae» fondamentali e poi si passa alla esposizione particolare delle singole virtù e vizi.

L'opera di Alano, per la storia del nostro problema, offre un interesse superiore ai *Sententiarum libri quattuor* di PIER LOMBARDO anche se l'influsso che questo testo esercitò fino al concilio di Trento fu enorme e non secondo a nessuno. L'opera infatti del Lombardo non distingue così chiaramente come Alano il momento etico del discorso teologico ma inserisce la tematica morale sia nella parte riguardante il peccato originale (libro II) sia nella cristologia (libro III, 23-26: virtù e doni e dist. 37-40: precetto della carità e dieci comandamenti). La prima grande opera della scuola francescana è costituita dalla *Summa sic dicta fratris Alexandris.* L'interesse è costituito non tanto dalla collocazione in essa del discorso etico, collocazione che ripete quella di Pier Lombardo, ma dal prologo all'ultima parte del terzo libro, che distingue nettamente i due momenti del discorso teologico (fides et mores). Tuttavia, nella scuola francescana questa distinzione è qualcosa di estraneo, viene anzi respinta esplicitamente da S. BONAVENTURA e pertanto non ha alcuna influenza in essa (*Breviloquium,* prol. § 1; ed. Quaracchi V, 203).

L'apporto più importante alla acquisizione della distinzione di una teologia morale fondamentale da una teologia morale speciale viene dalla riflessione tomista, soprattutto nella *Summa theologica* nella quale il discorso etico viene suddiviso in due parti, una parte *generale* ed una parte *particolare.* Questa suddivisione è esplicitamente motivata secondo la dialettica del *generale-particulare* così che teologia morale fondamentale significa ormai con S. Tommaso discorso etico che ha per oggetto la vita cristiana come tale, mentre la teologia morale particolare riguarda le espressioni o manifestazioni particolari di essa. Inoltre, per la prima volta, anche il modo con cui viene disposta la

materia all'interno del discorso etico fondamentale risponde ad un ordine preciso, ad un progetto architettonico definito fin nei singoli particolari. Questo progetto si articola attorno a tre centri di riflessione: discorso sul *fine ultimo dell'uomo* (fondamento di tutto l'edificio), discorso sull'*agire umano* in *quanto umano* attraverso cui la persona è incamminata verso il suo fine ultimo, discorso sui *principi della prassi umana* che sono intrinseci (potenze ed abiti) ed estrinseci (legge che istruisce, grazia che aiuta). Così i capitoli fondamentali sono nell'ordine: il fine ultimo dell'uomo, gli atti umani, le virtù in generale ed i vizi, la legge, la grazia. Dal punto di vista formale questa distinzione tomista resterà definitivamente acquisita anche se l'architettura interna della teologia morale fondamentale subirà mutamenti anche profondi così che un modo univoco di organizzare la materia non esisterà mai. La distinzione tomista viene definitivamente guadagnata per la teologia morale sia perché la *Summa* diventa con P. Crockaert libro di testo in sostituzione del *Liber sententiarum* a Parigi (1509-1514) sia perché il genere teologico più frequente, le *Institutiones theologiae moralis* nascono anche dai grandi commentari all'opera tomista che si moltiplicano nel secolo XVI.

Proprio all'interno di questa teologia morale si operano alcuni significativi cambiamenti nella organizzazione interna della fondamentale.

La novità più grande ci sembra costituita dall'introduzione in questa parte della teologia del *trattato sulla coscienza,* assente dalla teologia morale fondamentale della *Summa,* e dall'ampiezza che esso assume.

4/

Nel rinnovamento della teologia morale iniziato in Germania nel secolo scorso (A. Staff, 1785-1844; J.M. Sailer, 1751-1832; J.B. Hirscher, 1788-1865) ed ancora più nel rinnovamento seguito al concilio Vaticano II si ha un ritorno alla concezione della teologia morale fondamentale come riflessione teologica globale sulle strutture fondamentali della vita cristiana.

Tuttavia comincia a farsi strada un concetto di teologia morale fondamentale del tutto nuovo nei confronti di quello tradizionale. Mentre questo si fondava sulla distinzione fra *generale* e *particolare,* ora col termine fondamentale si connota anche la riflessione critica intesa ad individuare le *condizioni* che rendono possibile una riflessione etico-teologica.

Pertanto, oggi, la teologia morale fondamentale si scandisce in due tempi; in un primo momento è riflessione sulle condizioni ultime che la rendono possibile come tale, in un secondo momento è esposizione delle strutture fondamentali della vita cristiana. Il primo lo chiameremo *teologia morale fondamentale,* il secondo *teologia morale generale.*

II/ SCHIZZO DI UNA TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE

La riflessione sulla possibilità della teologia morale è un momento particolare della riflessione sulla possibilità della teologia come tale in quanto, mentre da una parte il discorso etico (come «doctrina» distinta dalla «exhortatio») è una parte della teologia, dall'altra la riflessione etica possiede una sua originalità irriducibile. Lo schizzo storico precedente lo dimostra ampiamente. Pertanto lo studio seguente presuppone il discorso generale per passare direttamente alla teologia morale.

Il punto di partenza della nostra riflessione non può non essere che una «nozione comune» di etica intesa come intelligenza dell'agire umano in quanto umano (agire *libero*) ed in quanto soggetto ad una obbligazione (agire *dovuto*): nella sua genericità questa descrizione di etica non comporta contestazioni, almeno a questo punto della riflessione. Di fatto non è respinta da nessuno.

Sulla base di questo concetto comune allora una teologia morale, cioè una riflessione teologica sull'agire umano sopra qualificato, diventa possibile solo a due condizioni: alla condizione che la Rivelazione di Dio in Cristo (oggetto materiale della teologia) abbia una rilevanza *pratica* e alla condizione che questa rilevanza possa essere espressa in un discorso razionale. Queste due necessarie condizioni sono sufficienti in quanto esse sono atte a dare origine, nel campo etico, ad una riflessione *umana* che nasce dalla *fede* nella Rivelazione di Dio in Cristo; sono atte a dare origine appunto ad una teologia morale o etica teologica. La teologia morale fondamentale pertanto si sviluppa in due momenti in corrispondenza alle due *conditio sine qua non* sopra individuate.

1/

La prima fondamentale condizione è costituita dal fatto che la Rivelazione di Dio in Cristo ha rilevanza pratica, è anche *essenzialmente* ap-

pello rivolto alla libertà dell'uomo in quanto soggetto di azione, è anche essenzialmente *comandamento di Dio*. Non ci risulta che questa proposizione, nel corso della tradizione cristiana, sia mai stata negata da alcuno, anzi si ha spesso, dal pelagianesimo in poi, la permanente tentazione a ridurre tutto l'Evento cristiano a questa sua essenziale dimensione. I problemi cominciano quando si cerca di comprendere la natura di questo appello che l'Evento rivolge alla libertà dell'uomo in quanto produttore di prassi. Il problema pertanto si costruisce in questi termini: *di che natura deve essere il comandamento di Dio rivelato in Cristo perché possa fondare una teologia morale?*

Riflettendo, a partire da questa domanda, alla storia del pensiero cristiano possiamo individuare due interpretazioni del comandamento di Dio impossibilitate a fondare una teologia morale: l'interpretazione *luterana* e l'interpretazione *illuminista*. *L'ermeneutica luterana* procede nella direzione di una comprensione del comandamento di Dio in quanto appello rivolto alla libertà umana come parola che *accusa* più che come parola *che dirige:* è il tema, centrale nel discorso luterano, dell'*usus elencticus legis* (cfr. WA 36, 8-79 ed anche 2, 466; 10^2, 338; 39^1, 363; 412, 477; 40^1, 506). In forza di questa lettura, il Vangelo assume sempre una forma di legge ma solo o principalmente nel senso che rende l'uomo consapevole del suo stato di peccato. Su questa base l'agire del cristiano almeno nella zona del suo rapporto col mondo e con gli uomini è un agire irrimediabilmente posto sotto il segno del peccato così che la identificazione anche parziale della «justitia civilis» colla «justitia Dei» è solo sperata. In che senso sulla base di questa comprensione del comandamento di Dio diventa impossibile un'etica teologica? Nel senso che diventa impossibile elaborare un progetto di vita che sappia sfuggire a questo dilemma: o esso è in continuità col comandamento di Dio ed allora non è mai concretizzabile oppure è concretizzabile ed allora esso è un «compromesso» fra comandamento e mondo del peccato. Nel primo caso non ha nulla di positivo da dire all'uomo, nel secondo non è più etica-*teologica*. Non sembra sfuggire a questa *impasse* l'etica teologica conseguente alla teologia della speranza nella misura in cui l'impianto del Risorto dentro la storia è solo evento sperato, come dimostrano le difficoltà cui va incontro questo discorso teologico quando cerca di elaborare dei modelli di mediazione.

L'impossibilità luterana di costruire una teologia morale ci porta ad una conclusione fondamentale. Il comandamento di Dio diventa capace di produrre una teologia morale *solo se* esso presuppone un indicativo di grazia che abiliti l'uomo ad un agire nuovo.

L'ermeneutica illuministica procede nella direzione di una comprensione del comandamento di Dio come pura e semplice cifra della eticità umana così che la diversità fra le due è solo nella forma (religiosa l'una e razionale l'altra) che esse assumono e non nel contenuto. Questa comprensione del comandamento di Dio rende impossibile l'elaborazione di un'etica teologica in quanto essa rende privo di contenuto proprio qualsiasi discorso non deducibile dalla regione così che viene negata la possibilità di una *teologia* morale autonoma nei confronti di una *filosofia* morale. L'impossibilità illuministica di costruire una teologia morale nel senso suddetto ci conduce ad una conclusione fondamentale. Il comandamento di Dio diventa capace di produrre una teologia morale *solo se* esso si dà come realtà impossibile ad essere totalmente mediato dalla ragione pratica dell'uomo sia che la sua paradossalità venga dedotta dai suoi contenuti (chiede qualcosa che la ragione non può esigere) sia che venga dedotta da altri cespiti: questione ora non decisiva.

A questo punto pertanto possiamo dire di avere individuato la condizione per cui il comandamento di Dio può produrre una teologia morale: solo se esso si dà *dopo* e di *conseguenza* ad una trasformazione dell'uomo che lo rende capace di un nuovo agire mai totalmente mediabile dalla ragione pratica dell'uomo può originare una comprensione nuova dell'agire umano, appunto una nuova etica, l'etica teologica. Pertanto si tratta di sapere se una comprensione del genere del comandamento è fondata sulla Rivelazione, se la Rivelazione lo comprenda in questo modo.

L'esigenza o imperativo appare costantemente motivato in S. Paolo e fondato dal fatto della nuova creazione iniziata con e in Cristo ed a cui l'uomo prende parte mediante la fede-sacramenti (I Cor 5, 7-8; Rm 6). Il credente subisce una trasformazione radicale della sua esistenza: è morto al peccato e libero da esso. «Paolo combatte la rinuncia religiosa alla moralità non con un'esortazione morale ma con un richiamo prettamente religioso: non con un *tu devi* ma con un *tu sei*. Per il credente la soluzione del problema morale è già data: essa non può venire da un processo o da uno sviluppo della sua condizione di cristiano, ma si trova

essenzialmente al principio stesso di questa condizione» (P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, Brescia 1970, p. 113). Si ha pertanto questo schema ricorrente di discorso: poiché mediante la fede-sacramenti *sei già* in Cristo una nuova creatura, *agisci* di conseguenza come tale.

Data questa fondazione, l'agire cristiano (nuovo perché scaturisce dalla nuova creazione in Cristo) non è mai pienamente mediabile dalla ragione. E ciò risulta da un duplice punto di vista. Innanzi tutto S. Paolo esige un rinnovamento delle facoltà morali dell'uomo purché queste siano capaci di cogliere e percepire le esigenze pratiche emergenti dal nuovo essere. Per conoscere e compiere la volontà di Dio rivelata nel Cristo morto e risuscitato, l'uomo ha bisogno di essere rinnovato come soggetto pensante e agente nella sua *nûs* nella sua *synéidesis* e *kardía* (Rm 1, 21. 28; 2, 5; 12, 5; Ef 4, 17-24; Tt 1, 15-16). La novità appare evidente se teniamo presente che, nel discorso paolino, il rinnovamento delle facoltà morali dell'uomo avviene in e mediante lo Spirito Santo che precisamente rende l'uomo capace di capire le esigenze che sgorgano dal suo nuovo essere. In secondo luogo e soprattutto il comandamento di Dio è rivelato *in Cristo* cioè in una persona storica concreta (tema della *sequela Christi*) così che l'elaborazione di un progetto etico non avviene più fondamentalmente partendo da un fondamento metafisico razionalmente compreso, ma dall'incontro con una persona nella fede: è questa fondazione *storica* dell'etica cristiana che spezza il cerchio del «sistema» razionale. In sostanza nessuna etica aveva mai cominciato né comincia con l'identificazione dell'imperativo morale con una persona: è il «paradosso» essenziale per la ragione pratica dell'uomo.

Pertanto dal discorso paolino emerge che l'Evento assume la forma di comandamento nel senso che mediante la fede-sacramenti l'uomo viene da Esso radicalmente rinnovato così che è richiesto di una nuova vita comprensibile solo nello Spirito. E la nuova vita è «seguire il Cristo».

Su questa base è possibile ancora costruire un'etica come «scienza dell'agire cristiano» oppure questa possibilità è tolta al cristiano come tale? Deve solo porsi come singolo nella comunità ecclesiale in ascolto senza più pretendere ad un discorso etico che possegga una sua universalità? Sono del tutto tagliati i ponti di passaggio fra unicità di Cristo e ragione etica universalizzante? È il problema della seconda condizione fondamentale di una teologia morale.

2/

La possibilità di una teologia morale che proceda oltre ad una pura e semplice «attestazione» del comandamento di Dio in Cristo è stata negata ultimamente da K. Barth. La teologia morale è «l'attestazione (*Bezeugung*) di questa etica divina, l'attestazione del Bene che è il contenuto del comandamento rivelato in Gesù Cristo ed eseguito da Lui» (K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. II, 2, Zürich 1942, p. 575). La fondazione più esplicita di quella impossibilità è data là dove Barth critica la teologia morale cattolica proprio nella prospettiva che qui ci interessa.

Una continuazione dell'etica teologica oltre quel confine è possibile solo sulla base del presupposto di una *continuità* fra comandamento di Dio e ragione pratica dell'uomo: continuità che il teologo di Basilea nega sdegnosamente e radicalmente sulla base di una duplice motivazione. Innanzi tutto l'affermazione della continuità impedisce di prendere sul serio il peccato e quindi la grazia ed in secondo luogo finisce col far ammettere una fonte di costituzione e conoscenza della moralità diversa dalla Rivelazione ed autonoma ponendo così l'uomo fuori da una radicale obbedienza a Dio (cfr. *Ibidem*, pp. 587-592).

La possibilità di una etica teologica che proceda oltre alla attestazione è anche negata da un'altra posizione teologica. Sulla base del presupposto di una separazione fra la nuova e vecchia creazione e del presupposto che fino al compimento della speranza restano ancora spazi o luoghi della vecchia creazione entro cui il cristiano deve pur vivere come uomo, si conclude alla necessità di un ordinamento di questi luoghi «mondani» (politica, economia, ecc.). La elaborazione di questi ordinamenti, resa necessaria dall'essere il cristiano posto nell'*interim*, nel tempo fra Evento e salvezza definitiva, non è più pura attestazione del comandamento ma deve fare i conti con il mondo del peccato (etica interinale i cui principi vengono chiamati *middle axioms*).

Da questa duplice contestazione deriva che una teologia morale è possibile (come teologia e come scienza) solo se e nella misura in cui esiste una continuità fra Rivelazione del comandamento di Dio e ragione pratica dell'uomo che rende il primo in un qualche modo media-

bile da questa in un discorso universale. È in sostanza un modo con cui si presenta il ricorrente problema dei rapporti fra fede e ragione. La continuità ci sembra doversi affermare sulla base del *principio della creazione in Cristo* esplicitamente insegnato nel Nuovo Testamento (Gv 1, 3. 10; Col 1, 16 s.; Eb 1,2). La rilevanza di questa affermazione per il nostro problema ci sembra duplice. In primo luogo, *di fatto* per una decisione assolutamente gratuita di Dio la creazione come tale è finalizzata al Cristo così da trovare in Lui il suo «completamento» definitivo: l'idea di due fini *ultimi* della creazione è assente sia dall'Antico (rapporto creazione-alleanza) che dal Nuovo Testamento. In secondo luogo una struttura fondamentale dell'uomo creato-immagine di Dio è la sua eticità.

Da questo duplice significato del principio della creazione in Cristo deriva che la eticità umana è intrinsecamente finalizzata alla Rivelazione del comandamento di Dio in Cristo, così che si dà un'unità profonda fra queste due grandezze. Che cosa significa «eticità umana» e «finalizzata alla...»? La storia del pensiero cattolico ha dato ci sembra due risposte fondamentali alla prima domanda. Con eticità umana si intende la radicale problematicità della esistenza umana dovuta al suo esperirsi come essere incompiuto alla ricerca di un bene ultimo *e* come essere incapace di dare una risposta benché minima a questa sua ricerca. In questa prospettiva l'eticità umana è finalizzata alla rivelazione del comandamento di Dio in Cristo nel rapporto di domanda-risposta, problema-soluzione secondo lo schema agostiniano del «credo ut intelligam». Ma con eticità umana si può intendere anche *oltre* alla esperienza della essenziale problematicità dell'esistenza umana, la elaborazione *razionale* di un progetto di esistenza che costituisce un primo tentativo di risposta. In questa prospettiva la eticità umana è finalizzata alla Rivelazione del comandamento di Dio in Cristo in un triplice senso: questa corregge, completa e compie la progettazione razionale. *Corregge* in quanto, in conseguenza del peccato, l'elaborazione della ragione non può non andare soggetta ad errori anche gravi; *completa* in quanto, sia per lo stesso motivo sia per il fine soprannaturale cui l'uomo è chiamato in Cristo, l'elaborazione della ragione non può coprire tutte le possibilità esistenziali dell'uomo; *compie* in quanto, stante la creazione in Cristo, la vocazione dell'uomo trova in Lui il suo definitivo compimento. È lo schema tomista cui anche noi aderiamo. Comunque ambedue le risposte si muovono dentro al principio della creazione in Cristo.

Ma dallo stesso duplice significato di questo principio deriva anche una seconda conseguenza assai importante. L'eticità umana costituisce l'inevitabile orizzonte ermeneutico attraverso cui il credente comprende la Rivelazione del comandamento di Dio in Cristo. Essa cioè offre e costituisce il linguaggio attraverso cui il comandamento si dice, si traduce e si trans-significa nel mondo umano dei significati etici. Pertanto il principio della creazione in Cristo fonda la possibilità di una teologia morale nel senso che esso fonda una continuità fra ragione pratica dell'uomo e Rivelazione del comandamento di Dio in Cristo così che è possibile elaborare una comprensione *razionale* dello stesso, un «intellectus fidei», appunto una teologia morale. Sulla base di questa possibilità la teologia morale si costruisce come la comprensione-traduzione-tran-significazione del comandamento in categorie etiche razionali. Questa comprensione-traduzione-tran-significazione non esaurisce mai la Rivelazione del comandamento di Dio che non è mai perfettamente mediabile dalla ragione pratica dell'uomo in quanto Esso costituisce il compimento perfettamente gratuito e *non dovuto* dell'uomo. Infine dallo stesso duplice significato del principio della creazione in Cristo deriva una terza conseguenza. Non ogni comprensione razionale (filosofica) dell'eticità umana costituisce luogo adatto in cui e mediante cui la Rivelazione del comandamento di Dio si dice mediante linguaggio umano, ma solo quella comprensione razionale che comprenda l'eticità umana in chiave di primato del Valore (dell'Essere) sulla coscienza. Sono infatti possibili *due e solo due* interpretazioni dell'eticità umana: si comprende la libertà umana o come *facoltà di costituire* i valori etici o come *facoltà di riconoscere* i valori. Il tentativo kantiano di operare una sintesi fra i due è fallito, come han dimostrato da prospettive e con esiti diversi, sia Hegel che Kierkegaard. Ora poiché ciò che fonda una continuità fra comandamento di Dio e ragione pratica dell'uomo è, come si diceva, il principio della creazione, solo la seconda interpretazione dell'eticità umana rende possibile un tradursi di quello in comprensione umana. Ritroviamo però a questo punto le due prospettive sopra richiamate: la scelta *esclusiva* di una delle suddette due interpretazioni dell'eticità umana avviene *dentro* alla fede (*credo ut intelligam*) oppure è un presupposto o un preambolo della fede stessa (*intelligo ut credam*)? Riteniamo più vera

la seconda posizione da parte nostra, tuttavia ciò che è decisivo per la fondazione di una teologia morale è la convinzione che solo la seconda interpretazione della eticità umana rende possibile una etica teologica e che pertanto un qualsiasi ricorso, più o meno ampio ed esplicito, all'altra interpretazione non può che dare origine ad un pensare teologico ibrido ed alla fine errato. Concludendo allora diciamo che un'etica teologica è possibile in quanto l'Evento Cristo, accolto nella fede-sacramenti, dà origine ad una nuova creatura che esige di manifestarsi e tradursi nella prassi ed in quanto questa esigenza può essere compresa e tradotta in termini di «sapere ragionevole» per la continuità fra eticità umana e comandamento di Dio posta in essere dalla creazione in Cristo.

III/ SCHIZZO DI UNA TEOLOGIA MORALE GENERALE

Una volta fondata la possibilità di una etica teologica non ridotta a pura «attestazione» del comandamento di Dio ma che si vuole comprensione umana e razionale dello stesso, possiamo elaborare uno schizzo. È uno schizzo di teologia morale «generale» (=tradizionalmente «fondamentale») che non intende cioè entrare nel merito di problemi morali particolari o settoriali ma solo riferirsi alle strutture fondamentali e perciò universali dell'esistenza cristiana come tale.

Sulla base della teologia morale fondamentale sopra schizzata, la teologia morale generale si articola attorno a tre problemi e perciò si scandisce in tre momenti.

Esiste un problema di *fondazione*: esso consiste nella individuazione del fondamento ultimo e quindi della giustificazione radicale dell'imperativo etico per il cristiano. Esiste un problema di *mediazione:* esso consiste nella configurazione del modo con cui il «fondamento» si impianta dentro alla vicenda quotidiana del credente. Esiste infine un problema di *realizzazione:* esso consiste nella descrizione della risposta del credente alla esigenza etica fondamentale.

1/

L'evangelo di Marco (1, 15) riassume con una formula sintetica tutta la predicazione del Cristo con queste parole: «il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al Vangelo» (cfr. Mt 4, 12-17; Lc 4, 14 ss.).

La formula marciana ci offre lo schema essenziale della fondazione e giustificazione dell'esigenza etica. Essa viene *dedotta* da un evento storico, il compimento del tempo e l'avvicinarsi del regno di Dio, e pertanto *consiste* essenzialmente nella *decisione* di accogliere questo evento.

Il fatto fondamentale è costituito da un intervento salvifico di Dio che pone l'uomo nella necessità di prendere posizione così che la libertà di questi è chiamata a confrontarsi con un fatto che, per *sua natura stessa,* esige una decisione. Nella predicazione apostolica questo evento decisivo viene compiutamente identificato con la morte e risurrezione del Cristo così che il Suo mistero pasquale costituisce quella realtà che costringe la libertà dell'uomo, cui è stata notificata mediante l'evangelizzazione, a prendere posizione. Perché sorge questa necessità? Teologicamente essa deve essere compresa alla luce simultanea di una comprensione dell'Evento pasquale e della vicenda storica dell'uomo.

La presentazione neotestamentaria dell'Evento pasquale del Cristo include tre elementi o momenti essenziali. Innanzi tutto essa implica l'identità fra il Risorto e il Crocefisso in forza della quale è lo stesso e identico Gesù di Nazareth che è stato risuscitato dalla potenza di Dio e pertanto «costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di Santificazione mediante la risurrezione dai morti» (Rm 1, 4; cfr. anche 9, 5). In forza di questa identità, la comunità cristiana apostolica è convinta che un uomo è entrato in maniera piena nel possesso della vita di Dio. Se si nega questa identità, tutto il Nuovo Testamento come Nuova Alleanza diventa pienamente incomprensibile come tale in quanto saremmo ancora *unicamente* nel segno della promessa e la salvezza dovrebbe essere *solamente* sperata. In secondo luogo, l'evento della risurrezione è nello stesso tempo inscindibilmente storico e metastorico. È storico in quanto *obbiettivamente* accaduto così che la fede apostolica è comandata da qualcosa di assolutamente eteronomo, è «risposta» (*Antwort*) ad una «parola» (*Wort*) non umana ed in quanto esso ha mutato radicalmente la realtà di un frammento della vicenda storica umana. È metastorico in quanto azione *di Dio* che non può essere verificata in se stessa coi criteri umani di verificabilità ma solo percepita nei «segni» che essa ha lasciato dentro alla storia. È pertanto l'evento pasquale è qualificato come il «compimento» della storia e della creazione, il momento cioè in cui queste rag-

giungendo la loro pienezza si finiscono e nel loro finirsi si superano. In terzo luogo l'Evento pasquale è compreso come realizzazione ultima dopo la quale tutto non sarà che conseguenza del già fatto, della promessa salvifica di Dio sia nei confronti dei destinatari della prima alleanza che di tutti gli uomini. E pertanto l'Evento Pasquale non riguardò solo il Cristo ma ogni singola persona umana anzi la creazione stessa. A questo punto allora è inevitabile che, nella predicazione apostolica, la pasqua del Signore assuma anche essenzialmente la forma di «comandamento» di Dio in quanto l'uomo è posto nella necessità di decidersi a vivere dentro al mondo inaugurato dalla Pasqua del Signore oppure dentro al mondo che sta *prima* di essa e cioè o sotto la legge (per gli ebrei) o sotto gli elementi del mondo (per i pagani). Da questa decisione dipende la salvezza. Ma come può essere compresa *teologicamente* la necessaria assunzione della forma di comandamento da parte dell'Evento pasquale? Come risposta di Dio alla domanda radicale che l'uomo fa a se stesso.

Al di sotto delle diversità di superficie, la riflessione teologica ha elaborato una riflessione unitaria sulla essenziale problematicità dell'uomo. La radice di questa essenziale problematicità sta nell'essere l'uomo una «auto-coscienza-finita» o uno «spirito-incarnato». In forza e a motivo di questa costituzione, egli è un essere essenzialmente paradossale in quanto come spirito è teso verso la Totalità e come incarnato può realizzarsi solo frammentariamente. Questa tensione fra Totalità e frammento è ristruttura ricorrente in ogni fondamentale esperienza umana. Nel suo *conoscere* essa ricorre come tensione fra verità come discoprimento totale del mistero dell'essere e la conoscenza attraverso il giudizio che è sempre divisione e composizione. È la dialettica richiamata da Heidegger fra la definizione di verità come «a-letheia» e come «adequatio». Nel suo *volere* essa ricorre come tensione fra Bene come pienezza di essere e scelta di beni particolari e limitati. È la dialettica richiamata continuamente da tutti i grandi maestri di spirito fra l'infinita sete che è l'uomo e la pochezza di acqua offerta dalle sorgenti incontrate lungo il cammino della sua vita. Nel suo *comunicare* essa ricorre come tensione fra desiderio di una comunione universale e la prigionia dentro al tempo ed allo spazio che la impediscono. È la dialettica di una comunione che nella misura in cui si allarga si impoverisce quanto a profondità.

Questa paradossalità del composto umano è sempre stata presente all'uomo. Essa costituisce la sorgente della domanda che l'uomo pone a se stesso su se stesso: «et factus sum mihimetipsi magna quaestio et terra magni laboris». La domanda è ricerca di una *spiegazione* di questa situazione paradossale in vista della elaborazione di un *progetto di vita.*

La spiegazione non può che essere duplice. Infatti la paradossalità della vicenda umana può spiegarsi o come partecipazione in forza del gesto creativo all'Essere stesso di Dio, oppure come «ultimo» e fondo del reale stesso che è essenzialmente dialettico colla *diremption* esistenzialista per cui l'uomo è condannato ad essere insonne creatore di frammenti di significato senza che il Tutto abbia Senso e marxista per cui l'uomo è progressivo produttore di un evento puramente storico che placherà la sua paradossalità in una umanità pienamente raggiunta. A ben guardare si tratta di due spiegazioni che si oppongono radicalmente senza possibilità alcuna di ibridi compromessi. In sostanza il problema antropologico, come ogni problema filosofico, si risolve nell'orizzonte metafisico cioè in funzione della «determinazione dell'essere».

E l'alternativa essenziale del significato dell'essere rispetto alla coscienza umana non può essere che questa: o l'essere procede dalla coscienza oppure la coscienza procede dall'essere. All'interno della prima determinazione, nessun evento può assumere carattere di assoluto e di comandamento e pertanto la comprensione teologica non può che assumere la seconda come suo orizzonte ermeneutico del Dato Rivelato.

In questa prospettiva la paradossalità dell'esistenza umana appare come la tensione di un essere che vive nel tempo verso l'Eterno, nel relativo verso l'Assoluto, nel frammento verso il Tutto, nella partecipazione verso l'Essere impartecipato così che fino a quando non entra in comunione col suo termine è radicalmente inquieto. Ma questa situazione coinvolge in maniera radicale anche e necessariamente la sua libertà.

Infatti la situazione deve essere vissuta da un essere che è libero e pertanto la suprema decisione della libertà è quella di radicare ed ingabbiare l'esistenza dentro al tempo, al relativo, al frammentario oppure di porre nell'Eterno o nell'Assoluto il suo fine ultimo: questa duplice radicale possibilità deve essere decisa dalla libertà del singolo.

A questo punto ed in conseguenza della diversa decisione presa dalla libertà tutta la progettazione e la realizzazione dell'esistenza cambia di segno radicalmente. Se la libertà opta per la realizzazione della prima possibilità suddetta assolutizzando il relativo, la costruzione del sociale da parte dell'uomo finisce col diventare o il fragile miracolo di provvisorie convergenze di interessi o una comunità tenuta insieme solo dal più forte perché ed in quanto il conoscere non è più *conoscenza* del Vero ma un «*tener* per vero» e il volere non più cammino verso il Bene, ma corsa verso i beni che si debbono ringhiosamente possedere. Se la libertà opta per la realizzazione della seconda possibilità suddetta, invece l'esistenza umana si costruisce nel segno della obbedienza a Dio e quindi nel permanente tentativo di realizzare un progetto che è quello di Dio stesso. Ora Dio ha deciso di incarnarsi, di entrare nella storia elevando così la libertà dell'uomo alla seconda potenza nel senso che essa è chiamata a decidersi nei confronti di Dio fatto uomo, di riconoscere l'Eterno nel tempo: è chiamata alla decisione *della fede.* Nel momento in cui la libertà dell'uomo decide di credere, essa riconosce nel Cristo colui che salva l'uomo mediante la sua risurrezione in quanto con essa (identità del Crocefisso col Risorto) l'umanità è pienamente liberata dal rischio di finire dentro al relativo ed alla morte. Pertanto in forza della fede Cristo diventa l'unico modo possibile di realizzare la propria esistenza umana, l'unico progetto esistenziale, l'unico imperativo fondamentale; la fede nel Cristo esige per sua natura che il credente segua il *Cristo.* Colla fede si opera il salto qualitativo essenziale da una possibilità di esistenza ad un'altra che deve poi essere quotidianamente realizzata come «sequela Christi».

Ma la fede-sacramenti opera il salto qualitativo suddetto ed il Cristo diventa il progetto esistenziale fondamentale in quanto Egli dona al credente il suo stesso Spirito, colui cioè che ha guidato il Cristo medesimo dalla sua esistenza «secondo la carne» alla esistenza salvata dalla morte. Questa identità di Spirito fa sì che il progetto fondamentale che è il Cristo sia interiorizzato, vero e proprio principio ultimo di tutto l'agire del credente. Nello Spirito ed in forza dello Spirito, il credente costruisce una esistenza come quella del Cristo.

In sintesi: il fondamento ultimo dell'agire cristiano è Cristo stesso liberamente riconosciuto nella fede come unico imperativo categorico universale-comcreto dell'esistenza umana in quanto Egli dona al credente quello stesso Spirito che lo ha condotto a costruire una esistenza in obbedienza al Padre.

2/

Il secondo problema fondamentale di un'etica teologica generale è costituito dal problema della *mediazione.*

Si tratta cioè di vedere come sulla base del fondamento ultimo per il credente si realizza il passaggio da esso alla sua storia quotidiana. In altre parole, occorre individuare le strutture fondamentali di mediazione colla sua prassi. Per formulare in maniera sintetica la risposta a questo problema, direi che l'Evento salvifico fondamentale in quanto comandamento (secondo la descrizione del paragrafo precedente) si rivela al Credente attraverso una «costellazione» di tre grandezze *oggettive,* S. Scrittura-Tradizione-Magistero, che vengono soggettivamente assimilate dalla coscienza morale.

Cerchiamo di descrivere ora tutto il percorso della mediazione.

Innanzi tutto la rivelazione del comandamento di Dio in Cristo trova nella comprensione apostolica il suo primo e fondamentale anello della mediazione, comprensione apostolica messa in scritto nel NT. La S. Scrittura pertanto in quanto comprensione umana ma divinamente ispirata costituisce la norma di ogni successivo momento della mediazione e la sorgente continua di essa.

Ma l'Evento salvifico fondamentale non è solamente fatto accaduto nel passato, ma è sempre presente nella celebrazione che di Esso fa la chiesa. E così la comunità cristiana che vive l'esperienza dell'Evento è continuamente mossa a ri-comprenderlo. D'altra parte non esiste altra comprensione che quella divinamente ispirata della S. Scrittura. Pertanto la comunità credente è continuamente rimandata alla lettura della Scrittura per avere una comprensione sempre nuova dell'identico Evento. Questa permanente e progressiva comprensione-attualizzazione della Parola di Dio scritta è la Tradizione. Essa non è solo un fatto di conoscenza intellettuale ma è il successivo radicarsi della Parola di Dio dentro alla parola e vita dell'uomo, è il progressivo donarsi (*tradi*) della Parola di Dio al credente, il suo progressivo deporsi (*de-positum*) dentro alla storia umana che continua il Dono fondamentale (*tradidit semetipsum*) di Dio all'uomo.

Questo continuo tradursi della Parola di Dio dentro alla parola umana è liberato dal rischio

di errori dalla presenza dentro alla Tradizione del Magistero ecclesiastico il cui compito proprio e specifico è di interpretare *autenticamente* la Parola di Dio scritta e tramandata.
Attraverso questi tre momenti strettamente connessi fra loro ed inscindibilmente uniti avviene la mediazione *oggettiva* del comandamento di Dio che è Cristo, fondamento ultimo di tutto l'agire cristiano.
Ma il percorso della mediazione non è finito in quanto il credente è chiamato a realizzare nella sua vita la «sequela Christi» conseguenza necessaria della fede nel Cristo. È necessario perciò che ultimamente esista un *soggettivo* agganciarsi del *singolo* alla mediazione che accade oggettivamente. Questo ultimo aggancio soggettivo è costituito dalla coscienza morale del credente.
Essa consiste essenzialmente nella facoltà di percepire le esigenze avanzate dal comandamento di Dio che è Cristo nei confronti di *me* in *questa situazione:* il *mandatum Dei* attraverso la mediazione ultima della coscienza diventa veramente «mandatum Dei *concretissimum*».
Quale è la natura di questa percezione? essenzialmente essa consiste in un *giudizio* che ha per soggetto le varie possibilità di azione confrontate con il comandamento di Dio mediato oggettivamente da S. Scrittura-Tradizione-Magistero. Questo giudizio è reso possibile ultimamente dalla presenza dello Spirito che è lo Spirito del Cristo e che fa «comprendere» l'Evento e si realizza attraverso un esame attento della *natura* dell'azione, delle *circostanze* in cui si attua e delle *conseguenze* prudentemente prevedibili. Pertanto non si dà contrapposizione fra il momento *oggettivo* ed il momento *soggettivo* della mediazione in quanto lo Spirito guida la coscienza morale del singolo alla comprensione delle esigenze dell'Evento mediato da S. Scrittura-Tradizione-Magistero.
In sintesi: la mediazione avviene attraverso la permanente attualizzazione della Parola di Dio scritta in parola umana sotto la guida del Magistero, accolta e recepita dal cuore del credente che, guidato dallo Spirito, penetra sempre più profondamente nel mistero del Cristo cogliendone le esigenze pratiche.

3/

L'ultimo momento di un'etica teologica generale è costituito dalla riflessione sulla *realizzazione* o sulla natura della prassi del credente. Poiché questa realizzazione può avvenire in due modi fondamentali corrispondenti alla prassi obbediente al Cristo comandamento di Dio o alla prassi disubbediente (=peccato), la riflessione deve scandirsi in due tempi.

a)

Il primo problema è costituito dalla comprensione della prassi cristiana come tale. È un problema oggi particolarmente grave; in che cosa consiste l'agire cristiano?
Le prime due determinazioni fondamentali, discendono logicamente e necessariamente dal discorso dei paragrafi precedenti. La «prassi cristiana» è la prassi prodotta in obbedienza al Cristo Comandamento di Dio mediato attraverso la S. Scrittura-Tradizione-Magistero in quanto è percepito dalla coscienza morale del singolo credente.
Innanzi tutto è una *prassi «nel Cristo»* non nel senso di una generica associazione degli uomini a Cristo, ma di una reale comunione di vita con lui posta in essere dallo Spirito donato al credente. Tuttavia questa conduzione che lo Spirito esercita nei confronti del battezzato viene mediata, cioè viene compresa nelle sue esigenze *mediante* la «costellazione» della triplice grandezza sopra descritta così che la prassi cristiana è essenzialmente una *prassi «nella chiesa»:* il luogo in cui essa può realizzarsi è la chiesa. Ciò non significa una spersonalizzazione del soggetto credente in quanto egli deve prendere le proprie decisioni sulla base della sua *personale* assimilazione (=coscienza) del comandamento compreso attraverso la mediazione ecclesiale. Secondo questa ultima determinazione la prassi cristiana si configura allora come prassi «libera e responsabile»: libera perché nasce dal soggetto e responsabile perché nasce come atto di obbedienza propria al comandamento in una situazione data. La connessione inscindibile della mediazione oggettiva e soggettiva fonda la connessione inscindibile della duplice determinazione di prassi cristiana come prassi *nella chiesa* e prassi *libera e responsabile.* In sintesi pertanto si potrebbe dire: la prassi cristiana è la prassi attraverso cui il comandamento di Dio rivelato in Cristo si realizza nella storia attraverso la coerenza di una scelta che si conforma al giudizio di una coscienza che assimila la mediazione ecclesiale del comandamento stesso di Dio.
A questo punto sorge oggi il problema più dibattuto; la storia prodotta da questa prassi come si colloca dentro alla storia umana? Il problema può avere due significati. Se per «storia umana» si intende la storia in quanto prodotta dal peccato, allora è il problema del rapporto

fra avvento della salvezza dentro al mondo e la potenza del peccato che domina il mondo postosi fuori dalla influenza del Cristo. Se «per storia umana» si intende la storia in quanto realizzazione dell'uomo come tale, allora è il problema del rapporto fra l'avvento della salvezza e l'ordine della creazione. Ma il problema così impostato può essere rifiutato già a livello di costruzione della domanda in quanto una distinzione fra ordine della creazione fuori del Cristo è *storicamente* inesistente e falsa. L'obiezione merita attenzione perché ci costringe a calibrare meglio il discorso.

Non esiste una identità pura e semplice fra ordine della creazione e ordine della salvezza in forza della certezza di fede della esistenza del soprannaturale, ma nello stesso tempo non esiste una separazione in quanto la creazione è finalizzata al Cristo, è cioè chiamata a realizzarsi pienamente nel Cristo in quanto il termine «fine» connota la pienezza di essere di una realtà e perciò la meta a cui tende. Di conseguenza il problema si riformula in questi termini: in che cosa consiste la prassi cristiana in quanto essa tende a realizzare pienamente la creazione?

Ci sembra che la risposta a questa domanda ci porti ad individuare due nuove determinazioni della prassi cristiana. Innanzi tutto essa è la prassi che libera e guarisce la storia dalla sua radicale impossibilità di costruirsi come storia di umanizzazione in quanto dominata dal peccato. In secondo luogo essa è la prassi che *realizza* in maniera piena il progetto inscritto nell'uomo di essere pienamente se stesso nella comunione con Dio e coll'uomo. Che cosa significa la prima determinazione? significa la progressiva costruzione di una storia che libera l'uomo dal rischio di cadere nell'individualismo nel suo sforzo di personalizzarsi, nel collettivismo nel suo sforzo di socializzarsi, nella volontà di potenza nel suo sforzo di liberarsi e così via. Che cosa significa la seconda determinazione? significa che tutto questo si dà dentro ad una realizzazione di se stesso nella comunione con Dio e l'uomo, che è quella stessa anticipata da Cristo e partecipata al credente mediante il dono dello Spirito.

Per spiegare meglio il nostro pensiero facciamo un esempio. Poiché il *sacramento* del matrimonio non è una realtà sopra, accanto o aggiunta al matrimonio naturale ma per l'appunto è questo stesso matrimonio, il matrimonio in quanto realtà appartenente all'ordine della creazione è la stessa realtà che, per coloro che vivono nella fede, è sacramento. Pertanto la prassi cristiana matrimoniale è la stessa prassi matrimoniale in quanto si realizza *liberata* dalla alienazione del peccato, in cui storicamente è caduto, *dentro* alla comunione dell'alleanza posta in essere da Dio in Cristo ed appropriata mediante il dono dello Spirito.

A quali condizioni è possibile la realizzazione della prassi cristiana? La condizione fondamentale e fondante è quella già indicata; è la comunione col Cristo nello Spirito che si realizza attraverso la mediazione della chiesa. Fuori di questo terreno una prassi *cristiana* è del tutto impossibile. Inoltre si esige e presuppone la elaborazione di un *progetto* sulla base del quale e secondo il quale il cristiano realizza la sua prassi di liberazione-elevazione dell'uomo e quindi produce una storia di salvezza. Questa esigenza è fondata da un triplice ordine di considerazioni. Infatti, come si diceva, la salvezza è salvezza in Cristo *della creazione.* Inoltre la creazione, in quanto tale, è progettata da Dio stesso e non è semplicemente un fascio di tutte le possibilità e del contrario di tutte. Infine l'uomo, in quanto immagine di Dio, partecipa *formalmente* di questa progettazione divina ed il cristiano in maniera *piena* in quanto nella fede ha riconosciuto il Cristo fine della creazione. Il progetto umano è il permanente tentativo di percepire il progetto di Dio che poi la prassi cristiana realizza progressivamente. Come avviene la elaborazione di questo progetto? Dati i suoi presupposti non può che avvenire in questo modo, ci sembra. Il punto di partenza non può essere che sempre lo stesso: la comunione col Cristo che è il «nuovo Adamo», fine della creazione e uomo perfetto, nella chiesa, guida la comprensione del credente del progetto divino di umanizzazione in Cristo. Questa comprensione è opera come tale della intelligenza umana ed è guidata dalla fede in quanto essa libera l'intelligenza della ferita dell'ignoranza e la colloca nella prospettiva vera. La tradizione cristiana come già si è detto, non è umanime nel giudicare l'estensione delle elaborazioni della intelligenza. Ci sembra più fondato il discorso tomista secondo cui l'intelligenza umana può cogliere, anche dopo il peccato, alcune fondamentali direzioni dell'agire e la rivelazione accolta nella fede ha la funzione di illuminarla su punti su cui solo a fatica e non senza errori può raggiungere la certezza (cfr. S. TOMMASO, in III *Sent.* d. 37, q. 1, a.1; *C. Gentes* lib. III, 105-107; I, II, q. 91; a. 4).

Esiste una realizzazione pratica della fede che pur ponendosi dentro alla creazione (e come

potrebbe non essere così?) intende porsi come *simbolo* dentro la chiesa della finalizzazione ultima in cui si compie il destino della creazione, la comunione con Dio in Cristo? Essa ci sembra che sia la pratica della vita religiosa che indica l'orizzonte ultimo di ogni prassi cristiana. In sintesi che cosa è la prassi cristiana? È la prassi che sulla base di un progetto umano-partecipazione del progetto stesso di Dio, elaborato sul terreno della comunione di fede coll'Evento salvifico mediato da S. Scrittura-Tradizione-Magistero attraverso una interpretazione razionale del vissuto umano, realizza progressivamente la creazione in Cristo o principalmente realizzando in modo simbolico-storico fra i tempi il compimento dei tempi («Dio tutto in tutti» 1 Cor 15, 28) (=vita religiosa) o principalmente spingendo la creazione verso il suo compimento.

b)

Il secondo modo di realizzarsi attraverso la prassi, è costituito anche per il credente dal peccato. Il problema primo di un'etica teologica generale del peccato è la determinazione della sua natura.

Sulla base di quanto siamo venuti dicendo precedentemente, il peccato (attuale) consiste essenzialmente in una decisione della libertà del singolo che posta in quanto libertà umana nell'alternativa di finito-infinito piega per il primo. E poiché per il credente l'infinito è venuto dentro al tempo per salvare l'uomo, la decisione assume essenzialmente il volto di un rifiuto della salvezza offerta da Dio in Cristo a vantaggio di una costruzione autonoma della propria esistenza. Tutta la misteriosa realtà del peccato consiste in questo. Pertanto se prendiamo il termine «fede» in un significato ampio e globale come decisione radicale dell'uomo di farsi salvare da Dio in Cristo, ogni peccato è essenzialmente un peccato contro la fede anzi è non-credere; se prendiamo il termine «fede» nel suo significato formale come *adsensus* dell'intelligenza, allora non ogni peccato è contro la fede.

Al fine di cogliere la portata della definizione teologica di peccato occorre vedere analiticamente gli elementi essenziali. Innanzi tutto si tratta di una *decisione libera* del singolo, qualcosa che trova nella *libertà* del singolo la sua radice ultima.

Si tratta perciò di un evento che accade dentro alla sfera propria della contingenza dello spirito finito. È stato Kant il primo a fare del peccato una categoria ontologica e non più etica e religiosa avendolo identificato con la finitezza dell'uomo. Dopo di lui la distruzione *completa* della concezione teologica del peccato fu operata da Hegel per il quale «bene-male» esprimono nella sfera della rappresentazione religiosa il concetto metafisico di dialettica così che il male è il momento del negativo dialetticamente necessario nello sviluppo dell'Idea. Da un punto di vista teologico questa è la distruzione del concetto stesso di peccato che deve essere definito come evento che trova nella libertà la sua spiegazione (cfr. S. TOMMASO, *de Malo*, q. 1, a. 3: tutta questa q. disputata merita di essere letta). Questa, in quanto libertà *finita* e quindi non identica col Bene assoluto, deve porsi davanti alla scelta del bene e del male ossia risolversi per la finitezza del proprio io nel mondo ingabbiandosi dentro alla storia o per Dio nell'eternità che si è rivelato nel tempo in Cristo. È questa «risoluzione» che costituisce la «nascita» dello spirito: il peccato è risolversi per il finito come bene supremo ed ultimo.

Ma l'uomo non è né un puro spirito né un individuo o una realtà insulare e così la decisione peccaminosa da una parte si esprime sempre in una prassi oggettiva ed oggettivante il singolo come persona che si è rifiutata al Dio di Gesù Cristo e dall'altra produce un mondo di peccato. Dobbiamo ora riflettere teologicamente su questo espandersi del peccato.

Se, ancora, perché ci sia, allora, peccato grave non è necessario un rifiuto formale ed esplicito di Dio ma è sufficiente che ci sia una grave violazione della sua legge, l'uomo si è risolto alla costituzione di se stesso come bene e fine ultimo, questa risoluzione taglia alla radice qualsiasi possibilità di *fondare* un sociale di comunione e non può che dare origine ad un sociale di estraneazione dell'uomo dall'uomo e di dominio dell'uomo sull'uomo. Fondare infatti che cosa significa in questo contesto? Significa indicare lo *scopo ultimo* della società umana, attingere una *norma suprema* che regoli alla base ogni incontro umano, trovare una *potenza assoluta* che possa garantire assolutamente il raggiungimento dello scopo ultimo attraverso il rispetto della norma suprema. Questi tre momenti della fondazione già la stessa ragione li individua in Dio e la fede conferma ed approfondisce questa certezza razionale. Ma una volta che col peccato l'uomo si è risolto a fare di se stesso il fine ultimo di tutto, tutta la costruzione viene elaborata sulla base di un progetto totalmente diverso. Lo scopo ultimo diventa il singolo dando origine ad un sociale di

contrapposizione e non di comunione, la norma suprema diventa la volontà del singolo così che la potenza che impera è quella del più forte. E l'uomo incapace di rendere forte la giustizia finisce col ritenere giusta la forza, identificando la giustizia con la volontà di chi oggi è più potente.

A questo punto si ha la precisa contrapposizione, in tutta la sua portata, fra prassi cristiana e peccato. La prima nasce dalla decisione presa dalla libertà dello spirito finito di riconoscere nel Cristo Dio fatto uomo per salvare l'uomo (=fede) e si realizza come carità; il secondo nasce dalla decisione presa dalla libertà dello spirito finito di costituire se stesso nel proprio farsi storico di singolo ed umanità come ultima spiegazione e salvezza.

La prima si realizza in obbedienza al progetto di Dio rivelato pienamente in Cristo ed attraverso la creazione, il secondo si realizza nella costituzione della propria volontà come radice ultima di ogni progettazione esistenziale. La prima produce una storia che dolorosamente e pazientemente cammina verso una esistenza di comunione piena con Dio e fra gli uomini in Cristo, il secondo produce una storia di alienazione e di sopraffazione. E il tempo ci è dato per deciderci a quale «ambito» appartenere, di quale storia essere responsabili.

BIBLIOGRAFIA

L'ampiezza della materia non ci consente di offrire una bibliografia completa sui temi trattati nel corso dell'articolo. Ci limiteremo perciò a dare alcune indicazioni essenziali riguardanti opere di carattere generale e facilmente accessibili al pubblico italiano.

1/

Esistono ancora oggi *manuali* di Teologia morale che intendono offrire una visione completa dell'etica cristiana in forma fondamentalmente scolastica. I più importanti ci sembrano questi.

J. MAUSBACH-G. ERMECKE, *Teologia Morale*, vol. I, *La morale generale*, Roma 1957 (la trad. it. è condotta sull'ed. ted. del 1954; esiste anche una trad. spagn., ed. Universidad de Navarra 1974); B. HAERING, *La legge di Cristo*, Libro I, *Morale generale*, Brescia 1964³, 1957¹; I. AERTNYS-C. DAMEN, *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi* (cura I. VISSER), vol. I, Torino 1967¹⁸; A. VAN KOL, *Theologia Moralis*, vol. I, Roma 1968; AA.VV., *Nuovo corso di teologia morale*, Bologna 1971 ss. L'opera è distribuita in fascicoli. Sei sono dedicati a temi di teologia morale fondamentale e generale; A. GUENTHOER, *Chiamata e risposta*. Una nuova teologia morale, voll. I e II (non è ancora completa), Roma 1974, 1975.

2/

Esistono anche opere di teologia morale generale che, non essendo propriamente manuali, sono meno legate agli schemi classici della tematica. Ne indichiamo alcuni.

G. M. GARRONE, *Morale chrétiènne et valeurs humains*. Leçons de morale, Tournai-Paris 1966; A. HORTELANO, *Morale responsabile*, Assisi 1968; F. BOECKLE, *I concetti fondamentali della morale*, Brescia 1968; A. F. UTZ, *Ethik*, Heidelberg-Loewen 1970 (trad. fr., Paris-Fribourg 1971; trad. spagn. Barcelona 1972); P. ANCIAUX - F. D'HOOGHE - J. GROOS, *Dinamismo della morale*, Assisi 1970; H. U. VON BALTHASAR, *Morale au delà des interdits*, Paris 1970; W. H. M. VAN DER MARK, *Lineamenti di un'etica cristiana*, Roma 1971; M. PREMM - K. BOECKLINGER, *Teologia morale per l'uomo di oggi*, Roma 1971; V. CAPORALE, *Teologia dell'imperativo morale*, Napoli 1972; K. RUF, *Grundkurs Moral*, vol. I, *Gesetz und Norm*, Freiburg i. Br. 1975.

3/

Esistono oggi anche *dizionari* specifici di teologia morale nei quali, sotto le voci corrispondenti, vengono trattati temi di teologia morale fondamentale e generale.

L. ROSSI - A. VALSECCHI (a cura di), *Dizionario enciclopedico di Teologia morale*, Roma 1974³: esiste anche una trad. spagn. arricchita di alcuni articoli, Madrid 1974; J. MACQUARRIE (ed. by), *A Dictionary of Christian Ethics*, SCM Press ltd 1974³; *Woerterbuch der christlichen Ethik*. In 100 Artikeln mit Literaturangaben, Freiburg i. Br. 1975.

MORALE SPECIALE

LUIGI SPALLACCI

I/ MORALE RELIGIOSA: 1/ La religione in un'epoca secolare. 2/ La religione come vita. 3/ Teologia della religione. 4/ Fede e religione. - II/ SACRAMENTO DEL MATRIMONIO E RIFLESSIONE MORALE SULLA SESSUALITÀ: 1/ Una lettura genuina della Bibbia. 2/ Teologia del matrimonio. 3/ Problemi morali del matrimonio. 4/ La spiritualità coniugale. - III/ MORALE SOCIALE: 1/ La teologia politica. 2/ La questione sociale. 3/ La proprietà personale. 4/ Teologia del lavoro. 5/ La partecipazione operaia alla vita dell'impresa. 6/ La lotta di classe. 7/ Pace e solidarietà tra i popoli. 8/ Conclusione.

La storia della teologia ci presenta i vari modi nei quali lungo i secoli è stato organizzato lo *studio sistematico* dei problemi morali. Quello iniziale delle *Summae*, e in particolare della *Summa Theologica* di S. TOMMASO, non distingue in termini di «disciplina» diversa la morale dagli altri ambiti teologici, pur riservando al discorso morale una sua organicità e interezza. S. Tommaso, ad esempio, nella *prima* parte della seconda parte della *Summa Theologica* affronta il discorso sull'uomo «imago Dei» e nella *seconda* parte «le virtù», iniziando così la divisione tra *morale fondamentale* e *morale speciale*. La postscolastica, influenzata dalla filosofia nominalistica di Occam, accentua l'aspetto *giuridico* delle norme morali ed esalta l'esame delle situazioni di vita, spesso però costruite in modo astratto (*i casi*). Fu sotto la spinta di questa particolare concezione della morale, che si operò la separazione esplicita dalle altre discipline teologiche e i trattati di teologia morale si organizzarono attorno ai *comandamenti* e ai *precetti*. Si distinsero così *i doveri verso Dio* (virtù teologali e virtù di religione); *i doveri verso gli altri* (*De iustitia et iure*, matrimonio); *i doveri verso se stessi* (le virtù morali). Tuttavia questo schema non era rigido e assoluto. Non mancarono infatti Autori che, pur mantenendo la trattazione entro l'ambito culturale giuridico-casistico, svilupparono la riflessione morale attorno ai *sacramenti* nella prima parte e poi attorno al diritto positivo della chiesa. Un rilievo a parte ebbe, a partire dal secolo XVI, lo *Jus Gentium*. Le scoperte geografiche e i problemi che nascevano dai nuovi rapporti internazionali imponevano una risposta più adeguata. Tra i cultori di questo settore giuridico-morale ricordiamo Francisco de Vitoria (1480-1546) e Francisco Suarez (1548-1617) ambedue spagnoli. La caratteristica più rilevante di questa impostazione era la non chiarita distinzione tra morale e diritto, tra teologia dei sacramenti e una morale sacramentale. Del resto non c'è bisogno di ampie ricerche storiche per ricordare che in Italia, nei seminari teologici, spesso il professore di morale e quello di diritto coincidevano nella stessa persona. Anzi, il più delle volte, era la laurea in diritto che abilitava all'insegnamento della teologia morale.

Tentativi più recenti, soprattutto nell'area europeo-occidentale, hanno cercato di rinnovare la morale, liberandola dalle pastoie giuridiche e dal frammentarismo della casistica. Prima del concilio si sono seguite due direttrici di ricerca: quella tomista che insisteva sulla *morale fondamentale* e sul *primato della carità*, e quella dei seguaci di S. Alfonso, più attenta alla vita morale nelle sue molteplici manifestazioni di vita cristiana e preoccupata di rendere sensibili i credenti alle esigenze di fedeltà al Signore. Il tema della *chiamata* e quello della *coscienza* hanno avuto un grande sviluppo (G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972, pp. 163-182). Dopo il concilio Vaticano II e dietro una sua esplicita stimolazione, si sono avuti molteplici tentativi di ripensamento che in un primo tempo hanno riguardato la morale fondamentale (opzione fondamentale - morale della reciprocità - morale responsabile). Le più recenti ricerche delle discipline antropologiche hanno positivamente influito sulla riflessione morale. Grande influsso hanno avuto anche gli studi biblici. Oggi però sono le *trattazioni specifiche*, oltre naturalmente alla morale fondamentale, che sotto la spinta della *teologia dei «segni dei tempi»*, prendono le distanze dai vecchi trattati. Ancora tuttavia non si è in grado di vedere con chiarezza come strutturare l'intero insegnamento morale, attraverso una sistematizzazione adeguata alle esigenze teologiche e culturali dell'attuale situazione storica. In particolare la *teologia politica*, la *teologia della speranza* e la *teologia della liberazione* rimettono in discussione il trattato di *morale sociale* e lo arricchiscono di prospettive nuove. Le acquisizioni culturali sulla sessualità e le profonde trasformazioni socio-culturali della famiglia spingono ad una profonda revisione la morale sessuale e la teologia del matrimonio. Infine le provocazioni della *secolarizzazione* e la rilevanza che ha

assunto la *categoria del futuro* stimolano ad affrontare in modo nuovo la riflessione sulla *vita religiosa* e il suo rapporto con l'impegno del credente e della comunità cristiana nel mondo. Come muoversi in mezzo a questi fermenti culturali ed ecclesiali? Innanzi tutto occorre recuperare l'idea tomista della unitarietà della riflessione teologica, non per tornare alle *Summae*, operazione archeologica assurda, ma per sviluppare, soprattutto all'interno degli Istituti teologici, una *ricerca interdisciplinare* seria. All'interno di questo metodo, che garantisce un fecondo collegamento tra tutti i settori del sapere teologico (biblico - dogmatico liturgico - morale), sarà più facile individuare i compiti *specifici* della riflessione morale e la sua metodologia propria. I trattati di morale speciale potrebbero essere collegati da una linea omogenea di sviluppo che chiarisca i compiti dell'*uomo nella società*; dell'uomo e della donna nel loro rapporto specifico all'interno *della sessualità e del matrimonio*; dell'uomo che vive l'esperienza *religiosa*. Da questo schema, che peraltro è solo indicativo e parziale, rimarrebbe fuori la trattazione del *sacramento della riconciliazione*, affidato ancora alla morale speciale, perché affronta i problemi relativi al *peccato* e alla *conversione*. In realtà però la tematica della *penitenza* o *riconciliazione sacramentale* potrebbe essere meglio studiata in teologia liturgica. Altre questioni vanno affrontate in via preliminare, perché la elaborazione di una teologia morale risponda alle attese più profonde dei credenti. E innanzi tutto va chiarito chi sono i destinatari di una ricerca: i soli sacerdoti o l'intero popolo di Dio o, meglio ancora tutti gli uomini di buona volontà? Certo una concezione élitaria della teologia morale non terrebbe conto delle profonde modificazioni culturali che si sono operate tra gli uomini, i quali aspirano ad una azione consapevole e motivata. Inoltre sarà opportuno precisare che compito della teologia morale non consiste principalmente nel definire *i contenuti* dell'agire morale retto, ma di offrire *i criteri* per un orientamento di vita, impostata secondo le esigenze della fede. Allora si tratta di chiarire bene i legami che intercorrono tra vocazione personale, esigenze storiche e parola di Dio, in quel continuo dinamismo che è la vita morale. Perché è proprio a questi diversi livelli che si manifestano le esigenze più avvertite di un rinnovamento. La temporalità è infatti il contesto proprio della riflessione umana e la temporalità pone problemi umani e compiti storici sempre nuovi. Si tratta quindi di ricercare una risposta adeguata e soddisfacente al permanente e al diverso che il tempo manifesta. Questo settore non è specificamente cristiano, ma generale ed esterno in qualche modo alla esperienza religiosa. Tuttavia anche se volessimo fermarci solo all'interno di esso, ci sono molti motivi per operare un serio rinnovamento. In quanto, infatti, la morale si pone come ricerca attiva del progetto di Dio sull'uomo e sulla sua vicenda storica, è evidente che nessuna epoca sarà in grado di offrire risposte definitive e nessun uomo potrà, in modo esaustivo, avvalersi delle esperienze precedenti, che pure sono importanti. «Dio — ha scritto S. Pinckaers — resta sempre misterioso per noi e sempre da riscoprire. Poiché trascende le nostre categorie, nessun linguaggio umano potrà includerlo nelle sue formulazioni; nessuna sistematizzazione della morale potrà soddisfare pienamente lo spirito; in questo senso la teologia morale avrà sempre bisogno di rinnovarsi» (S. PINCKAERS, *Il rinnovamento della morale*, Torino 1969, p. 16). Tuttavia non si può pensare a un vero rinnovamento della teologia morale senza un profondo legame con la tradizione della chiesa. Essa è in parte condizionata dalla cultura delle varie epoche, ma è anche frutto dello Spirito, ed ha prodotto poderose sintesi di pensiero quali ad esempio la *Summa theologica* di S. TOMMASO. L'attenzione doverosa alle acquisizioni culturali, necessaria per una esatta comprensione dell'uomo e del suo mistero, è insufficiente a raggiungere da sola *tutto* l'uomo, nelle sue dimensioni storico-culturale e religioso-spirituale. Quest'ultima sarebbe carente senza il contributo della Bibbia e l'esperienza secolare della chiesa. Si tratta certo di valutare bene ciò che è autentico e permane, e ciò che è caduco e provvisorio. Una ricerca rigorosa sul piano storico e interdisciplinare può riuscire a liberarci da frettolose sintesi legate solo alla ristrettezza delle proprie vedute.

I/ MORALE RELIGIOSA

Affrontiamo ora in modo più diretto le possibili articolazioni della teologia morale speciale, secondo i diversi ambiti di ricerca. Dopo l'introduzione, necessaria ed in parte giustificativa dell'orientamento nuovo, che condividiamo, è opportuno prendere in esame i tre grandi settori sopra individuati: *la morale religiosa, la morale del matrimonio e della famiglia, la morale sociale e politica.*

Per quanto si riferisce alla *morale religiosa* ed alle *virtù* in genere, è urgente prendere atto delle profonde modificazioni culturali e storiche che si sono prodotte nell'epoca attuale.
Lo schema classico della teologia delle *quattro virtù cardinali* e delle *tre virtù teologali* corrisponde alla concezione dualistica del rapporto Dio-mondo e ad una antropologia di origine platonica, che distingueva tre livelli nell'anima: ragione, desiderio e coraggio. Oggi si impone una nuova riflessione teologica, che tenga nel debito conto le trasformazioni culturali. Questo perché, come ha giustamente scritto Van der Marck, «l'annuncio cristiano non porta un'etica sua, ma svela il carattere salvifico o dannante dell'ethos umano. L'annuncio cristiano non porta virtù sue, che siano tratte dalla S. Scrittura, ma illumina il carattere del concreto ideale umano di civiltà» (VAN DER MARCK, *Lineamenti di un'etica cristiana*, Roma 1971, p. 204). Come conseguenza, che incide su tutta la ricerca morale, ne deriva che «l'ethos di altre epoche e altre civiltà non ha di per sé un significato eternamente normativo, e quindi non lo ha neanche là dove esso costituisce parte di una tradizione teologica» (*Ibidem*, p. 205). L'applicazione al nostro argomento è inevitabile: lo schema classico delle virtù cristiane non sembra più corrispondere all'ethos della nostra epoca. La concezione stessa di Dio e dell'uomo non giustifica più la rigida distinzione, comune nel passato, tra «virtù teologali» e «virtù cardinali». L'alternativa culturale non è facile, perché viviamo in un'epoca di *transizione* caratterizzata dall'accelerazione storica e dalla tensione verso il futuro. Inoltre il pluralismo culturale, proprio del nostro tempo, presenta antropologie diverse se non proprio contrapposte. Da questa diversità derivano anche differenti valutazioni morali delle virtù, connesse con le diverse antropologie. Infine si deve lamentare la estraneità ormai secolare della cultura teologica dalla cultura laica, enormemente cresciuta negli ultimi decenni. Questo spiega il frequente imbarazzo della teologia di fronte alle istanze dell'uomo moderno. Una possibile e provvisoria via di uscita potrebbe essere rappresentata da una ricerca teologico-morale che riconsideri le virtù sul piano umano come *atteggiamenti fondamentali* necessari all'uomo in divenire per realizzare la pienezza delle sue doti spirituali. Questo a sua volta postula, sul piano pedagogico, una educazione impostata sui tempi lunghi e tesa a creare coscienze illuminate, in modo che ogni dovere morale venga percepito non come un precetto imposto dall'esterno, ma innanzi tutto come risposta alle esigenze profonde dell'essere cristiano, immerso in una realtà umana problematica e complessa. A livello più specificamente teologale è richiesto il superamento del dualismo tra *piano creazionale* e *piano salvifico*. Sicché lo schema delle virtù cristiane può essere ripensato in rapporto all'impegno del credente con Dio e con i fratelli, nel mondo e nella storia. Queste due direttive, pur non coincidendo, sono inscindibili e si fondano su acquisizioni teologiche sufficientemente chiarite ormai, quali la positività del mondo, pur con la sua ambiguità; la storia come evento e luogo di salvezza; l'uomo immagine di Dio.
L'impegno più chiaro alla coscienza contemporanea è quello di costruire un mondo solidale e fraterno, servendosi di tutte le forze morali richieste per realizzare questo compito. In questa prospettiva etica si saldano *momenti oggettivi* (un progetto politico di società) e *momenti soggettivi* (impegno personale per attuare la propria autenticità attraverso l'azione responsabile); *certezza* (valori evangelici chiari, di portata universale, e valori umani emergenti in una data epoca) e *problematicità* (modi concreti di attuazione dei valori morali — scelta dei mezzi adeguati — tempi opportuni). Sul piano metodologico, solo un confronto interdisciplinare costante può contribuire ad una elaborazione culturale soddisfacente.

1/ La religione in un'epoca secolare

La riflessione teologica sulla «religione», anche se nei trattati classici di morale era parte integrante della virtù della «giustizia», in quanto veniva considerata la virtù che «dà a Dio quello che è di Dio», oggi acquista un significato molto più ampio, che investe addirittura la sua fondazione e la sua legittimità. In effetti Hegel, Marx e Comte, ognuno per motivazioni che sarebbe lungo chiarire, profetizzarono la fine della religione, in quanto veniva considerata o una *fase transitoria della dialettica dello Spirito*, o legata ad una *fase oppressiva della società*, o al momento *fantastico* della umanità. La fine della religione non si è prodotta, anzi sono ben presenti i segni della *persistenza* del fatto religioso, tuttavia è indubbio che anche in questo ambito si sono avute profonde modificazione culturali e strutturali. Né potrebbe essere diversamente. Se muta il quadro culturale di riferimento, cambia di conseguenza anche la concezione religiosa della vita, le sue manifestazioni esterne e l'intima adesione

delle persone. Non si può fare teologia a prescindere dall'universo culturale nel quale viviamo e che in gran parte è risultato del lavoro umano.

Per tornare specificamente al nostro tema, una riflessione sulla religione deve tener conto del passaggio da un'epoca *cosmocentrica,* tipica della società prevalentemente rurale, ad un'epoca e ad una mentalità *antropocentrica,* caratterizzata dalla industrializzazione, dalla concentrazione urbana, da una nuova consapevolezza storica. Era omogenea alla mentalità cosmocentrica l'immagine prevalente di Dio come «trascendenza dominatrice» e dell'uomo dipendente. L'epoca antropocentrica, invece, esalta il ruolo attivo dell'uomo e il suo potere sul mondo, reso possibile dal progresso scientifico e tecnologico. Sicché anche l'esperienza religiosa cambia. Quando Dio non è *negato* per rivendicare libertà e autonomia all'uomo, viene comunque *accantonato* o posto *al di là* dei progetti attaverso cui l'uomo pensa di migliorare la propria condizione terrestre (IL GRUPPO DEL GALLO, *La fede in un mondo secolarizzato,* Roma 1970, p. 25). «L'impallidire del senso di dipendenza da Dio, la scoperta della opacità della natura (desacralizzazione), la laicizzazione della storia e del costume: questi, tra gli altri, alcuni fenomeni di rilievo che con l'avvento dell'età antropocentrica sono venuti verificandosi sul piano oggettivo» (*Ibidem,* p. 28). L'età moderna, soprattutto in Occidente, è caratterizzata dall'affermarsi storico di questi fenomeni culturali. Non sempre la chiesa ebbe chiara consapevolezza delle conseguenze che ne derivavano sul piano religioso. Siccome però tali fatti erano oggettivamente presenti nella cultura storica, essi operano silenziosamente e in profondità una significativa trasformazione delle coscienze. A lungo andare si manifestò in gran parte del mondo occidentale un senso di estraneità tra la vita concreta degli uomini e le rappresentazioni religiose, che apparivano un limite o una minaccia all'autenticità di quella vita. L'abbandono della pratica religiosa iniziò, nel periodo dell'illuminismo, con gli uomini di cultura, continuò nel secondo Ottocento col mondo operaio (il primo dei ceti popolari a staccarsi dal modello di vita cosmocentrica), poi con i giovani, meno legati alle tradizioni del passato. Ora il fenomeno sta investendo larghe masse di gente a causa di un generalizzato passaggio dall'uomo rurale all'uomo urbano. Tra vita vissuta e rappresentazione religiosa, infatti, si è verificata una grave frattura, che è all'origine della evidente crisi di appartenenza alla chiesa da parte di molti (cfr. H. COX, *La seduzione dello spirito,* Brescia 1974, pp. 60 ss.).

L'abbandono della pratica religiosa, anche se può apparire la più facile, non è stata però l'unica via praticata. Di fatto l'esigenza religiosa, pur contaminata da elementi cosmocentrici, ha saputo rinnovarsi secondo le esigenze più profonde della fede. Sicché se si vuole continuare per questa strada, occorre cercare i modi più adatti per vivere nella realtà di oggi il Vangelo perenne di Cristo. È la via del rinnovamento o dell'*aggiornamento,* come amava esprimersi papa Giovanni, imboccata da sempre dai grandi spiriti della chiesa, da recenti correnti di pensiero teologico minoritarie, ora rese ufficiali dal concilio Vaticano II.

2/ La religione come vita

Nel mondo contemporaneo, soprattutto in quello ad alto sviluppo scientifico e tecnologico, il problema più serio che si pone è quello della irreligione. La domanda sulla quale siamo interpellati è questa: la religione è importante per la vita degli uomini? C'è posto, oggi, per la fede cristiana in un mondo così consapevole della sua sufficienza? La risposta è positiva a patto che si liberi il concetto e la pratica della religione da ogni elemento cosmocentrico non rispondente alle esigenze più profonde dell'uomo d'oggi. Del resto già il pensiero medioevale aveva messo in luce la dimensione totale della religione. S. Tommaso la definisce: «Ordo hominis ad Deum sicut principium et finem» ed afferma anche: «religio proprie importat ordinem ad Deum» (*Summa Theologica* II-II, q. 81, a. 1). La tesi di S. Tommaso porta ad affermare che, nel suo significato profondo, la religione è «relazione dell'uomo al fondamento della propria natura, della propria esistenza e del proprio valore». Questa analisi coincide con il dato biblico dell'uomo «imago Dei», che fonda non solo il legame ontologico tra Dio e l'uomo, ma anche quella comunicazione dialogica che rende possibile una vera esperienza religiosa. Al punto che essa costituisce per l'uomo una qualificazione profonda e irrinunciabile. Solo vivendo la sua realtà originaria e profonda l'uomo realizza se stesso.

Questo è l'*appello totale* della religione. Nella prospettiva da noi assunta è possibile affermare, almeno a livello teologico, che la religione non appartiene ad uno stadio provvisorio dell'evoluzione umana (stadio oppressivo, riflesso

dell'infanzia, momento mitico della fantasia: Marx, Freud, Comte). Essa invece caratterizza l'uomo in quanto tale, in tutte le fasi della sua evoluzione e della sua storia. La religione, considerata come ricerca del senso ultimo della vita, non può essere il prodotto di determinate condizioni economiche e sociali (oppio del popolo, prodotto dello sfruttamento capitalistico), né è destinata a scomparire per naturale evoluzione dell'umanità. Se la religione, secondo il suo significato totale già messo in luce dalla Bibbia e poi elaborato anche dalla teologia medioevale, è un impegno personale, concreto, di tipo totalizzante; se è dedizione di sé ad una trascendenza superiore al mondo e sacra, essa non può essere messa in opposizione ad un'esistenza che si realizza nella ragione e nell'autonomia della propria libertà; anzi è capace di dare consistenza ontologica alla *soggettività* aperta alla comunicazione senza limiti. Tutto questo vale per la religione in sé; altro discorso va fatto per le molteplici forme di religione presenti nella storia. Nella misura in cui la trascendenza è concettualmente definita o descritta in modi diversi, si ha la diversità delle religioni. Tutto questo è possibile sia perché il contatto dell'uomo con la trascendenza è limitato e quindi molteplice; sia perché le forme concrete, attraverso le quali i popoli esprimono il loro volgersi alla trascendenza e l'impegno di vita che ne deriva, sono condizionate dalle diversità culturali e storiche.

3/ Teologia della religione

Al di là del dibattito culturale tra ateismo e significato religioso dell'esistenza, rimane il compito di una ricerca teologica che chiarifichi il senso del termine «religione» e ne delinei l'influsso concreto sulla vita dei credenti. È evidente che tale ricerca deve tener conto delle acquisizioni culturali contemporanee, comprese quelle critiche (marxismo, freudismo, e secolarismo), perché siano di aiuto ad una purificazione della religiosità e aiutino ad elaborare un progetto religioso, radicato nella fede personale e avvertito all'interno della comunità cristiana come fatto significativo e aggregante.

A questo punto si rende opportuna una chiarificazione concettuale e una precisazione sul significato dei termini *religiosità, religione, fede* e del loro reciproco rapportarsi. Per *religiosità* si intende qui l'insieme dei gesti e delle forme storiche attraverso le quali gli uomini, compresi i cristiani, hanno inteso porsi di fronte alla trascendenza nelle varie epoche e culture. Essa è dunque la attuazione dell'esigenza religiosa dell'uomo, che si esprime nel senso del proprio limite e della propria debolezza. La *religione* invece è l'arricchimento e la purificazione del rapporto Dio-uomo in termini di risposta dell'uomo alla *chiamata* di Dio, che lo ha creato a sua immagine ed ha stabilito con lui un'*alleanza*. Tutto questo esige da parte dell'uomo una risposta nella fedeltà che, in quanto religione, deve esprimersi in modo visibile e comunitario, credibile per credenti e non credenti. La *religione* per essere autentica dovrà attualizzare in un progetto storico di vita che comprenda sia l'adorazione di Dio, sia un legame di solidarietà con gli uomini-fratelli. La *fede,* infine, dal punto di vista cristiano è l'incontro personale con Cristo morto e risorto, che salva; essa può permanere nell'individuo singolo, anche se i segni comunitari della religione scomparissero dalla nostra società. «Cristo infatti — ha scritto Max Thurian — non è morto per salvare la religiosità, ma per la salvezza dell'uomo così com'è in ciascuna tappa del suo sviluppo. E se l'uomo, domani, non è più religioso, se non sente più il bisogno di Dio e della preghiera, Cristo è sempre là per salvarlo» (M. THURIAN, *La fede in crisi,* Roma 1968, p. 21). La fede cristiana, in altri termini, può utilizzare la religione e la religiosità come linguaggio, come mediazione gestuale, come atteggiamento collettivo, ma non si identifica con nessuna di queste cose: vive più in profondità; per questo non può essere mai oggetto di un giudizio dall'esterno, da parte di nessuno. La triplice distinzione da noi introdotta vuole superare la schematica contrapposizione tra «religione» e «fede». Esse non sono riducibili, ma nemmeno si escludono. La cultura italiana e la sua lingua, da secoli, hanno attribuito al termine «religione» un valore positivo. Non è giusto che questo significato vada perduto a causa di dipendenze culturali da altre teologie e in particolare da quella tedesca riformata (K. Barth). Tutto ciò che purifica o arricchisce una concettualizzazione troppo povera va accolto, senza però rinnegare il proprio contesto culturale. Una sua ricomprensione può più efficacemente mediare lo stesso rinnovamento delle idee.

4/ Fede e religione

Dopo Barth è stata introdotta una distinzione così radicale tra «religione» e «fede» che si impone un lavoro attento di recupero dei valori religiosi. La *fede*, secondo il teologo tedesco, nasce dalla rivelazione di Dio, lo Sconosciuto

che si dona agli uomini prima di qualsiasi tentativo di raggiungerlo. La fede è l'irruzione di Dio nella vita degli uomini, è quindi svelamento. La *religione,* invece, è tutto quello che cerca di fare l'uomo per prepararsi alla fede («preambula fidei») o per viverla coerentemente nelle opere. La *religione* pecca di «pretestuosità» (cfr. I. MANCINI, *Barth, Bultmann, Bonhoeffer,* Milano 1971, pp. 55-58).

A noi pare che questa critica alla religione sia eccessiva. Sembra infatti corretto affermare che la rivelazione cristiana comprende dei contenuti che si possono definire «religiosi» e i cui tratti essenziali si trovano fissati nel NT. L'annuncio di fede include un messaggio da comunicare, quindi persone destinate all'annuncio, tempi e luoghi adatti. Se queste cose sono volute da Cristo, come ad esempio i sacramenti, allora sono costitutive della chiesa, cioè per ripetere una formula classica, di «istituzione divina». Nessuna chiesa oserà negare che esiste un «credo» fondamentale, dei comandamenti del Signore, alcuni riti costitutivi come il battesimo e la cena, un ministero autorizzato. Tutto questo costituirà sempre un fatto «religioso». Su questi elementi si fonderà inevitabilmente «una religione» (G. THILS, *Cristianesimo senza religione?* Torino 1969, pp. 110-123). Tutte le realtà visibili di ordine religioso non hanno però valore in sé, ma in quanto favoriscono il crescere di una comunità credente, amante e fraterna. Una comunità di uomini non può realmente vivere tutte le realtà che le sono proposte da Cristo, se non si organizza in modo visibile. Le realtà cristiane non sono soltanto interiori (coscienza, amore, meditazione, preghiera), ma anche esteriori (riti, assemblee, tempi e luoghi adeguati). Certamente l'essenziale è vivere la dimensione teologale, per cui i mezzi «religiosi» rimangono sempre mezzi. Tuttavia è facile constatare che un'intensa vita teologale è favorita dall'accostarsi con spirito di fede ai sacramenti, alle comunità cristiane, insomma ai «mezzi di salvezza». Chi trascura queste cose finisce per trascurare anche la vita teologale. Il problema che si pone è dunque di vivere i momenti religiosi come mezzi di santificazione, liberandoli da una concezione sacrale, che rischia di assolutizzarne l'efficacia proprio perché «riservati», destinati cioè ad un uso sacro e quindi opposti a «profano». Ciò che qualifica come «religioso» un mezzo, è la sua possibilità di fare entrare in comunione con Dio mediante la fede, la carità e il compimento dei doveri del proprio stato. Affinché la carità cresca nei cuori dei credenti e porti frutti di bene, è indispensabile situarla in un insieme organico di mezzi di santificazione, un insieme che ha una struttura dottrinale, rituale ed ecclesiale: Vangelo, sacramenti, ministero. Questi mezzi sono costantemente sotto il giudizio della parola di Dio, che ne garantisce l'autenticità e ne denuncia le deviazioni.

Il passaggio auspicabile dalla categoria del «sacro» a quella del «santo», è in grado di offrire sufficienti garanzie perché la religione, anche in un'epoca di secolarizzazione qual'è la nostra, mantenga la sua autenticità ed efficacia e sappia entrare in dialogo fecondo con nuove forme di *religiosità secolare,* quali ad es. la vita vissuta come impegno di dedizione agli altri.

Altri urgenti problemi sono legati alla riflessione teologica sulla religione. Li elenchiamo soltanto: un nuovo stile di santità; la religione popolare; le condizioni perché la religione sia capace di durare nel tempo e nelle diverse culture; le strutture religiose ed in particolare la parrocchia; l'esperienza della preghiera. Gli argomenti sono tanti e così vasti che il tempo ordinariamente concesso all'insegnamento istituzionale si rivela del tutto inadeguato. Sarebbe auspicabile, anche per un serio rinnovamento della pastorale, che i problemi accennati venissero affrontati in tutta la loro complessità.

II/ SACRAMENTO DEL MATRIMONIO E RIFLESSIONE MORALE SULLA SESSUALITÀ

La teologia, e in modo particolare quella morale, è il tentativo di dare una risposta cristiana ai problemi dell'esistenza, in nome della rivelazione che Dio ha fatto del suo piano di salvezza nella Bibbia e nella chiesa. Perciò occorre partire, nella trattazione del matrimonio, dai problemi che si pongono *oggi* alle coppie cristiane per trovare una risposta che sia fedele alle esigenze evangeliche del vivere cristiano. Una attenta analisi di quanto le scienze sociali ci offrono come materiale di informazione e di studio, è necessaria ed anche inevitabile. Si tratta cioè di individuare bene i problemi, le tensioni, le prospettive all'interno delle quali si deve muovere un'esperienza cristiana della famiglia. E, per essere più concreti, occorre valutare in modo serio le profonde trasformazioni che si sono operate nel tessuto sociale in rapporto alla famiglia, tenendo presente il quadro culturale a cui si fa riferimento. Il divorzio, la diminuzione delle nascite, il crollo dell'autorità

paterna, il nuovo ruolo della donna, la sessualità vissuta con maggiore libertà, sono altrettanti capitoli di una ricerca che non è di per sé teologica, ma di cui la teologia ha assoluto bisogno, per una riflessione di fede seria e responsabile. Non va infatti dimenticato che il piano di Dio sull'uomo si rivela non solo attraverso la Bibbia o l'esperienza religiosa del Popolo di Dio, ma anche attraverso la ricerca razionale, sia essa filosofica, scientifica o artistica. L'uomo, immagine di Dio, scopre progressivamente, attraverso un processo di autocomprensione, la sua realtà profonda. Questo porta il teologo ad accogliere con umile riconoscenza quanto l'umanità conosce di sé, mediante la riflessione. Non solo di questo si tratta, ma anche di un approccio positivo al contributo delle scienze umane, in quanto esse realizzano le potenzialità dell'uomo a capire e a fare. Di fronte ai fenomeni sopra ricordati, che investono direttamente la famiglia, si possono avere due atteggiamenti, opposti tra loro. Molti, soprattutto nell'ambito ecclesiastico, ritengono che le trasformazioni sociali e culturali, che investono oggi la realtà familiare, siano il sintomo inequivocabile di una decadenza morale. Altri, e a noi pare più corretto questo secondo atteggiamento, ritengono invece che il malessere che investe oggi la famiglia, come altri settori della vita sociale, stia ad indicare soprattutto la presenza di una rapida e profonda trasformazione. Essa però non va considerata per sé negativa, anzi in una concezione evolutiva e cristiana della storia, le trasformazioni sono quasi sempre portatrici di valori positivi. Occorre capirle e svolgere un'opera di sostegno perché rappresentino una crescita e una maturazione, anche dal punto di vista cristiano. È a questo punto che la teologia svolge il suo ruolo critico e orientativo, avvalendosi di fonti conoscitive non estranee all'uomo, ma a lui superiori, quali la rivelazione divina e l'esperienza storica della chiesa, in quanto comunità di fede e di vita cristiana. La ricerca dell'uomo, soprattutto quando lo coinvolge nel suo atteggiamento di vita, non è mai esclusivamente positiva, per cui si richiede la elaborazione di un progetto etico che tenga conto dei dati rivelati, correttamente interpretati, capaci di offrire un contributo critico.

Per quanto riguarda il matrimonio, dopo una analisi dei problemi esistenziali che presenta, non si può non fare riferimento al magistero della chiesa, che lungo i secoli e soprattutto in questi ultimi decenni si è posto di fronte agli interrogativi morali, che via via emergevano alla coscienza comune dei credenti. Il magistero ecclesiale, per quanto si riferisce al matrimonio e alla famiglia, si è espresso soprattutto nella *Gaudium et spes* nn. 47-52, la costituzione conciliare che affronta il tema del rapporto tra chiesa e mondo contemporaneo (1965); nella enciclica di Paolo VI, *Humanae Vitae*, per la propagazione della vita umana secondo l'ordine naturale e cristiano (29.7.1968) e negli *interventi degli Episcopati nazionali* che fecero seguito all'enciclica del Papa per precisarne gli orientamenti pastorali. Tuttavia la lettura teologica dei testi citati non può ridursi ad una semplice trascrizione di tematiche. I documenti del magistero ordinario della chiesa sono di carattere generale e di solito non si legano a nessuna scuola, né intendono sostituire la ricerca dei teologi. Per questo sono un punto di riferimento necessario, ma non esclusivo, anche perché i singoli documenti vivono la provvisorietà, maggiore o minore a seconda dei casi, del contesto storico e culturale in cui sono stati decisi ed elaborati.

Naturalmente le risposte attuali di carattere religioso, date ai problemi degli uomini, hanno una storia sia per quanto riguarda le prese di posizione del magistero, sia per quanto riguarda la ricerca teologica, così come si è andata svolgendo lungo i secoli. Si tratta di ripercorrere criticamente questa storia per capire il valore positivo e i limiti di quanto autorevolmente è stato detto dai Padri della chiesa e da teologi insigni. Questo lavoro di valutazione critica è molto importante per individuare, in modo corretto, ciò che permane come valore perenne e come progressiva maturazione teologica, e ciò che invece è provvisorio e caduco, perché legato alla contingenza del quadro culturale nel quale è stato pensato. Tutto questo per non cadere nelle facili e pericolose generalizzazioni che rischiano di confondere la genuina tradizione ecclesiale, «luogo teologico» preziosissimo, con le molteplici e alle volte parziali tradizioni culturali e storiche (cfr. P.-E. CHARBONNEAU, *Morale coniugale nel XX secolo*, Assisi 1973, pp. 191-198).

1/ Una lettura genuina della Bibbia

Quello che è stato detto per il magistero della chiesa si può applicare, in qualche modo, anche alla S. Scrittura. Una ricerca teologica sul matrimonio deve inevitabilmente prefiggersi lo scopo di rileggere in modo nuovo il testo sacro. La lettura «tradizionale» della Bibbia, soprattutto dei passi relativi al matrimonio, non

apporterebbe maggiori chiarificazioni di quelle che si sono avute nei secoli passati. Una sua rilettura, invece, non limitata solo ai testi dai quali si possono trarre utili indicazioni sul significato umano del matrimonio e sulle sue qualità più importanti, ma soprattuto sul valore religioso di questo «segno» dell'alleanza di Dio con il suo popolo e dell'amore di Cristo per la sua chiesa, potrebbe offrire preziose indicazioni dottrinali in grado di illuminare il capitolo della sacramentalità, ancora non pienamente chiarito. Sarebbe scientificamente scorretto e pastoralmente negativo, pretendere di trovare nella S. Scrittura un *modello* universalmente valido. Questo tentativo sarebbe votato all'insuccesso, perché non si terrebbe conto a sufficienza dei condizionamenti storici e culturali ai quali anche il testo ispirato è soggetto. Si pensi al rapporto uomo-donna e a quello genitori e figli. Non che la Bibbia non offra preziose indicazioni e validi orientamenti morali; assolutizzarne però i dettagli sarebbe controproducente, soprattutto sarebbe privo di valore. Altro errore di prospettiva sarebbe quello di leggere in chiave esclusivamente procreazionista la sessualità e la morale coniugale. In realtà i testi sacri parlano del rapporto uomo-donna nel matrimonio sotto molteplici aspetti, e quello procreazionista, forse perché pacifico, non è quello sul quale più si insiste. Tutto il *Cantico dei Cantici,* anche nel suo simbolismo religioso, è un inno all'amore coniugale che si manifesta nella tenerezza, senza che il progetto creativo sia affermato o negato.

Anche i due racconti della crezione dell'uomo e della donna (Gn 1, 26-28; 2, 18-24) vanno saldamente tenuti uniti. Anzi se una preferenza ci deve essere è per il secondo, che è il più antico ed anche il più significativo. Esso esprime bene il valore complementare dell'uomo e della donna nel matrimonio e la loro intima comunità di vita. Inoltre sembra meglio rispondere alle attuali esigenze umane e teologiche, che sottolineano maggiormente il valore personale della comunità familiare. Infine il testo di Gn 2, 24 ss. è quello più citato anche nel NT (Mt 19, 5; Mc 10, 8; 1 Cor 6, 16; Ef 5, 31); questo riferimento così insistente può avere un preciso significato di valore preminente. Il NT, oltre a riflettere le affermazioni dell'Antico elabora, soprattutto con S. Paolo, una dottrina spirituale molto profonda, sulla quale poi la teologia medioevale fonderà la sacramentalità del matrimonio.

Bibbia e magistero della chiesa danno autenticità all'approdo teologico più recente, che presenta il matrimonio come una «comunità di vita e di amore» all'interno della quale si realizza l'unità nella «sola carne» dei due coniugi. La famiglia, però, non è una comunità ripiegata su se stessa; la forza procreativa intrinseca alla bipolarità sessuale dell'uomo e della donna si apre ai figli. Inoltre, in quanto è cellula primaria della società e chiesa domestica, è per sua stessa natura aperta agli altri. Inutile cercare nella Bibbia categorie teologiche precise. Non esiste nemmeno la esplicitazione di una morale specifica degli atti sessuali nel matrimonio. Fedeltà e indissolubilità, donazione e procreatività sono valori chiaramente affermati, ma nel loro significato globale che abbraccia tutta la realtà del matrimonio e della famiglia. Le minuziose indagini della casistica sono del tutto sconosciute al testo sacro, ed è una fortuna. Da una parte infatti questo dimostra il loro limite intrinseco; dall'altra aiuta ad approfondire la genuina concezione cristiana del matrimonio, attenta all'essenziale.

2/ Teologia del matrimonio

Questo è il capitolo più nuovo e più importante che la morale cristiana deve affrontare, per dare un fondamento chiaro ad una spiritualità coniugale e familiare, che risponda alle esigenze più profonde dei credenti. L'attuale dibattito teologico verte essenzialmente sulla individuazione della «novità» del matrimonio cristiano in rapporto all'aspetto «profano» o «creaturale» di esso, comune a quanti, credenti o no, si impegnano con serietà in una comunità di amore per tutta la vita.

Lungo i secoli la ricerca teologica ha cercato di chiarire la qualità della grazia sacramentale del matrimonio. Abelardo, Pietro Lombardo, Guglielmo di Auvergne ritenevano che la grazia sacramentale fosse solo preservativa dal peccato: chi è sposato, fruendo della sessualità, non cade in colpa grave perché l'uso di essa è coonestato dal sacramento. Altri, e in particolare S. Bonaventura, ritenevano invece che il sacramento del matrimonio conferisse una certa grazia, medicinale sempre, ma capace di sostenere nella lotta contro la triplice concupiscenza (lussuria - infedeltà - instabilità). S. Tommaso pervenne alla piena chiarificazione della questione, precisando che la grazia sacramentale non è solo medicinale («recessum a malo»), ma conferisce un aiuto particolare in rapporto ai doveri del proprio stato («in ordine ad bene operandum») (*Summa Theologica*, S. III. ae p., q. 52, a. 3). Il concilio di Trento

ha fatta sua questa dottrina, ma il matrimonio divenne sempre più argomento giuridico o moralistico, per cui la sacramentalità chiaramente definita nei documenti ufficiali, fu di fatto trascurata a livello pastorale ed anche teologico (cfr. P. ADNES, *Il Matrimonio*, Roma 1966, pp. 112 ss.).

Il concilio Vaticano II, pur non approfondendo in modo specifico l'aspetto dogmatico del matrimonio, ha tuttavia offerto importanti elementi di riflessione e di sintesi. Dall'insieme della dottrina conciliare viene confermato che nel matrimonio la donazione totale della persona implica una relazione a Dio come fondamento e fine; che Cristo ha inserito il matrimonio nell'ordine nuovo da Lui stabilito con la redenzione; che dopo il battesimo tutto l'essere cristiano ha un orientamento sacramentale e infine che quando si pongono quei segni di grazia, che appartengono in maniera fondamentale all'essere cristiano, non ci troviamo più solo di fronte a dei simboli vuoti, ma a dei segni efficaci. Cioè siamo in presenza di una vera e propria sacramentalità, mediante la quale «il Salvatore degli uomini e sposo della chiesa viene incontro agli sposi cristiani... e rimane con loro perché, come egli stesso ha amato la chiesa e si è dato per lei, così anche i coniugi possano amarsi l'un l'altro fedelmente, per sempre, con mutua dedizione. L'autentico amore coniugale è assunto nell'amore divino ed è sostenuto e *arricchito* dalla forza redentiva del Cristo e dall'azione salvifica della chiesa, perché i coniugi, in maniera efficace, siano condotti a Dio e siano aiutati e rafforzati nello svolgimento della sublime missione di padre e di madre. Per questo motivo i coniugi cristiani sono corroborati e *quasi consacrati* da uno speciale sacramento per i doveri e la dignità di tale stato» (*Gaudium et spes*, 48). Con questa rapida e stimolante sintesi dottrinale il concilio Vaticano II, riassume, facendola propria, la dottrina del concilio di Trento e offre nuove indicazioni per ulteriori sviluppi teologici, soprattutto in ordine alla famiglia considerata come «chiesa domestica» (*Lumen gentium*, 11).

In modo molto rapido, questi sono gli elementi fondamentali della sacramentalità del matrimonio. L'*amore umano* è la condizione essenziale perché il sacramento sia *efficace*. Non è quindi pensabile un matrimonio cristiano, sacramentalmente efficace, senza la base umana dell'amore reciproco tra i coniugi. Chi pensa che la celebrazione liturgica, anche fatta con fede, supplisca alla mancanza di amore, illude e si illude. L'«opus operatum» dei sacramenti è «possibilità efficace», non magia. *L'amore di Cristo per la chiesa* è insieme *esempio* e *causa efficace* dell'amore tra i coniugi. Non ha dunque solo valore *esemplare* sul piano morale, ma è reale partecipazione all'amore di Cristo, e su questo si fonda la richiesta dell'impegno della fedeltà e della indissolubilità, rese possibili contro la «maledizione del tempo» che insidia l'amore umano, dall'azione di Cristo nel cuore degli sposi credenti. Ma la novità più stimolante delle indicazioni conciliari si trova nell'affermazione che i coniugi cristiani, mediante il sacramento del matrimonio sono «quasi consacrati» sacerdoti della «chiesa domestica», che è la loro famiglia. Questo li qualifica non solo come *testimoni della fede* verso i loro figli e come *santi* e *santificatori* nell'esercizio del loro compito coniugale e familiare, ma anche come *responsabili della chiesa*. Perciò il matrimonio cristiano esige non solo che sia vissuto con fede, speranza e carità all'interno della comunità cristiana, luogo concreto della salvezza, ma anche che i coniugi cristiani con il loro matrimonio e la loro famiglia siano al servizio dell'edificazione della chiesa e partecipino a tutti i suoi compiti storici. I coniugi cristiani, mediante il sacramento, «non vivono più per se stessi, ma per il Signore» (Rm 14, 7 s.). Vivere insieme con la comunità può contribuire alla riuscita del matrimonio e offre agli sposi la capacità di un incontro più profondo, guidandoli alla fedeltà indissolubile.

Le rapide indicazioni qui offerte non bastano a garantire una approfondita comprensione della sacramentalità specifica del matrimonio cristiano. Essa rimane un ambito di riflessione teologica ed ecclesiale molto importante, oggi, sul quale occorre impegnarsi a livello di ricerca storica e interdisciplinare.

3/ Problemi morali del matrimonio

Sarebbe ingiusto affermare che questo settore della teologia morale ormai non è più importante. Certamente è superata l'inflazione moralistica del passato, anche recente. Oggi si avverte di più l'urgenza di un progetto etico dell'esperienza coniugale e familiare, che senza negare la specificità del problema relativo alla fecondità responsabile, guardi in modo globale all'intera esperienza familiare. È su questa, soprattutto, che si può fondare una riflessione morale, che è anche spirituale in senso molto ampio. Tuttavia non si può affrontare questo capitolo della riflessione morale, senza giunge-

re a delle chiarificazioni teologiche rasserenanti. Gli aspetti più significativi a noi sembrano questi: ripercorrere criticamente la storia dei «fini del matrimonio» nei documenti conciliari e nella riflessione teologica. E a questo punto non si può sfuggire alla necessità di chiarire in termini anche culturali il significato della *sessualità umana*. Più che un discorso a parte, le tematiche relative alla sessualità, esasperate in passato in trattazioni particolareggiate, potrebbero essere affrontate in questo ambito. Non perché la sessualità umana si esaurisca in quella coniugale, ma perché questa è condizionata dal progetto etico globale che si attribuisce a quella. Appare evidente, infatti, che le tesi morali che si confrontano o si scontrano nella soluzione delle questioni relative alla «paternità responsabile» e ai mezzi adeguati per realizzarla hanno le loro radici in ambiti molto più lontani. Nel concetto di sessualità umana, nel rapporto «natura» e «cultura», nel concetto di «legge naturale» staticamente o dinamicamente concepita e addirittura nella concezione stessa della morale, a seconda che si accentui di più la «morale del progetto personale e storico» o la «morale dei singoli atti». Non vogliamo parlare di nuovo delle questioni metodologiche già esaminate nella prima parte di questo lavoro, vale però la pena sottolineare alcuni aspetti ormai essenziali per una riflessione morale seria su questo argomento. La sessualità umana, ormai apparе evidente dalle ricerche scientifiche fiorite sulla scia del pensiero freudiano, non è solo una «funzione» della persona umana, ma una sua «dimensione» essenziale.

Dopo Ogino-Knaus è certo, per legge biologica, che ogni atto di intimità sessuale tra uomo e donna non è di per sé aperto alla vita; anzi la maggior parte degli atti di intimità sessuale sono naturalmente infecondi (legge di Ogino-Knaus). Sino a questo momento manca solo la precisa possibilità di conoscere in quale momento del ciclo mestruale della donna si hanno i giorni fecondi. Se dunque di per sé l'atto sessuale non è sempre aperto alla vita e tuttavia può essere moralmente posto, vuol dire che la sessualità umana, espressa nei singoli atti, non ha come scopo «naturale» la procreazione. Occorre dunque approfondirne la natura vera, che supera la sfera puramente biologica. La sessualità, in effetti, si presenta come un fenomeno umano complesso, che solo progressivamente ha disvelato i suoi valori e i suoi significati molteplici, non ancora esplicitati. Legata da millenni alla sola funzione procreativa e poi medicinale (= rimedio della concupiscenza); se ne è approfondito in questi ultimi decenni il valore antropologico e socializzante. Dalla sessualità come necessità e come sfogo si è passati alla sessualità come comunicazione, come amore, come gioia e forza socializzante. Sarebbe superficiale credere, tuttavia, che l'umanità abbia realizzato anche un vero equilibrio in questo ambito. La sessualità rimarrà sempre un problema etico che però non si risolve negando le acquisizioni culturali, ma accogliendole per quello che hanno di valido e di positivo e inserendole in un progetto morale umanamente e cristianamente motivato. Anche i problemi posti dal fenomeno della «devianza» (masturbazione e omosessualità) si possono risolvere solo tenendo presente la complessità del comportamento sessuale della persona umana e la molteplicità di significati che esso di fatto può assumere per ogni singola persona (cfr. P. BALESTRO, *Sesso e persona*, Milano 1968, pp. 129 ss.; A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1973, pp. 38-87).

Ma per tornare alla sessualità coniugale, un apporto teologico non pacifico, ma sufficientemente fondato, sembra oggi possibile. Se non ogni atto dell'intimità sessuale è di per sé aperto alla vita, occorre trovare la sua moralità, fondandola su altre esigenze positive. Queste sembrano concentrarsi essenzialmente sulla promozione della personalità umana da una parte, e dall'altra su un progetto globale di fecondità, che non venga rapportata tanto al singolo atto, quanto all'intera esistenza coniugale, responsabilmente disposta alla procreazione. Altra legge morale di valore umano non sembra oggi imponibile, allo stato attuale delle conoscenze antropologiche.

4/ La spiritualità coniugale

Ma la morale coniugale e familiare non può limitarsi alla soluzione dei problemi connessi con la fecondità responsabile. La vita morale è la piena risposta al progetto di Dio; è la fedeltà alla propria chiamata. Anche la vita coniugale, cristianamente assunta, è «vocazione», che va vissuta nel suo aspetto positivo. Con l'espressione «spiritualità coniugale» si intende appunto questo cammino positivo verso la pienezza della risposta a Dio *nel* e *mediante* il matrimonio. Il fondamento costitutivo della «spiritualità coniugale» si trova nella sacramentalità del matrimonio. Il *dover essere* cristiano, infatti, ha la sua forza nell'*essere* cristiano e nel suo *poter essere* mediante il dono

dello Spirito, che viene a noi in modo particolare attraverso i sacramenti. Per quanto riguarda la vita familiare *tre* appaiono le direttrici spirituali: l'*essere insieme dei due coniugi* in una reale capacità di amore, di dialogo e di fedeltà; l'*essere insieme dei componenti la famiglia,* che non sia una chiusura egoistica su se stessi, ma una costante disponibilità verso gli altri sia a livello personale che a quello politico-partecipativo; infine l'*essere insieme dei credenti aperti a Dio e inseriti nella comunità di salvezza:* è quella che si chiama «chiesa domestica». Non è opportuno approfondire in questa sede i tre ambiti della vita familiare cristiana, ma essi sono della massima importanza e, attentamente sviluppati, offrono un quadro di vita evangelica assolutamente necessaria per una proposta pastorale seria. Questa deve rivolgersi sia a coloro che si preparano al Matrimonio, sia alle coppie già formate. Da più parti si chiede che la famiglia divenga «soggetto di pastorale» e non tanto per una generica promozione laicale, oggi più avvertita che nel passato, ma perché una più chiara concezione della chiesa come comunità e dei vari ministeri nella chiesa, porta a valorizzare tutte quelle realtà sacramentali sulle quali si può effettivamente innestare una autentica missione evangelizzatrice.
La famiglia, arricchita e sostenuta dalla grazia sacramentale del matrimonio, è una chiesa domestica. Su di essa, in un momento di grandi trasformazioni ecclesiali e culturali, è possibile fondare il tentativo di rinnovamento, che sposti significativamente l'accento dalla grande istituzione alla piccola comunità di base sacramentalmente fondata e pastoralmente capace di favorire una seria esperienza di fede e di preghiera.

III/ MORALE SOCIALE

Un altro settore della morale speciale, che ha subìto un profondo rinnovamento è quello relativo al trattato classico sulla giustizia, che in passato riuniva molti argomenti, tra il giuridico e il sociale, senza una precisa connotazione morale e teologica. È indubbio che permangono validi alcuni capitoli fondamentali, ma l'impalcatura generale è crollata e non può essere sostituita dalla cosiddetta «dottrina sociale della chiesa», fiorita negli ultimi cento anni. Il dibattito conciliare, sviluppato soprattutto nella costituzione pastorale *La Chiesa nel mondo contemporaneo* e ampliato nelle encicliche *Populorum progressio* (1967) e *Octogesima adveniens* (1971) di papa Paolo VI ha sviluppato un discorso di chiesa notevolmente diverso da quello del passato. Inoltre il contesto culturale attuale, influenzato dal «secolarismo» e dal primato della «prassi», pluralisticamente attuata, ha messo in crisi sia il monolitismo dottrinale, sia le elucubrazioni astratte, lontane dalla realtà storica di un progetto di società, diverso da quello già esistente.
Anche se appare prematuro o di fatto impossibile poter sostituire il trattato classico «sul diritto e la giustizia» con un altro più completo, è però necessario tentare una nuova sintesi sistematica, capace di accogliere il nuovo già affermato e di proiettare sul futuro i possibili orientamenti di ricerca. Le tappe più significative del processo di radicale trasformazione della riflessione della *teologia politica* di origine mitteleuropea e sostanzialmente condizionata dalla cultura borghese (Metz, Germania Occidentale), all'affermarsi della *teologia della liberazione* di origine latino-americana (Gutierrez), fortemente legata alla situazione politica di quel continente e influenzata dalla analisi marxista. Sul piano magisteriale abbiamo delle rispondenze abbastanza precise sia alla prima (e sono prevalenti) che alla seconda (più timide e meno ufficiali). La *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (1963); la *Gaudium et spes* (1965) ed in parte la *Populorum progressio* (1967) si muovono sulla linea dottrinale e culturale che ha portato alla elaborazione della «teologia politica». Non mancano però, sia nella *Populorum progressio* (1967) che nella *Octogesima adveniens* (1971) di Paolo VI accenni ad un altro tipo di teologia che, forse con qualche approssimazione, si potrebbe definire appunto «della liberazione». È certo che la lettera del card. Roy: *A dieci anni dalla «Pacem in terris»,* soprattutto là dove alla *morale del consenso* sostituisce la *morale del dissenso,* come nuova forma di obiezione di coscienza contro l'oppressione delle strutture politiche e amministrative, offre più di un avallo alla «teologia della liberazione». Di fatto, l'impegno di presenza dei credenti nella storia, per essere assieme agli altri uomini di buona volontà, forza di liberazione, è il criterio di validità più attuale e più concreto che la teologia si sia dato. L'influsso della teologia latino-americana appare evidente. Occorrerà ancora, soprattutto da noi che viviamo una realtà per certi versi analoga (si pensi alla necessità di dare allo sviluppo un nuovo significato e ai cittadini una reale partecipazione alla vita politica, per superare lo sfruttamento delle classi subalterne e l'egemonia delle oligarchie

di potere) e per altri notevolmente diversa (regimi democratici - pluralismo di partiti - tradizioni culturali diverse), una più matura ricerca. Ma già da ora è possibile pronunciare dei precisi giudizi di valore nei confronti dei movimenti religiosi o delle istituzioni ecclesiali, tenendo conto, appunto, della loro capacità o meno di contribuire alla liberazione umana (cfr. H. Cox, *o.c.*, pp. 165-170).

La teologia non può rimanere indifferente alle profonde trasformazioni culturali. Non è più possibile, come accadeva prima, continuare a pensare in termini privatistici in un mondo che prende coscienza di essere insieme di molti. Il trattato classico *sulla giustizia e sul diritto* deve risentire delle nuove acquisizioni. L'aspetto morale della giustizia non può identificarsi con quello strettamente giuridico; né i rapporti nuovi di solidarietà da stabilire tra i popoli, già individuati dalla morale, sono adeguatamente espressi dal diritto codificato. L'influsso della *teologia politica* e più ancora della *teologia della liberazione* si fa sentire, oltre che nei contenuti, nel concetto stesso di teologia e nel metodo. Si è passati cioè da una concezione astratta di essa: «scienza delle cose di Dio», elaborata da specialisti; ad un'altra più storicizzata e concreta: «riflessione critica, fatta alla luce della fede, sulla prassi dei cristiani variamente impegnati nella realtà temporale» (cfr. G. Gutierrez, *Teologia della liberazione*, Brescia 1972, pp. 15-25).

Lo spostamento di attenzione dalle «cose di Dio» alla «prassi dei credenti», considerata come oggetto proprio della riflessione critica della fede, ha favorito il passaggio dal monolitismo dottrinale al pluralismo teologico. Se le *cose di Dio*, per via di Dio, possono apparire eterne, immutabili e sublimi, riservate quindi a pochi, dando così origine ad un monolitismo dottrinale di tipo élitario; la *prassi dei cristiani*, invece, è per sua stessa natura mutevole e provvisoria, di conseguenza la riflessione teologica si fa nella storia e non per l'eternità. Da qui il pluralismo inevitabile delle teologie, sia sul piano storico, sia su quello culturale. Ma questo non è ancora tutto. Anche i «luoghi teologici» che un tempo erano solo la parola di Dio, il magistero della chiesa e la tradizione teologica oggi subiscono variazioni importanti. Il «divenire storico» è considerato luogo teologico, e quindi la cultura e la realtà sociale in mezzo alla quale si vive e si opera. Di qui la necessità di ricorrere ai mezzi dell'informazione sociale per capire meglio la realtà. Naturalmente questo non deve significare la riduzione della ricerca teologica alla vicenda quotidiana. La teologia infatti non è omelia o cronaca ragionata, ma senso e valore evangelico dell'esistenza. Anche i *movimenti storici*, che portano avanti esperienze significative, vanno attentamente valutati nella ricerca teologica. In essi infatti si trovano valori umani di portata storica. L'attenzione, beninteso, non deve essere astratta o ideologizzata, ma culturale, in grado cioè di coglierne tutte le provocazioni. Perché di queste si nutre una vera esperienza di fede, che la teologia deve fondare con motivazioni serie (cfr. *Evangelizzazione e promozione umana*, Roma 1975, n. 2).

Per quanto si riferisce al discorso generale sulle responsabilità e i compiti dei credenti nei confronti della realtà politica e sociale o, in senso più globale, nei confronti del mondo inserito in un processo di crescita storica, occorre chiedersi quanto della teologia latino-americana può essere assunto da noi che viviamo una realtà diversa. La situazione dell'Europa occidentale è caratterizzata, sul piano politico, da regimi a democrazia partitica e su quello economico da una fase avanzata di neocapitalismo. Sarebbe quindi fuori posto e negativa una frettolosa accettazione di analisi sviluppatesi in altri contesti culturali. Se però ai termini puramente quantitativi dello sviluppo sostituiamo quelli politici e culturali di partecipazione al potere e di società autogestita, allora ci rendiamo conto che i «campesinos» dell'America Latina sono esclusi dal potere come i negri degli Stati Uniti, come gli studenti nelle università e come gli operai nelle fabbriche. Ciò che accomuna larghi strati di popolazione mondiale è l'esclusione dalle decisioni che contano e segnano il destino dei singoli e dei popoli. In altri termini, se l'analisi di partenza si limitasse solo al reddito pro-capite (fattore economico), allora bisognerebbe dire che tra i campesinos latino-americani e, ad esempio, gli studenti universitari statunitensi non è possibile alcun confronto. I primi sono poveri, i secondi sono ricchi. Ciò che invece li unisce è l'*esclusione dal potere* e quindi il ridursi di fatto a *classe dominata*, perché espropriata o della capacità di decidere politicamente, o di creare cultura. In ogni caso l'uomo viene sacrificato o al profitto o al potere dominante (cfr. R. Garaudy, *L'alternativa*, Assisi 1973).

Si capisce subito che il problema non si risolve a livello puramente *economico* (lo sviluppo) o *tecnologico* (progresso). La soluzione vera è possibile solo a livello politico con il passaggio chiaro da una società dominata da alcuni, e

quindi eterogestita, ad una società partecipata dalla base e quindi autogestita. Questo passaggio, secondo i più attenti pensatori, non è possibile compierlo senza una analisi delle cause che generano la classe dominata e senza una lotta che faccia una chiara scelta di campo. Una lotta cioè a fianco di chi non ha potere, per garantire a tutti i cittadini una diretta e responsabile partecipazione alla vita politica. In questo senso si può parlare di lotta di classe, della classe dominata contro i detentori del potere oppressivo o burocratico. Oggettivamente oggi la classe dominata coincide con i popoli del terzo mondo, defraudati dal capitalismo internazionale e con la realtà operaia delle Nazioni a capitalismo avanzato. Tuttavia si sta delineando un fronte mondiale di lotta contro ogni forma di potere dominante, che comprende anche le cosiddette democrazie popolari dell'est europeo. Tutto questo è ancora analisi politica e non teologia, ma una riflessione di fede non può prescindere da essa. Una teologia che intenda porsi come fondamento e giustificazione di una prassi evangelica, non può sottrarsi a questi problemi. La fede, infatti, per essere autentica ha bisogno di mediazioni storiche, e quella politica oggi sembra essenziale, anche se non esaustiva.

Ci troviamo qui di fronte ad una metodologia teologica di ricerca, che sta impegnando in modo crescente alcuni studiosi e suscita in altri sospetti e riserve. È il passaggio da una «teologia formale», intesa come discorso *su* Dio o discorso *di* Dio sull'uomo, deducibile quest'ultimo in modo astratto dalla Bibbia o dal magistero della chiesa, così come si è espresso lungo i secoli, ad una «teologia vitale». Fondamento irrinunciabile di questa teologia è sempre Dio, la sua Parola, la sua chiesa, ma intese in modo storico, cioè Dio come si manifesta *nella storia* e in quanto interpella i credenti all'interno di situazioni storiche, che non sono mai identiche né nel tempo, né nello spazio.

La risposta ai problemi via via emergenti, non può essere data *a priori*. Essa esige, assieme all'ascolto della parola di Dio, anche l'ascolto della cultura contemporanea, non delle scuole particolari, ma delle istanze universali emergenti a più livelli dalle varie culture. L'umanità fatta a immagine di Dio, non può sbagliarsi nelle sue intuizioni di fondo, nonostante il limite intellettuale e morale che la caratterizza. Questa doverosa attenzione alla cultura aiuta ad affrontare in modo corretto la questione ermeneutica sia nei confronti della S. Scrittura, che del magistero della chiesa. Ormai è pacifico che è necessario tentare una lettura storica della rivelazione e non già per relativizzarla, svuotandola di significato, ma per comprenderla in ciò che ha di essenziale e permanente. La «teologia vitale» o politica o della liberazione non nasce solo da preoccupazioni di metodo, essa è innanzi tutto una risposta all'umanesimo ateo. L'ateismo umanista, infatti, si presenta come negazione di Dio per difendere l'uomo e la sua autonomia dall'invadenza dominatrice della trascendenza. La risposta cristiana non può essere più soltanto una dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio, anche se è una preziosa guida. È l'idea di trascendenza dominatrice che va vinta con le idee e con la prassi. Si tratta cioè di far capire che Dio non solo non diminuisce l'uomo, ma anzi in Cristo lo rivela a se stesso e gli indica la via della sua promozione. La *Gaudium et spes* ha offerto preziose indicazioni teologiche e pastorali in questo senso. La più recente teologia della liberazione ha rimeditato in termini «politici» le indicazioni conciliari per operare un chiaro ed inequivocabile passaggio teorico e pratico dalla religione sospettata di alienazione («oppio dei popoli») alla religione come impegno di liberazione totale dell'uomo.

Ancora però tutto questo non esaurisce il discorso di fede, in quanto la fede, oltre a costringere il credente a verificare costantemente se stesso sulla autenticità e sulla purezza delle scelte, avverte anche del valore provvisorio e parziale di ogni esperienza storica. E aiuta l'uomo a capire se stesso nella sua realtà profonda e non solo in rapporto alle sue realizzazioni storiche, per quanto suggestive possano apparire. Sicché anche il vecchio, l'handicappato, l'infermo, in una parola l'ultimo e l'inefficiente, ha un valore in sé e una dignità che va rispettata e sostenuta. Ed anche l'uomo che può esprimere la sua «normalità», anche se liberato a livello politico, ha ancora bisogno di essere liberato dalla morte e dal male morale, di cui fa la quotidiana esperienza in sé e negli altri. Liberazione totale che si realizza compiutamente, secondo l'insegnamento biblico, solo nel Regno di Dio finale, che però è *già* in mezzo a noi ed opera nel cuore degli uomini per mezzo dello Spirito. In questo senso si deve dire che la «teologia della liberazione» non è l'unico e forse neanche il più specifico modo di presentare il messaggio cristiano. Tuttavia è una esigenza oggi chiaramente avvertita, dalla quale storicamente non si può prescindere, quando si parla del rapporto del credente con la realtà sociale e politica, all'interno della qua-

le intende vivere la sua fede o della comunità cristiana nei confronti del mondo. Ci ricorda autorevolmente il documento dei vescovi italiani sul *Rinnovamento della catechesi,* n. 77: «Chiunque voglia fare all'uomo d'oggi un discorso efficace su Dio, deve muovere dai problemi umani e tenerli sempre presenti nell'esporre il messaggio. È questa, del resto, l'esigenza intrinseca per ogni discorso cristiano su Dio. Il Dio della rivelazione, infatti, è il "Dio con noi", il Dio che ama, che salva, che dà senso alla nostra vita; la sua parola è destinata a irrompere nella storia, per rivelare ad ogni uomo la sua vera vocazione e dargli modo di realizzarla».

1/ La teologia politica

Dopo questa introduzione, che non è solo di metodo ma già di contenuto, intendiamo offrire alcune indicazioni più dettagliate per questo importante settore della teologia morale. Alla trattazione di carattere generale sulla natura e i compiti della «teologia politica» dovranno seguire altri capitoli classici connessi al tema generale quali il lavoro, la proprietà, la pace.
L'originalità e la novità di questa impostazione in rapporto ai trattati tradizionali, sta proprio nel permettere alle voci classiche, una riflessione ampia sul valore globale dell'insegnamento sociale della chiesa. Si tratta cioè preliminarmente di individuare bene i rapporti tra chiesa e mondo, fede e politica, evangelizzazione e promozione umana, il tutto tenendo conto della duplice dimensione della chiesa: quella storica e quella escatologica. Questo lavoro teologico è stato iniziato dal concilio Vaticano II, soprattutto nella costituzione pastorale «*La chiesa nel mondo contemporaneo*». Secondo le indicazioni conciliari, tra chiesa e mondo, inteso quest'ultimo come la complessità strutturale e umana del divenire storico, non esiste né estraneità né identificazione. Il processo storico non è estraneo alla chiesa, pur essendo per larga parte autonomo da essa. L'autonomia del temporale nei confronti della chiesa è una lezione chiarissima, anche se poco ascoltata. Il futuro religioso con tutta probabilità sarà dominato da questa prospettiva. La pretesa identificazione, propria dell'età costantiniana, tra Regno di Dio e regno degli uomini, portava o al predominio dello spirituale, che si credeva adeguatamente espresso dalla istituzione religiosa, o ad un conflitto acuto per l'egemonia sul temporale. Oggi molto più correttamente si parla di rapporto dialettico tra chiesa e mondo, tra fede e politica, tra evangelizzazione e promozione umana. Cioè la chiesa ha qualche cosa di proprio da offrire al «mondo» e il mondo ha qualcosa di proprio (cioè di autonomo) da offrire alla chiesa. La *Gaudium et spes* (nn. 40-44) cerca di indicare in modo più preciso i contenuti di questo interscambio. Il progresso umano costituisce la base del dialogo tra il mondo e la chiesa. Questa manifesta il mistero di Dio e il senso profondo della vita dell'uomo. Con il messaggio evangelico offre un sicuro criterio di difesa della libertà dell'uomo e stimola lo sviluppo delle sue capacità, nel giusto rispetto della autonomia delle creature. Inoltre, attraverso la sua missione religiosa, la chiesa contribuisce a costituire e a consolidare la comunità degli uomini. Non essendo legata a particolari forme di cultura e di civiltà, essa può diventare punto di incontro tra le diverse comunità umane. È anche vero che la storia dell'umanità ha aiutato la chiesa a comprendere meglio la verità del messaggio evangelico. La fede, senza la mediazione storica delle varie culture, non può né essere capita né essere vissuta. Certo la fede non si riduce a cultura, perché la trascende, ma ha bisogno delle mediazioni culturali. Inoltre la chiesa, come struttura visibile, è arricchita dallo sviluppo della vita sociale ed è aiutata da quanti si impegnano per la crescita della comunità umana.
Soprattutto però è importante per la chiesa l'esempio di Cristo, suo Signore e Fondatore. L'atteggiamento da lui assunto nei confronti della realtà del suo tempo diventa paradigmatico anche per lei. È necessario capire bene il valore delle parole e dei gesti di Gesù, che in certi momenti appaiono contrastanti. Egli si rifiuta di intervenire negli affari temporali delle persone, come quando si dichiarò del tutto estraneo alle questioni di eredità tra fratelli. Né mancavano, anche ai suoi tempi problemi sociali e politici gravi quali la schiavitù, la miseria, l'oppressione, la dominazione straniera, ma non prese posizione diretta contro di essi. In nessun modo nel suo insegnamento si può trovare una proposta di ordine sociale definito, che possa qualificarsi a pieno titolo cristiano. Leggendo il Vangelo si ha quasi l'impressione che Gesù abbia voluto essere al di là della politica. Il suo appare un messaggio essenzialmente religioso, teso a dare un significato ultimo e corretto alla vita e al rapporto con Dio e tra gli uomini. Certamente rifiuta il *messianismo politico,* così vivo e presente nella mentalità giudaica del suo tempo; deformazione mitica del Regno di Dio e di alcune profe-

zie messianiche. La scelta di Cristo appare chiara nel racconto delle tentazioni (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12 s.; Lc 4, 1-12). Egli rifiuta l'opulenza, il successo clamoroso e il potere politico sul mondo, che dai testi evangelici appare «diabolico». Il potere di Cristo è «altro» dalla logica politica corrente. Chi ha un ministero per il popolo non presiede come dominatore, ma serve come chi è alle dipendenze di qualcuno (Mt 20, 24-28; Mc 9, 35; Gv 13, 4-15) (cfr. R. COSTE, *Vangelo e politica*, Bologna 1970).

Gesù fu fedele a queste scelte per tutta la vita, rifiutando di essere fatto re dalla folla entusiasta e mettendo a tacere la pubblicità non richiesta. La sua missione più vera è quella di proclamare la parola di Dio e la sua volontà di salvezza per tutti gli uomini, anche per quelli che il mondo religioso ufficiale escludeva dal Regno. Anzi se una predilezione esiste nel Vangelo, questa è per gli ultimi, gli esclusi ai quali è annunciato l'inizio di un nuovo mondo. Il rifiuto di «fare politica» da parte di Gesù, non può essere assunto né come condanna né come posizione agnostica nei confronti dei problemi di vita degli uomini. Intanto Gesù ha condannato l'uso oppressivo del potere. Nel suo insegnamento l'autorità è servizio e non dominio sull'uomo; gli uomini sono tutti uguali e fratelli, non è quindi mai lecito servirsi di loro come strumenti del proprio successo. L'uomo cioè è sempre un fine, mai un mezzo. Forse tutto questo non è ancora politica nel senso tecnico del termine, e tuttavia modifica in modo così radicale la concezione della società e dell'uomo, che incide anche sulle scelte politiche, che i credenti possono fare. Inoltre offre criteri oggettivi di valutazione critica, ai quali i cristiani non possono rinunciare, senza tradire le loro responsabilità storiche.

La chiesa, intesa come comunità storica e visibile dei credenti in Cristo, continua nel tempo l'annuncio del messaggio evangelico e lo attualizza. Essa non vive «sopra» o «accanto» al mondo, ma vive in esso come «anima» ed anche come «istituzione critica», perché comunità di salvezza. Cioè come stimolatrice di promozione e di liberazione umana totale e come forza critica contro ogni forma di manipolazione o asservimento dell'uomo al potere, al danaro o ad ideologie totalizzanti. Questo compito che la «teologia politica» di Metz attribuisce in modo esplicito alla chiesa, nasce dalla concezione escatologica della fede, di una fede cioè che concepisce la storia come il risolversi finale di tutto lo sforzo umano nel Regno di Dio. Chi si muove nell'orizzonte escatologico sa che ogni realizzazione storica concreta, anche la più affascinante, è solo parziale e provvisoria in ordine al futuro dell'umanità, garantito dal futuro assoluto di Dio. Esso però non va inteso solo in termini cronologici, ma anche metafisici di trascendenza. In questo senso il futuro di Dio non è miticamente collocato alla fine della storia, ma è già presente in essa come forza di liberazione e come capacità offerta all'uomo di superare le sue contraddizioni e di orientarsi verso la sua pienezza. Sul piano della valutazione storica l'orizzonte escatologico offre al credente una capacità critica precisa. Egli sa con pacata convinzione che le strutture sociali non potranno realizzare mai in misura completa i valori assoluti del Regno, quali la libertà, la giustizia, la pace e l'amore tra gli uomini. Questo però non lo porta ad estranearsi dalla realizzazione storica di tali valori, anzi è lì ad incalzare perché nessun passo avanti venga tradito e nessuna autentica liberazione si fermi (cfr. J.-B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969, pp. 112-121; L. R. ALVEZ, *Teologia della speranza umana*, Brescia 1971, pp. 113-120).

2/ La questione sociale

Il messaggio cristiano non è quindi riducibile a nessuna ideologia politica o economica. Si esprime però e realizza la sua efficacia storica, *anche* attraverso l'impegno politico dei credenti e l'insegnamento sociale della chiesa. Ma in quanto messaggio di fede è di ordine metastorico, Questa affermazione, che nessun cultore di teologia può legittimamente contestare, consente di stabilire un confronto critico e dialettico con le diverse soluzioni storiche date alla «questione sociale», senza assumerne nessuna come adeguata alla concezione cristiana dell'uomo, del mondo e della storia. Ed è proprio su questo principio che si fonda il compito critico-liberante della chiesa nei confronti delle interpretazioni storiche della società. I tre capitoli fondamentali sui quali la chiesa ha impegnato il suo insegnamento sociale (possesso e uso dei beni, lavoro e collaborazione tra i popoli per costruire la pace) testimoniano, nel loro sviluppo, la provvisorietà legata al contesto storico delle diverse elaborazioni dottrinali.

3/ La proprietà personale

Per quanto riguarda il possesso e l'uso dei beni materiali si è passati da una concezione fissista della «proprietà privata», quale si può trovare

ad esempio nella *Rerum novarum* (n. 9) sino alla *Populorum progressio* (n. 23). Oggi i documenti del magistero sociale della chiesa non parlano più solo di «proprietà privata» espressione ambigua e non rispondente alla attuale fase di ricerca culturale, ma di «potere sui beni esterni». Questo potere è rivendicato dalla chiesa perché e in quanto assicura a ciascuno e a tutti una zona indispensabile di autonomia personale e familiare, cioè in quanto è garante della crescita della persona nella libertà. Un approfondimento di questa questione si impone anche a livello teologico, perché storicamente la chiesa, attraverso la sua polemica con il socialismo e il comunismo, ha affermato in modo unilaterale il diritto di proprietà in genere, senza precisare con forza le gravi riserve morali e tecniche insite nel sistema capitalistico. Questo atteggiamento di fondo ha favorito il sorgere di una diffusa accusa e cioè quella di una naturale alleanza della struttura ecclesiastica, se non addirittura della sua collusione, con l'area politica ed economica dominata dal capitalismo. Se questo fosse vero, non di proprietà personale si tratterebbe, ma di diritto dei proprietari attuali. Il che cozza contro l'insistita destinazione universale dei beni e il diritto di ogni uomo di accedere al possesso di quanto richiesto al pieno sviluppo della sua personalità. D'altra parte il sistema economico più vicino al Vangelo è quello che ne garantisce un uso equilibrato e generalizzato. I profondi cambiamenti sociali ed economici non consentono nessuna fissità, essi esigono una ricerca permanente della giustizia, all'interno di situazioni nazionali ed internazionali.

Dal punto di vista teologico il discorso sul diritto al possesso dei beni indispensabili per la persona non può dissociarsi da una rigorosa riflessione sulla *povertà come virtù e come stile di vita.* Si tratta cioè di chiarire, al di là delle questioni più strettamente politiche, l'atteggiamento che il cristiano deve tenere nei confronti dei beni materiali e della ricchezza in genere e in che consiste uno stile povero di vita. Molto rapidamente crediamo di poter dire che la dottrina rivelata in ordine al rapporto uomo-beni creati non è *manichea:* né rassegnata alla miseria esistente nella umanità, né alienante. Il cristianesimo, con il dogma della creazione, valuta positivamente i beni terreni. Quindi né condanna né svalutazione di tipo platonico, ma valutazione strumentale di essi. La Bibbia giudica iniqua una condizione sociale di privazione e di miseria. Tuttavia è l'*essere* dell'uomo che conta e prevale sull'*avere. Avere per essere:* questo è l'atteggiamento fondamentale e autocritico per chi vuole vivere la povertà. Si vede subito allora che non c'è antitesi tra povertà e promozione umana, anzi uno stile di vita evangelicamente povera offre nuove e più serie motivazioni per impegnarsi a favore della liberazione dell'uomo. L'invito alla povertà, se questa è capita nel suo più vero significato, non contiene nulla di alienante o di rassegnato nei confronti di una società povera, ma aggiunge all'impegno politico per migliorarla una interiore forza spirituale di coerente testimonianza. Non va dimenticato infine che l'efficacia dell'annuncio evangelico è in gran parte condizionata dall'atteggiamento di povertà dei credenti e della chiesa nelle sue molteplici espressioni istituzionali e culturali (cfr. At 4, 34) (cfr. J.-M. Gonzalez - Ruiz, *Povertà evangelica e promozione umana,* Assisi 1967).

4/ Teologia del lavoro

Tra i modi originari di accesso alla proprietà personale ha particolare rilevanza sociale e teologica il lavoro in genere e quello manuale in specie. La teologia ha portato un contributo di riflessione considerevole in questi ultimi decenni. Non solo Chenu, il noto domenicano francese, ha trattato in modo esplicito questo argomento, ma lo stesso concilio ecumenico Vaticano II ha dedicato al problema importanti considerazioni (M.-D. Chenu, *Teologia del lavoro,* Torino 1967; *Gaudium et spes,* 67-68). Una riflessione morale seria deve chiarire bene la differenza tra *lavoro creativo* che impegna tutta la persona e ne esprime la capacità spirituale e *lavoro forzato* proprio di chi, non possedendo beni, deve impegnare la sua forza fisica in una attività ripetitiva, spesso solo di valore meccanico. Sulla base di una seria analisi sociale, politica e antropologica del lavoro, come fatto umano, è successivamente possibile costruire una riflessione teologica che tenga conto non tanto di alcuni testi biblici specifici, ma delle indicazioni globali relative ad alcuni concetti chiave e al loro reciproco rapportarsi: «trascendenza» ed «escatologia»; «creazione», «incarnazione», «redenzione»; «natura», «grazia», «salvezza». In questa ricerca di fondazione biblica due estremismi vanno accuratamente evitati: l'assunzione del concetto di *trascendenza dominatrice* (P. Cardonel) come espressione adeguata della grandezza di Dio e il rifugio in un *escatologismo di evasione,* con il conseguente svuotamento dell'impegno storico

dei credenti. Tutti e due questi estremismi impediscono una valorizzazione teologica del lavoro, inteso come partecipazione all'opera creatrice di Dio, come mezzo per realizzare una solidale comunità tra gli uomini e come impegno responsabile per attuare la salvezza totale in Cristo. Anzi i due estremismi riducono Dio e la religione a garanti della conservazione, qualificandoli come base ideologica per difendere il «disordine costituito». «Dio non è una soluzione fatta, ma una esigenza a farla e allo stesso tempo garanzia che in definitiva non è assurdo cercare un senso e realizzare un'opera» (J. LACROIX, *Le sens de l'atheisme moderne*, Tournai 1959, p. 90).

Per quanto riguarda poi il Regno di Dio, esso non è una realtà bella e fatta, di cui entriamo automaticamente in possesso dopo la morte. Il Regno di Dio è dono che viene dall'alto, ma esige anche una consapevole risposta da parte dei credenti, perché cresca e realizzi la pienezza della sua capacità di liberazione. S. Paolo mise in guardia contro l'escatologia di evasione alla quale si era abbandonata la comunità di Tessalonica: «Ricordate fratelli il vostro duro lavoro e la nostra fatica; lavorando giorno e notte per non essere di peso a nessuno di voi, predicammo il Vangelo» (1 Ts 2, 9).

Si inserisce qui il problema dei *preti al lavoro*, che non può essere sorvolato. Le parole di S. Paolo, che abbiamo appena citato, sono molto esplicite al riguardo. Oggi poi si tratta di fugare il sospetto molto diffuso che la religione sia una spinta all'evasione dall'impegno del lavoro. «Per molto tempo il Vangelo — scrive il biblista Gonzalez-Ruiz — è stato predicato da uomini mantenuti dalla comunità religiosa o, peggio ancora, da uno stato borghese o capitalista, e ciò ha indubbiamente danneggiato l'efficacia intrinseca della proclamazione evangelica, producendo la sensazione di un assenteismo della religione di fronte al lavoro mondano e immanente» (*Credere è impegnarsi*, Assisi 1968, p. 89).

Certo non si tratta di assumere come unico criterio di autenticità l'ossessione operativa e tecnologica dell'*Homo faber*. La teologia non può ridursi ad un frettoloso adattamento alla realtà che incalza o alle mode culturali del tempo. È suo compito, tuttavia, sottoporre a profonda verifica alcune istanze umane universali, per leggerle in chiave cristiana ed anche per precisare ulteriormente alcune idee di fondo della visione biblica della vita e del mondo. Tutto questo non si fa senza un lungo e accurato lavoro di ricerca. Per ora siamo agli inizi; se si vuole però che la chiesa, come istituzione visibile della salvezza, si ponga alla testa del cammino dell'uomo verso la pienezza escatologica, è urgente capire che la concezione teologica del lavoro va più accuratamente approfondita e trasmessa nelle nostre comunità cristiane.

5/ La partecipazione operaia alla vita dell'impresa

La partecipazione alla vita democratica del Paese è una esigenza storica sempre più avvertita da larghi strati di cittadini e caratterizza l'attuale stadio della maturazione politica, soprattutto dei giovani. L'esigenza morale, oltre che politica, della partecipazione è chiaramente affermata nella *Gaudium et spes* al n. 31. Essa si fonda sulla dignità e libertà della persona umana, che deve essere in grado di esprimere la sua originalità insieme a quella degli altri. Tutto questo per i credenti richiede non solo una *fede illuminata*, ma anche una *competenza scientifica*, una *capacità tecnica* ed una *esperienza professionale*. L'attività umana, secondo il pensiero di papa Giovanni XXIII, manifestato soprattutto nella *Mater et Magistra* (1961), è sintesi di elementi scientifico-tecnico professionali e di valori spirituali. Il credente ha il compito di ricomporre in unità la fede religiosa e l'attività a contenuto spirituale. Giovanni XXIII prevede anche il caso di possibili collaborazioni, sul piano temporale, con i non credenti. Tale collaborazione non è solo possibile ma doverosa, quando si tratta di cose buone o facilmente riducibili al bene (*Pacem in terris*, 220). Gli stessi credenti si possono trovare divisi nella soluzione pratica dei problemi temporali; in questo caso occorre reciproco rispetto e la buona disposizione ad individuare i punti di incontro per una azione tempestiva ed efficace (cfr. *Ibidem*, n. 219). Anche la chiesa nella sua realtà visibile e strutturale deve vivere compiutamente le sue stesse indicazioni dottrinali sia al suo interno, sia nei confronti della realtà politica. Pur essendo segno di unità tra gli uomini, essa è chiamata a prendere posizione a favore dell'uomo, quando strutture oppressive lo umiliano ai diversi livelli della sua dignità. Questo è particolarmente urgente nel mondo operaio e del lavoro industriale in genere.

Il discorso specifico della partecipazione operaia alla vita della fabbrica nasce da una esigenza di umanizzazione del lavoro a catena, di maturazione politica che tende a fare dei cittadini dei protagonisti della vita sociale e di con-

cezione cristiana dell'uomo. Ci limitiamo a questo ultimo aspetto perché di diretta spettanza teologica. Occorre dire, innanzi tutto, che il pensiero ufficiale della chiesa al riguardo è notevolmente in ritardo nei confronti della maturazione politica. In pratica un pensiero esplicito si ha solo con la enciclica di Giovanni XXIII *Mater et Magistra.* Senza entrare nel merito delle forme concrete di partecipazione operaia alla vita della fabbrica, il Papa afferma categoricamente il diritto dei lavoratori di essere attivamente presenti nella vita della fabbrica. Essa infatti deve tendere a divenire una comunità di persone (*Mater et Magistra,* n. 78). Tutto questo esige sia un miglioramento dei rapporti personali tra i diversi componenti della fabbrica; sia che il lavoro stesso venga concepito, oltre che come fonte di reddito, anche come adempimento di un dovere e prestazione di un servizio. Ciò importa anche che i lavoratori possano far sentire la loro voce e contribuire in modo diretto all'efficiente funzionamento dell'impresa e al suo sviluppo. Una concezione umana dell'impresa deve senza dubbio salvaguardare l'autorità e la necessaria efficienza della unità di direzione, ma non può ridurre i suoi collaboratori di ogni giorno al rango di semplici, silenziosi esecutori, senza alcuna possibilità di far valere la propria esperienza, interamente passivi nei confronti delle decisioni che dirigono la loro attività. Questo esige un'adeguata preparazione nei lavoratori e quindi l'allargamento della cultura di base attraverso un maggior tempo libero da dedicare alla vita politica e culturale (cfr. *Mater et Magistra,* 80-81).

6/ La lotta di classe

La liberazione dell'uomo dalle strutture alienanti della società, in particolar modo del lavoro industriale, si potrà realizzare senza una dura lotta del mondo operaio contro il sistema capitalistico? Per molto tempo i cattolici lo hanno creduto, il loro «interclassismo» infatti voleva essere una maniera moderata o al più riformista di realizzare una società giusta e bene ordinata. L'interclassismo, infatti, non solo riconosce e accetta la differenza tra le diverse classi sociali, ma ritiene possibile una collaborazione fra di loro, anche se permangono le diversità di ruolo ed economiche. Questo modo di pensare, ancora ufficiale nella chiesa, ha cominciato ad andare in crisi con il concilio Vaticano II. La chiesa, ebbe a dire Giovanni XXIII nel discorso di apertura del concilio, è di tutti, ma soprattutto è dei poveri. Che cosa può significare questa affermazione nel mondo capitalistico o in qualsiasi situazione di sfruttamento economico? La risposta non ambigua è che la chiesa deve fare la scelta dei poveri e degli sfruttati. E tuttavia non si può essere per i poveri e gli sfruttati senza essere inevitabilmente contro un sistema che prevede gli sfruttatori.

Ma se la chiesa accetta di porsi a fianco dei poveri, sia pure come istituzione critico-liberante e profetica, si pone contro i ricchi di questo mondo, e allora o l'interclassismo è ripensato in modo radicale, oppure rende vana la scelta dei poveri. Il modo classico di concepire l'interclassismo, infatti, non prevede solo il rispetto delle persone, ma addirittura la pacifica coesistenza tra i ricchi e poveri. Ora se tutto questo è giusto e doveroso ricordarlo come tensione morale, mal si concilia a livello politico e sociale là dove di fatto esistono contrapposizioni nette tra le classi o almeno tra quelle direttamente antagoniste: il proletariato e la borghesia capitalistica. D'altra parte la lotta di classe, soprattutto in alcune sue teorizzazioni estreme di tipo violento, difficilmente potrà conciliarsi con l'ideale evangelico della solidarietà fraterna. Indubbiamente la teologia si trova dinanzi ad un problema morale di non facile soluzione. Il primo lavoro da compiere è quello della chiarificazione dei termini, anche perché nella storia, lotta di classe e stile evangelico di vita sono stati più contrapposti che chiariti. Da un lavoro di chiarimento possono derivare due possibili esiti: o l'accettazione della lotta di classe, spogliata però da ogni truculento significato di violenza e vista come metodo di lotta per superare l'attuale netta divisione tra dominatori e dominati; oppure un serio ripensamento dell'interclassismo, inteso come pluralismo politico che privilegia sul piano programmatico gli strati popolari più poveri e controlla con una precisa programmazione economica l'iniziativa imprenditoriale e produttiva dei privati. Non è nostro compito definire i contenuti politici ed economici di queste revisioni. La teologia morale deve garantire che la scelta dei poveri sia efficace e possa esprimersi con metodi possibilmente non violenti. Infatti la condanna della chiesa nasce soprattutto perché si ritiene la lotta di classe negativa per il suo obbiettivo sovversivo e sanguinario e per l'odio che ne deriva. Particolarmente grave, ai fini della valutazione morale, l'identificazione della lotta di classe con l'odio di classe. Il metodo cristiano, infatti, è stato ripetutamente affermato, è fondato sull'amore,

mai potrà fomentare l'odio e quindi la lotta di classe. Come si vede qui è messa in questione solo una certa prassi di lotta. In teoria però, perché in pratica la condanna è piuttosto radicale e non è fatta solo in nome dell'amore cristiano. In realtà l'analisi della società, secondo un certo pensiero sociale della chiesa, parte da una concezione statica del mondo. È molto diffusa tra i credenti l'idea che Dio guiderebbe la storia servendosi degli uomini, diversi nelle loro capacità. Sicché tentare di sovvertire questo stato di cose significherebbe in qualche modo opporsi a Dio. Di qui tutta una prospettiva religiosa, fatta di rassegnazione da una parte e di *carità* dall'altra, intesa come rimedio parziale in questo mondo. Questa concezione, che in gran parte è realistica nei fatti, non è però biblica, ma nasce soprattutto da una concezione cosmocentrica dell'uomo e della storia, è quindi condizionata da una cultura molto diffusa nel passato, ma ormai superata. Sicché il compito che ci attende è quello di riportare il messaggio biblico alla sua purezza di messaggio di liberazione e di impegno da parte degli uomini per essere protagonisti della storia. Per quanto riguarda la valutazione morale della lotta di classe questi appaiono i criteri orientativi:

a) La lotta di classe è un dato storico, che si voglia o no è nelle cose, di conseguenza non si dà possibilità di scelta. Essa impone sempre e comunque che si prenda posizione;

b) Il cristiano però si rifiuta di considerare questa realtà definitiva o fatale. Non c'è ragione alcuna perché il mondo e l'uomo non cambino in meglio. Anzi il significato cristiano più autentico della presenza dell'uomo sulla terra va visto nel suo compito di «dominarla» e portarla al suo pieno compimento attraverso la creatività, il lavoro, la lotta per la trasformazione positiva di essa;

c) In tal modo la lotta di classe, liberata da ogni concezione catastrofica e sanguinaria, da realtà di fatto diviene scelta di un metodo e di un mezzo adeguato per realizzare un fine giusto e cioè la sostanziale uguaglianza tra gli uomini. Tale uguaglianza non solo teoricamente affermata, ma praticamente attuata esige un impegno storico serio, teso a gestire la conflittualità immanente alla divisione del lavoro, verso un esito positivo a vantaggio delle classi più umili.

d) Tutto questo non per pietistica solidarietà verso gli operai, ma per l'oggettivo contributo che il mondo operaio dà allo sviluppo economico e sociale e quindi per una precisa esigenza di giustizia politica.

7/ Pace e solidarietà tra i popoli

Un ultimo punto deve essere affrontato all'interno della riflessione teologica sull'insegnamento sociale della chiesa. Un tema di grande attualità, che Giovanni XXIII ha fatto oggetto di un'importante enciclica; la *Pacem in terris* del 1963, che è come il suo testamento spirituale: la pace tra i popoli. L'altro documento magisteriale di inevitabile riferimento per una riflessione morale è la *Populorum progressio* di Paolo VI. Pace e sviluppo dei popoli sono due termini di confronto inscindibili nell'attuale contesto storico e politico. Il nuovo nome della pace è sviluppo, ha scritto Paolo VI (*Populorum progressio,* n. 76).

Questo modo di impostare il problema ripropone in modo radicale il discorso morale sulla pace, che in passato si era attardato, più del necessario, sulla casistica della guerra giusta e di quella ingiusta, senza riuscire a considerare la crescita armonica delle Nazioni nella solidarietà, come possibile meta di un impegno politico generale. Oggi una riflessione teologica sulla pace che si limitasse a discutere della liceità o meno della guerra e degli armamenti, sarebbe molto lontana dalle attese dei popoli, che sono chiaramente attese di una pace fondata sull'autonomia nazionale e la solidarietà tra gli Stati. Il ritardo storico della teologia su questo argomento fu condizionato dal potere temporale dei papi. La chiesa ponendosi come Stato tra gli Stati, non aveva la libertà spirituale di annunciare profeticamente rapporti nuovi fondati sulla collaborazione internazionale. Oggi invece la chiesa, che si sente sempre più «sacramento di unità» posto in mezzo alle genti (*Lumen gentium,* n. 1), per il convergere di condizioni storiche e culturali nuove e favorevoli alla sua missione spirituale, è in grado di porsi di fronte al mondo e agli Stati come messaggera di pace e annunciatrice, in nome di Dio, di rapporti nuovi nella convivenza internazionale, fondati sulla fraternità umana.

Sotto la spinta della laicizzazione della società, la chiesa ha meglio capito la natura spirituale della sua missione storica. Essa sa di non dover entrare in conflitto o in concorrenza col potere politico per difendere la sua supremazia. Nessun privilegio può richiedere se non la libertà dell'annuncio evangelico e l'autorità morale che le deriva dalla fedeltà al messaggio di salvezza, che le viene dal suo Signore. Non è eccessivo affermare che oggi ci troviamo immersi in una nuova realtà storica, caratterizzata dalla autonomia dei popoli e della loro libe-

ra unificazione. Questo fatto esige un ordinamento giuridico internazionale adeguato. D'altro canto la rivoluzione tecnologica ha reso assurda la guerra moderna, per cui il problema della pace e della solidarietà è diventato di capitale importanza per gli uomini del nostro tempo. Da questa situazione di fatto è possibile partire per una riflessione teologica capace di orientare l'umanità verso la proposta cristiana di fraternità e di pace. Essenzialmente questo lavoro di chiarificazione si opera attraverso il recupero di principi morali spesso dimenticati, quali l'autonomia del temporale dal potere ecclesiastico e l'incontro tra politica e religione all'interno di una proposta etica. Naturalmente non deve mancare una attenta rilettura della Bibbia e un'approfondita analisi del Magistero della chiesa. Una completa e sistematica teologia della pace dovrà inoltre avvalersi di quanto le altre discipline dell'uomo suggeriscono nei vari settori di impegno politico, nelle diverse epoche storiche.

A noi pare di poter così sintetizzare alcuni principi generali, sui quali è possibile fondare, oggi, un discorso teologico sulla pace:

a) Il Vangelo di pace, affidato da Cristo alla chiesa, va annunciato a tutti gli uomini. Esso manifesta l'iniziativa di amore di Dio verso l'umanità (alleanza di pace) e testimonia la realizzazione completa dell'amore di Cristo che con la sua morte e resurrezione ha unito gli uomini riappacificandoli con Dio, con se stessi e tra loro.

All'iniziativa gratuita di Dio deve corrispondere la libera risposta degli uomini. Nessuna pace può essere realizzata senza un preciso impegno per attuarla, da parte dei singoli e delle comunità.

b) La chiesa ha il compito di annunciare al mondo la pace di Cristo risorto, che si fonda sulla certezza della vittoria sul male e sulla morte. In quanto istituzione storica, la chiesa ha il compito di educare in modo permanente alla pace non solo con Dio, ma anche degli uomini tra loro. La pace «politica» trova il suo fondamento universale sulla natura profonda dell'uomo, (di cui le attese di pace ne sono la espressione esterna e significativa) e sulla necessità storica di avviare progressivamente ed efficacemente il bene comune mondiale e cioè le condizioni oggettive ottimali per lo sviluppo di tutti gli uomini e di tutto l'uomo. Paolo VI nella *Populorum progressio,* n. 42 chiama questo compito «umanesimo plenario». In questa opera la chiesa si mette in ascolto del mondo per affiancare, con un efficace lavoro educativo i progetti storici di pace dell'umanità. Essa ricorda agli uomini che il vero fondamento della pace si trova in Dio creatore dell'uomo e in Cristo; mentre i contenuti della pace sono legati al cammino dell'umanità verso la sua pienezza.

c) I cristiani, assieme agli uomini di buona volontà, devono impegnarsi ad essere «operatori di pace». Questo esige:

1) Uno sforzo permanente per capirsi in mezzo alle inevitabili contrapposizioni originate dal peccato profondo dell'uomo, che consiste nella incapacità collettiva di amare. Il concilio ricorda a tutti i credenti che l'errore è sempre possibile; c'è stato nel passato e potrà esserci nel futuro. Occorre superarlo con umiltà ed impegno di comprensione reciproca (*Gaudium et spes,* 43, 6).

2) Un'accurata distinzione tra ciò che è essenziale e ciò che fa parte di una legittima pluralità di opinioni. Per ogni ricerca onesta, anche se condotta fuori dell'ambito cristiano, occorre rispetto e comprensione (*Gaudium et spes,* 43, 3).

3) Di preferire l'azione non violenta, nella ricerca dell'efficace costruzione della pace, accettandone le inevitabili lentezze (Costituz. *Gaudium et spes,* 83); lottando però con serietà per la instaurazione di un ordine politico ed economico, fondato sulla giustizia e sulla libertà.

4) Di chiarire e definire accuratamente la legittimità della violenza come «extrema ratio» contro l'orrore ed il terrore della oppressione politica organizzata, individuandone i limiti e le possibilità, nell'attuale contesto storico.

5) La ricerca di una azione efficace per la pace, realizzata attraverso strutture politiche adeguate ed un impegno di dedizione completa e di fedeltà piena alla beatitudine evangelica della pace e della giustizia, di cui i credenti in Cristo devono avere «fame e sete» (Mt 5, 6).

8/ Conclusione

La *morale speciale* esprime la complessità dei problemi che caratterizzano questa nostra epoca di transizione e di rinnovamento. In questa rapida sintesi, certamente inadeguata alla ricchezza dei contributi già presenti nella cultura cattolica e specificamente teologica attuale, abbiamo tentato di offrire un contributo metodologico e di contenuti essenziali.

È forse doveroso aggiungere che quanto è stato qui scritto è il risultato di un lavoro di ricer-

ca, che da otto anni viene portato avanti nell'insegnamento della teologia morale. Questo non è tutto; di fatto i problemi qui accennati sono stati in gran parte dibattuti, a livello di proposta cristiana, nel lavoro pastorale in una parrocchia, a stretto contatto con la gente ed in modo particolare con i giovani. La teologia morale si può certamente elaborare anche attraverso complicate categorie culturali, riservate a pochi iniziati. Non ci sembra un buon metodo. Una disciplina «pratica», come la teologia morale, deve essere accessibile a tutti, senza scadere nel banale; deve saper orientare, senza sostituirsi alla scelta responsabile di chi opera; deve essere sistematica quel tanto che è richiesto per non cadere in un generico qualunquismo, senza rinunciare alla necessaria duttilità; perché la verità è complessa e la vita non è facile. Soprattutto, però, il ricercatore di teologia morale deve sentire una vera passione per l'uomo e la sua ventura: non si può passare accanto ad una umanità sofferente senza partecipare alle sue ansie ed attese. Tutto ciò gli sarà tanto più facile, quanto più riuscirà ad entrare in dialogo con gli uomini del suo tempo, con la cultura in mezzo alla quale vive, condividendo dal di dentro tutti i progetti storici di liberazione per i quali milioni di uomini lottano e muoiono. E questo con una appassionata fedeltà al Signore e alla sua chiesa, santa ed insieme peccatrice.

BIBLIOGRAFIA

1/ Storia della morale e della teologia

G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972; V. J. BOURKE, *Histoire de la morale*, Paris 1970; T. M. SCHOOF, *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia 1971; J. SPERNA WEILAND, *La nuova teologia*, Brescia 1969.

2/ Rinnovamento della morale

AA. VV., *Crisi e rinnovamento della teologia morale*, trad. it. Bologna 1976; AA. VV., *Orientamenti e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976; P. ANCIAUX - F. D'HOOGH - J. GHOOS, *Dinamismo della morale cristiana*, trad. it. Assisi 1970; R. COSTE, *Una morale per un mondo che cambia*, trad. it. Assisi 1970; J. FUCHS, *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Roma-Brescia 1968; ID., *Esiste una morale cristiana?*, Roma-Brescia 1970; B. HAERING, *Verso una teologia morale cristiana*, Roma 1967; ID., *Il cristiano e il mondo*, trad. it. Roma 1969; S. PINCKAERS, *Il rinnovamento della Morale*, trad. it. Torino 1969; W. H. M. VAN DER MARCK, *Lineamenti di un'etica cristiana*, trad. it. Roma 1971.

3/ Morale religiosa

AA. VV., *Processo alla religione*, Documenti nuovi, Verona 1968; AA. VV., *La persistenza della religione*, in: Conc 1/1973; C. CAFFARRA - G. PIANA, *Principi di morale religiosa*, Bologna 1972; H. COX, *Seduzione dello spirito*, trad. it. Brescia 1974; B. HAERING, *Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione*, trad. it. Roma 1971; ID., *Preghiera*, Roma 1974; A. M. GREELEY, *L'uomo non secolare*, trad. it. Brescia 1975; L. NEWBIGIN, *Una religione autentica in un mondo secolarizzato*, trad. it. Assisi 1970; A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, trad. it. Brescia 1973; J. V. TAYLOR, *Lo Spirito Mediatore*, trad. it. Brescia 1975.

4/ Matrimonio, famiglia, sessualità

AA. VV., *Alle sorgenti della morale coniugale*, trad. it. Assisi 1968; AA. VV., *Divorzio e indissolubilità del Matrimonio*, trad. it. Assisi 1973; AA. VV., *Enciclopedia della famiglia*, trad it. Assisi 1972; AA. VV., *Studi sull'aborto*, trad. it. Assisi 1974; P. ADNES, *Il matrimonio*, trad. it. Roma 1966; A. ALSTEENS, *Dialogo e sessualità*, trad. it. Assisi 1970; J. M. AUBERT, *La donna, antifemminismo e cristianesimo*, trad. it. Assisi 1976; P. BALESTRO, *Sesso e persona*, Milano 1968; F. BOECHLE, *Matrimonio, Penitenza, Unzione*, trad. it. Roma-Brescia 1971; P.-E. CHARBONNEAU, *Morale coniugale nel XX Secolo*, trad. it. Assisi 1973; E. CHIAVACCI - F. MONGILLO, *Commento all'«Humanae Vitae»*, Brescia 1968; A. HORTELANO, *Amore e Matrimonio, nuove prospettive*, trad. it. Assisi 1973; L. JANSSENS, *Matrimonio e fecondità*, trad. it. Assisi 1968; O' NEIL - DONOVAN, *Sessualità e responsabilità morale*, trad. it. Torino 1970; K. RAHNER - B. HAERING, *Riflessioni sull'«Humanae Vitae»*, trad. it. Roma 1968; L. ROSSI, *Morale Familiare*, Bologna 1974; A. VALSECCHI, *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia 1972; M. VIDAL, *Morale dell'amore e della sessualità*, trad. it. Assisi 1973.

5/ Morale sociale

J. ALFARO, *Teologia del progresso umano*, Assisi 1969; R.-A. ALVEZ, *Teologia della speranza umana*, trad. it. Brescia 1971; J.-M. AUBERT, *Per una teologia dell'epoca industriale*, trad. it. Assisi 1973; ID., *Morale sociale*, trad. it. Assisi 1972; J.-M. BONINO, *Fare teologia in una situazione rivoluzionaria*, trad. it. Brescia 1976; M.-D. CHENU, *Teologia del lavoro*, trad. it. Torino 1967; E. CHIAVACCI, *Principi di morale sociale*, Bologna 1971; R. COSTE, *Vangelo e politica*, trad. it. Bologna 1970; ID., *Dimensioni politiche della fede*, trad. it. Assisi 1973; ID., *La responsabilità politica della Chiesa*, trad. it. Roma 1974; J.-M. DIEZ ALEGRIA, *La teologia di fronte alla società storica*, Assisi 1973; EPISCOPATO FRANCESE, *Politica, Chiesa e fede*, trad. it. Roma 1973; G. GIRARDI, *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*, Assisi 1972; ID., *Cristiani e marxisti a confronto sulla pace*, Assisi 1969; J. GUI-

CHARD, *Chiesa, lotta di classe e strategie politiche*, Assisi 1973; G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, trad. it. Brescia 1972; A. MANARANCHE, *Esiste un'etica sociale cristiana?* trad. it. Bologna 1971; G. MATTAI, *Morale politica*, Bologna 1971; J.-B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, trad. it. Brescia 1969; J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, trad. it. Brescia 1970; ID., *Religione, Rivoluzione e futuro*, trad. it. Brescia 1971; A. RIZZI, *Scandalo e beatitudine della povertà*, Assisi 1976; D. SOELLE, *Teologia politica*, trad. it. Brescia 1973; B. SORGE, *Capitalismo, scelta di classe, socialismo*, Roma 1973.

MORTE

GIAMPIERO BOF

I/ LA MORTE NELLA STORIA DELLE RELIGIONI. - II/ LA MORTE NELLA STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO. - III/ L'ANTICO TESTAMENTO. - IV/ NUOVO TESTAMENTO. - V/ L'ESPERIENZA DELLA MORTE. - VI/ LA MORTE COME COMPIMENTO. - VII/ INTERPRETAZIONE TRASCENDENTALE DELLA MORTE. - VIII/ LA MORTE E LA SPERANZA. - IX/ PER UNA TEOLOGIA DELLA MORTE. - X/ LA MORTE NEL QUADRO DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA. - XI/ LA MORTE ED IL RAPPORTO CON DIO. - XII/ LA MORTE IN CRISTO.

I/ LA MORTE NELLA STORIA DELLE RELIGIONI

Anche una mentalità positivisticamente orientata come quella che sembra prevalere nella nostra età scientifico-tecnologica non riesce facilmente ad elaborare un concetto soddisfacente, non diciamo dell'evento, ma del puro fenomeno della morte. La morte è decesso, è cessazione di strutture viventi organizzate in forma di individuo: è la definizione a livello biologico, alla quale però oggi va aggiunto in forma esplicita il carattere di irreversibilità del processo. Ma intesa come processo biologico la morte si apre ad una complessità di dimensioni (fisiologiche, patologiche, cliniche, ecc.) che rendono il fenomeno né facilmente chiaribile né accertabile senza esitazioni ed ambiguità.
Eppure questo è l'aspetto che oseremmo dire più banalmente ovvio della morte: la sua problematicità s'annida invece nel suo riconoscimento quale evento umano, in quell'ordine di considerazioni che la pongono in rapporto alla esistenza dell'uomo, e con le quali si svolge meno un discorso di avvenimenti fenomenici e di nessi causali tra di essi, che di ricerca di senso.
In questa seconda linea ci pare vadano interpretate le innumerevoli rappresentazioni della morte proposte nei quadri delle religioni antiche. Prime tra tutte quelle cosiddette del «cadavere vivente» o dei «morti viventi», secondo le quali non si dà essenziale differenza tra i viventi e coloro che sono morti di recente, cui si attribuisce solo una relativamente maggiore difficoltà di movimento e di parola, a mo' di dormienti. Diversa è la concezione secondo la quale si dà nell'uomo la presenza di una parte che sopravvive (un'anima, un'ombra, un *eidôlon*, quasi un secondo io), e che può apparire ad es. nei sogni.
Comune a queste due rappresentazioni è la convinzione che la morte significa solo una variazione dello stato di vita, non la sua fine; addirittura essa può rappresentare il raggiungimento della vita autentica. Comune ancora è l'affermazione che la morte rappresenta una anomalia, spesso angosciante, della vita. È il tema prediletto del mito, che riporta spesso la causa della morte ad azioni colpevoli, a dannosi sortilegi, a forze malvage: i più vari riti magici sono facilmente addotti come strumenti di difesa e di liberazione. In ogni caso il defunto è portatore di forze misteriose.
La immensa varietà dei miti e delle rappresentazioni circa le vicende che caratterizzano la sopravvivenza dopo la morte non manca, tuttavia, di temi ricorrenti, facilmente documentabili anche nell'antichità classica greca e latina: il permanere dell'anima nei dintorni del corpo, sin che questo sussiste; il viaggio dell'anima, spesso in forma di animale; il trapasso dall'al di qua all'al di là attraverso l'acqua; la figura del nocchiero, come guida delle anime. Ulteriori convergenze tra i miti riguardano lo stato definitivo dei morti, ed altro ancora.

II/ LA MORTE NELLA STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO

La forma più rigida in cui il pensiero filosofico ha realizzato la sua opposizione al mito nel quale s'è espressa la interpretazione della mor-

te è rappresentata dal tentativo di ridurre la morte a fatto «naturale»: intendiamo, con questo genericissimo termine, indicare la tendenza a privare la morte di quelle dimensioni e risonanze che la costituiscono evento decisivo dell'esistenza umana e a deprimerla a momento la cui singolarità è irrilevante nell'economia generale del processo della realtà e delle sue leggi immanenti. La massima di EPICURO: «Quando ci siamo noi, la morte non c'è; e quando c'è la morte, noi non ci siamo» (*Diog.* L. X, 125), è la formula classica di questa tendenza, ripresa e variata in mille toni, dall'antichità ai nostri giorni, da Marco Aurelio a Wittgenstein e a Sartre (cfr. MARCO AURELIO, *Ricordi*, VI, 24; L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311; J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, p. 655).

Ben più profonda e culturalmente più feconda è stata la dottrina platonica che, guidata dal mito, ha interpretato la morte come separazione dell'anima dal corpo (*Fed.*, 64c). Nella morte il corpo si distacca dall'anima diventando qualcosa solo per se stesso, e l'anima si distacca dal corpo diventando qualcosa solo per se stessa (*Ibidem*). Ma la morte è altro che un puro fatto naturale, e nel suo più profondo significato può essere anticipata dalla responsabile decisione dell'uomo: «Tutti coloro i quali per diritto modo si occupano di filosofia... di niente altro in realtà essi si curano se non di morire e di essere morti» (64a). «Coloro i quali filosofano direttamente si esercitano a morire» (67e). Nella filosofia come preparazione ed «esercizio di morte» (81a) si riprende con sufficiente chiarezza il motivo orfico della circolarità di vita e morte, espresso ancora nel *Gorgia* (429b): «forse in realtà noi siamo morti»; ma qui si introduce come decisivo quello che potremmo chiamare il motivo dell'autenticità: non la vita è per sé la vita autentica, né per sé lo è la morte: l'una e l'altra presentano una costitutiva ambivalenza che può venir superata solo da una consapevole e responsabile assunzione, da parte dell'uomo, dell'ideale significato dell'una e dell'altra.

La dottrina platonica non è priva di ambiguità e di difficoltà: evasiva della problematica autentica della morte ci pare, infatti, l'opinione che propone la sopravvivenza dell'anima, qual soluzione; di un'anima, per di più, che nella morte non sarebbe propriamente né colpita né toccata, ma solo privata del corpo, inteso, quando non propriamente gravame dell'anima, e suo impaccio, o carcere, come elemento comunque da essa facilmente disgiungibile. Se anche alcuni autori compiono seri tentativi per liberare la genuina concezione platonica dei rapporti tra anima e corpo dai fraintendimenti, dalle cattive interpretazioni e dalle ingiuste semplificazioni, cui è stata assoggettata soprattutto nella mentalità illuministica, — alla cui concezione della immortalità naturale essa non sarebbe assolutamente riducibile, — resta pur sempre gravosa l'incidenza del dualismo antropologico, che, impedendo una adeguata intelligenza dell'unità dell'uomo, compromette anche una genuina comprensione della morte.

Se tanta parte della tradizione cristiana ha subito l'influenza del platonismo per gli aspetti che riteniamo deteriori, la linea che potrebbe congiungere idealmente Agostino, Hegel, Dilthey, Heidegger ed altri ancora, non ha mancato di rendere feconde alcune intuizioni platoniche, sopra richiamate. Citiamo solo due formule, forse le meno note: Agostino «Si ex illo quisque incipit mori, hoc est esse in morte ex quo in illo agi coeperit ipsa mors, id est vitae detractio... profecto ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est» (S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, 13, 10); e Dilthey: «Il rapporto che caratterizza in modo più profondo e generale il senso del nostro essere, è quello della vita con la morte, perché la limitazione della nostra esistenza mediante la morte è decisiva per la comprensione e la valutazione della vita» (DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Stuttgart 1905[1], p. 230). Sono chiare testimonianze di un indirizzo di pensiero nel quale la morte assume tutto il suo peso di dimensione essenziale all'intera esistenza e che nel pensiero di Scheler, Heidegger, Jaspers giungerà alla sua più avanzata maturazione.

III/ L'ANTICO TESTAMENTO

Gli aspetti molteplici sotto i quali si vive ordinariamente l'esperienza della morte sono largamente testimoniati dall'AT: la coscienza della inevitabilità della morte, come sorte comune a tutti gli uomini («la via di tutta la terra» [1 Re 2, 2]), alla quale più spesso l'uomo si ribella, sentendola come ciò che amareggia l'intera sua vita (2 Re 20, 2); che talvolta, invece, invoca come prospettiva più desiderabile della miseria e della sofferenza imposta dalla esistenza (Sir 41, 1; Gb 6, 9; 7, 15). L'AT conosce la morte serena dei patriarchi «sazi di giorni» (Gn 25, 7; 35, 29); la morte tragica, la morte misteriosa (Mosè, Elia, Enoch). Il sentimento dominante di fronte alla morte è una malinco-

nia profonda, alla quale corrisponde il senso di fragilità, di inconsistenza, di assoluta precarietà dell'esistenza: tanto più struggente quanto più radicalmente opposta all'ardente desiderio ed alla aspirazione ad una vita ricca, piena: chiare espressioni se ne hanno nella vanità delle vanità di Qo 3; nelle immagini dell'esistenza come erba che presto inaridisce (Is 40, 6; Sal 103, 15; 90, 5); in una rassegnazione alla morte, priva di ogni illusione (2 Sam 12, 23; 14, 14)

Ma la vera sapienza sa andar oltre, ed accetta la morte come un decreto divino (Sir 41, 4), come data da Dio (2 Sam 12, 15-24; Sal 39, 14; 90, 10).

La coscienza biblica non si limita però a questo: il rapporto della morte con Dio e con il Dio della rivelazione e della promessa, diventa l'elemento decisivo nella interpretazione che via via si svilupperà e nella quale la fiducia nel Dio, che è signore anche della morte, s'esprimerà nella credenza della risurrezione o della immortalità, e giungerà, nel NT, ad una piena maturazione cristologica.

In questa linea l'elemento primo è rappresentato dalla connessione tra morte e peccato. Originariamente l'idea della connessione sorge e si pone nell'ambito dell'esperienza e della struttura giuridica, là dove si condanna a morte colui che s'è reso colpevole di gravi infrazioni, l'ingiusto, l'empio. L'interpretazione della morte, in generale, come pena del peccato non solo estende l'idea originaria, ma la approfondisce, ponendo in luce, con la opposizione tra il peccato e Dio, la negatività che esso viene a rappresentare per l'uomo stesso che pecca, il quale ne ha in contropartita la morte (Pro 11, 19; cfr. 7, 27; 9, 18; Is 5, 14).

Angoscioso problema è però quello che sorge di fronte alla morte di chi non può essere accusato di colpa personale, e più ancora di chi è riconosciuto giusto (Gb 9, 22; Qo 7, 15; Sal 49, 11). Il libro di Giobbe, che esplicitamente pone la questione, non può che indicarne la soluzione nel mistero trascendente di Dio: l'uomo non può che tacere (Gb 40, 1; 42, 1).

La figura del Servo di Dio sofferente introduce però una nuova prospettiva che, se mostrerà scarsa fecondità nell'ambito dell'AT, si farà luminosa nella interpretazione della morte di Gesù: Dio che può salvare, e salva talvolta da morte, non salverà il suo Servo; ma la morte che questi dovrà soffrire non solo ripeterà la figura della sofferenza del giusto causata dagli ingiusti, ma avrà valore espiatorio per molti (Is 53).

In questo vasto contesto veterotestamentario, vita e morte non sono considerate come grandezze astratte, ma come due ambiti di realtà, due forze decisive nella vicenda dell'uomo e dell'universo intero. Dietro ad esse, alla morte non meno che alla vita, sta però Jahvé, che le domina: anche la morte opera dove e come Jahvé permette e vuole.

Il regno dei morti, lo *sceol*, non presenta tratti assolutamente caratterizzanti rispetto alle rappresentazioni antiche più largamente diffuse. Ma l'AT sottolinea, oltre alla particolare intonazione teologica, che ogni diminuzione della vita dice un irrompere dello *sceol* nel mondo: così accade nella malattia (Sal 13, 22; 30; 88), nella prigionia (Sal 142; 143), nella inimicizia (Sal 18; 144), in generale nella infelicità, nella miseria, nella fame, in tutte le forme dell'indigenza. Lo *sceol* è il regno dell'oblio, della tenebra, dell'orrore: le determinazioni negative si moltiplicano. Ma soprattutto — è appunto l'aspetto teologico — è il regno della lontananza da Jahvé: là si spegne la lode di Jahvé (Sal 6, 6. 8; 30, 10; 88, 6. 11-13; 115, 17). Re dello *sceol* (Am 9, 2; Sal 139, 8), come della morte, non ha però comunione con i morti: i morti più non ricorda (88, 6).

In questo quadro va intesa la morte come sorgente di impurità cultuale; anzi ogni impurità non è che un'anticipazione dell'impurità della morte (cfr. G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, vol. I, p. 276).

Ma più forte che la convinzione di questa forza distruggente della morte è la fede in Jahvé e nella sua promessa, che resiste anche ad una contestazione che si presenta con siffatta radicalità: di qui, se pur nel giudaismo tardivo, s'apriranno nuove vie di soluzione che influiranno potentemente anche sul NT.

IV/ NUOVO TESTAMENTO

Il NT si rifà esplicitamente all'AT, mediato però dalla visione apocalittica del tardo giudaismo, secondo la quale la morte, almeno per una parte del popolo, sarà superata grazie alla risurrezione, ed all'irrompere del nuovo eone. La morte terrena, quando non sia seguita dalla morte seconda (Ap 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8), non è più la morte semplicemente.

Naturalmente nel NT l'elemento decisivo è riconosciuto nell'avvenimento di Cristo e nella fede in lui che, avendo sofferto la morte, l'ha superata e vinta nella risurrezione. Il nuovo eo-

ne assume perciò, nella predicazione del regno di Dio quale risuona nella comunità cristiana, tratti decisamente cristocentrici e cristologici. Parallela modificazione esperimenta il senso cristiano della vita e della morte. In Giovanni specialmente assume spiccato rilievo la solidarietà della fede con la vita, in antitesi all'altra connessione tra incredulità e morte: al punto da rendere la morte terrena pressoché insignificante per colui che crede.

Profondamente innestato nelle prospettive della sua antropologia, il tema della morte occupa una posizione centrale nel pensiero di Paolo, all'interno del quale ci pare raggiunga anche particolare ricchezza ed organicità di sviluppo. Morte e vita rappresentano, infatti, le possibilità antitetiche che all'uomo si aprono. La formulazione di questa antitesi, quale si presenta in Paolo, è vista dal Cerfaux come suggerita dall'ambiente greco: «Passi come 1 Cor 3, 22-23; Rm 8, 38, confrontati con la letteratura della diatriba stoica, mostrano con evidenza che Paolo ha subito l'influsso della letteratura greca contemporanea» (L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Sant Paul*, p. 90). Tuttavia il carattere retorico dell'antitesi né annulla né sminuisce il suo significato teologico. Piuttosto dobbiamo guardarci dal pericolo sempre ricorrente di un'interpretazione anacronistica e modernizzante di Paolo. Il significato di accadimento naturale, di necessità biologica, che nella nostra mentalità è attribuito alla morte, insieme con l'interpretazione della morte in una struttura concettuale di derivazione dalla dottrina dualistica del platonismo, minaccia la possibilità di una precisa intelligenza della concezione paolina.

È possibile raccogliere attorno al termine *thanatos*, in Paolo, una serie di passi capaci di delineare, in un quadro sufficientemente unitario, la storia intera della salvezza. Il suo inizio è infatti la colpa del primo uomo, il padre del genere umano, per il quale il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte (Rm 5, 12. 17; 1 Cor 15, 21). Da allora tutti gli uomini peccarono (Rm 5, 12) ed in Adamo muoiono (1 Cor 15, 22), cosicché da allora la morte regna sul mondo.

Simili affermazioni non possono non suonare estranee alla nostra mentalità corrente, abituata a riconoscere nella morte una necessità naturale e propensa, tutt'al più, a ricercare quali possano essere i fondamenti di questa necessità. Ma Paolo si muove in altra direzione; non manca, è vero, in lui un riferimento al mito dell'uomo originario (*Urmensch*) da lui riconosciuto in Adamo, che introduce un'umanità gravata dal male, al quale corrisponde e si oppone in Cristo il secondo Adamo, capostipite di un'umanità nuova.

È presente, ancora, l'indicazione di una certa naturalezza e necessità della morte, come è riconoscibile nell'indicazione di 1 Cor 15, 21 ss., secondo la quale Adamo fu creato solo come anima vivente in opposizione a Cristo, visto come spirito vivificante. Ma l'uno e l'altro di tali elementi non attenuano minimamente la concezione del peccato, come atto responsabile dell'uomo, e della morte, come conseguenza del peccato. L'indicare, dunque, come talvolta accade, l'una come necessità naturale ed ambedue come potenze cosmiche va inteso come riferimento ad un'implicita distinzione paolina tra il semplice decedere e l'abissale profondità della morte; ed ancora va visto — ci pare — come testimonianza del fatto che la morte, impegnando la totalità dell'uomo, affonda le sue radici nella situazione che, a partire dal piano fisico-biologico, condiziona l'essere dell'uomo sino a definirsi in quel livello superiore della vita spirituale, nel quale, liberamente determinandosi, l'uomo configura il suo rapporto con Dio.

In questo quadro si comprende la solidarietà che Paolo sottolinea insistentemente tra peccato e morte. Ciò che conferisce forza al potere della morte è il peccato: «il pungiglione della morte» (1 Cor 15, 56); la morte è il suo frutto, il suo termine, il suo salario (Rm 6, 6. 21. 23). Complice del peccato è la concupiscenza (Rm 7, 7), dalla quale il peccato nasce. La carne, che dalla presenza del peccato è definita, ne diventa pure principio: suo desiderio è la morte, per la morte fruttifica (Rm 7, 5; 8, 6), per questo il nostro corpo è diventato corpo di morte (Rm 7, 24). Anche la legge è indicata da Paolo quale potenza del peccato; quella legge che di fatto è divenuta operatrice della morte, dal momento che «la sua lettera uccide» (2 Cor 3, 6). La sua funzione è divenuta ministero di morte. Questa non era la sua destinazione originaria; essa ha rappresentato un tentativo di opposizione al peccato e alla morte, ma il peccato è stato più forte: esso ha preso occasione dalla legge per sedurci e procurarci più sicuramente la morte (Rm 7, 7-13). La legge, da parte sua, offrendo la conoscenza del peccato (Rm 3, 20), senza però apportare la forza per superarlo, condannando inoltre il peccatore in modo esplicito a morte (Rm 5, 13 ss.), è diventata la forza del peccato.

Quali possibilità ha, allora, l'uomo di uscire dalla sua tragica condizione di abbandono al peccato e alla morte? Le Scritture danno all'umanità una speranza di salvezza che si concretizza in Cristo. Egli, per liberarci dal potere della morte, ha assunto la nostra condizione mortale: nato sotto la legge (Gal 4, 4), avendo preso una carne simile alla carne di peccato (Rm 8, 3), è solidale con il suo popolo e con tutta la stirpe umana. La sua morte fu una morte al peccato (Rm 6, 10), benché Egli fosse innocente, perché assunse sino alla fine la condizione dei peccatori, gustando la morte come essi tutti (cfr. 1 Ts 4, 14; Rm 8, 34). Cristo è morto non soltanto per il suo popolo, ma per tutti gli uomini (2 Cor 5, 14). È morto «per noi» (1 Ts 5, 10), mentre eravamo peccatori (Rm 5, 6 ss.), dandoci in tal modo il segno supremo di amore suo e di Dio. Cristo ha liberato gli uomini da quella legge del peccato e della morte di cui fino allora erano schiavi (Rm 8, 2) e alla fine dei tempi, nella risurrezione, la morte, l'ultimo nemico «sarà distrutta per sempre», «ingoiata nella vittoria» (1 Cor 15, 26. 54 ss.).

«Paolo non spiega la morte come un fenomeno, che si dispieghi alla superficie della nostra esistenza umana. La morte ci tocca. Come siamo completamente peccatori, così moriamo completamente. La morte non è il passaggio dell'anima attraverso una porta oscura. Essa ci annienta, ma coloro che sono morti con Cristo vengono risvegliati alla vita eterna. La speranza nella vita è fondata esclusivamente sull'atto salvifico, non su una dottrina dell'anima o del ritmo della morte e della vita della natura. Noi abbiamo la certezza che la vita non è solo posta nel futuro, ma che essa è con noi in sovrabbondanza, nello Spirito, come libertà — sotto forma di speranza di fronte alla *thlipsis* — non ancora sotto forma di risurrezione e di *doxa* (Gal 2, 19 s.). La realtà della vita futura, già presente in questo mondo, viene percepita paradossalmente sotto forma di sofferenza nel compiersi della nostra morte quotidiana (2 Cor 6, 9; Rm 8, 36; 2 Cor 4, 10-12). Questa sofferenza dimostra la verità della speranza (Rm 5, 2 ss.)» (H. CONZELMANN, *Teologia del NT*, p. 352).

Cristo, dunque, è il nuovo Adamo (1 Cor 15, 45; Rm 5, 14), il nuovo capo dell'umanità. Per questo, se egli è morto per noi, noi tutti siamo morti (2 Cor 5, 14). Tuttavia bisogna che questa morte diventi una realtà effettiva per ciascun uomo: è il senso del battesimo. Moriamo al peccato (Rm 6, 11), all'uomo vecchio (6, 6), al corpo (6, 6; 8, 10), alla legge (Gal 2, 19); la morte con Cristo è in realtà una morte alla morte. Quando eravamo prigionieri del peccato allora eravamo morti, ora siamo dei viventi da morte (Rm 6, 13). Ma la nostra unione con Cristo, realizzata sacramentalmente nel battesimo, deve ancora essere attualizzata nella nostra vita quotidiana facendo morire in noi le opere del corpo (Rm 8,13). La morte ha mutato senso dopo che Cristo ne ha fatto uno strumento di salvezza. Se l'Apostolo di Cristo appare agli uomini come un morente (2 Cor 6, 6; Fil 1, 20; cfr. 2 Cor 1, 9 ss.; 11, 23; 1 Cor 15, 31), ciò non costituisce più un segno di sconfitta: egli porta in sé la mortalità di Cristo, affinché la vita di Gesù si manifesti pure nel suo corpo (2 Cor 4, 10 ss.).

Così la morte corporale assume un nuovo significato: non è più un destino inevitabile, una condanna per i peccati; il cristiano muore per il Signore come ha vissuto per Lui (Rm 14, 7 ss.; Fil 1, 20). Perciò per il cristiano morire è, in definitiva, un guadagno, perché Cristo è la sua vita (Fil 1, 21). La condizione presente, che lo lega al suo corpo mortale, è per lui opprimente: Paolo preferirebbe lasciarla per andare a dimorare presso il Signore (2 Cor 5, 8); ha fretta di indossare la veste di gloria dei risorti, affinché ciò che c'è in lui di mortale sia assorbito dalla vita (2 Cor 5, 1-4; cfr. 1 Cor 15, 51-53). Desidera andarsene per essere con Cristo (Fil 1, 23). Ma questo essere con Cristo, non annullato dalla morte, rappresenta l'autentico valore.

V/ L'ESPERIENZA DELLA MORTE

La storia delle interpretazioni della morte testimonia nella maniera più convincente il peso decisivo che esse hanno sulla determinazione del senso della vita; addirittura non pare esagerato affermare che la morte decide del senso della vita e del suo valore. Riconoscere nella morte la fine dell'uomo sembra condannare la vita ad una radicale insignificanza: tutti gli sforzi intesi a valorizzare la vita come valore oggettivo appaiono infatti, con grande facilità, non solo destinati al fallimento, ma ancora come forme evasive ed alienanti. Si tratterebbe allora di prendere atto, con lucida veracità, della insuperabile assurdità dell'essere dell'uomo. È la tesi del Sartre esistenzialista, per il quale «l'uomo è là, stupidamente là, per nien-

te» e «ogni esistente nasce senza ragione, si protrae per debolezza e muore per combinazione» (J.-P. SARTRE, *La nausea*, p. 191).
Molteplici sono le vie tramite le quali l'uomo cerca di evitare così nichilistica conclusione: richiamandosi alla immortalità, o almeno a qualche forma di permanenza nel ricordo, nelle opere, nel processo vitale della specie che continua; oppure giungendo ad affermare una forma di permanenza personale, sino al punto che, nel mondo sia pagano che cristiano, s'è proposta l'ipotesi che proprio nella morte l'uomo raggiunga la sua pienezza. L'ipotesi teologica detta della «decisione» ne è oggi rinnovata espressione: «nella morte si apre per l'uomo la possibilità per il suo primo atto pienamente personale; essa costituisce quindi il luogo veramente privilegiato del divenire della coscienza, della libertà, dell'incontro con Dio e della decisione del suo destino eterno» (L. BOROS, *Mysterium mortis*, p. 30).
In realtà il confronto con la morte è necessario: già l'esprimeva la splendida formula di Seneca «vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori» (SENECA, *De brevitate vitae*, VII, 3). Ma come posso confrontarmi con la morte, dove la colgo? Ne conosco aspetti esteriori; oppure momenti preliminari, che per di più sfuggono, ben spesso, alla coscienza riflessa, obnubilata o spenta affatto dalla sofferenza e dai farmaci con i quali si vuol lenirla. Non è certo colui che sorge da situazioni che l'hanno condotto ai limiti estremi della vita più qualificato di altri ad offrirci una chiara intelligenza della morte. Tutto quello che può proporsi come oggetto di osservazione empirico-scientifica non permette di identificare il tempo, il momento della morte, nonché la sua natura: quello che il biologo od il fisiologo intendono come morte, non coincide con quello che intendono il filosofo ed il teologo. Quello che nuove acquisizioni scientifiche o nuove esperienze hanno reso possibile, ad es. in fatto di rianimazione, ha piuttosto complicato che risolto il problema dello stabilire che cosa sia la morte.
La morte è un momento limite, non assimilabile ad altri momenti della esistenza, che pur ne condizionano la comprensibilità, e sui quali, a sua volta, proprio in quanto limite, proietta la sua ombra. Propriamente non posso esperimentare la morte sin che son vivo: posso esperimentare gli stadi di una evoluzione che inevitabilmente conduce alla morte, posso esperimentarne le sofferenze preliminari, la stessa agonia; posso soggiacere al venir meno delle cose; posso soffrire il distacco dilacerante della persona più cara. Neppure la mia morte è esperienza della morte, se ci atteniamo al senso rigoroso di esperienza come vissuto intramondano. La morte infatti mi pone in una situazione non più inquadrabile nelle categorie della vita, dell'esistenza empirica. In questo senso vale davvero la massima di Epicuro sopra ricordata. Di qui acquista verità l'affermazione che dalla morte non v'è ritorno.
Ma sembra tendenza costante dell'uomo non solo lo sfuggire la morte, bensì anche l'obliarne o snaturarne la problematicità. Queste stesse formule, che affermano la morte come semplice fine dell'uomo, ci pare muovano in tal senso, assumendo la fine, categoria dell'al di qua, come categoria assoluta; così come elusive — già l'abbiamo indicato — ci sembrano le soluzioni fondate su un dualismo platonizzante.
Il dichiarare la morte situazione limite comporta anche che essa è limite per la nostra intelligenza, i cui concetti sono misurati su esperienze intramondane. Una realtà siffatta ci impone perciò un interrogativo, un interrogativo radicale, assoluto, del quale la vita, l'umana esistenza è condizione di possibilità, posizione necessaria, ed insieme impossibilità di risposta: impossibilità non forzata dalla contradditoria molteplicità di soluzioni: troppo spesso paghe della evocazione di fantasmi, o, di contro, inclini ad attribuire ai fantasmi che l'accompagnano la problematicità della morte, quasi che una purificazione da quelli potesse risultare anche liberazione da questa.
In realtà dalla morte e non dalle sue figure accidentali, sorge il *sempiternus horror*, radice di ogni altro modo dell'orrore: è l'orrore del non essere, colto nella radicale negatività della privazione. Non l'assenza, ma il vuoto, il baratro, l'abisso infinito. Di fronte al quale non sta semplicemente, altro e diverso, il pieno, l'essere; piuttosto sembra che da quello si levi una nube che tutto intossica, un filtro che tutto ammorba e corrode, rendendolo vano e insignificante.

VI/ LA MORTE COME COMPIMENTO

Quello che separa con un segno netto e profondo la morte dell'uomo da un qualsiasi finire, è la consapevolezza che l'uomo ha del suo essere per la morte: consapevolezza che può

assumere le più diverse figure e sempre si presenta con intonazioni singolari, ma che nella sua struttura soggiace a tutte le scelte ed agli orientamenti autenticamente umani: ora appare come speranza o timore, ora come sereno andare incontro o fuga, altra volta come ricerca di razionale chiarezza o di oblio. La comprensione della esistenza come possibilità è intrinsecamente legata al senso della morte; e mette in luce la contraddizione, nella quale l'uomo si dilacera tra la inarrestabilità del procedere in tutto il suo essere verso la morte — la naturalezza della morte — ed il non meno radicato rifiuto che oppone alla morte con tutto il suo essere; tra la casualità continuamente esperita del vivere e del sopravvivere, ed il senso della possibilità dell'esistenza come trascendimento di questa casualità.

Al fondo è la contraddizione già sopra dichiarata tra l'essere e il non essere, per la quale il non essere appare come raccapricciante ed angoscioso, perché non è già il niente, ma il nulla che insidia l'essere, insidendo in esso, che pur s'afferma in una apertura progettante. Il non essere si pone perciò come ostacolo, come contraddizione alla radicale volontà di vivere, di essere, dell'essere che vuol essere, che è volontà di potenza.

La rassegnazione non è impossibile, ma solo come affermazione dell'esigenza suprema dell'essere, non della sua negazione. Ed in questa stessa linea è anche inquadrabile la già accennata teoria della morte come decisione o come compimento. La enuncia chiaramente K. Rahner: «Se l'asserzione che la morte è per sua natura il compimento personale di sé, la "propria morte" ha ragione di sussistere, allora la morte non può essere soltanto un incidente che viene accettato passivamente (sebbene sia evidentemente anche questo), un evento biologico di fronte al quale l'uomo come persona si trova inerme ed estraneo, ma è pure da intendere come atto dell'uomo dall'interno e, beninteso, non soltanto una presa di posizione dell'uomo nei suoi confronti, che rimanga fuori di essa». Ed ancora: «La morte deve essere dunque queste due cose: la fine dell'uomo come persona spirituale e attivo compimento dall'interno, un attivo portarsi-a-compimento, generazione crescente e comprovante il risultato della vita e totale prendersi-in-possesso della persona, è un aver-realizzato-se-stessi e pienezza della realtà personale attuata liberamente. E la morte dell'uomo come fine della vita biologica è allo stesso tempo e in maniera indissolubile e riguardante tutto l'uomo, rottura dall'esterno, così che la "propria morte" dall'interno attraverso l'atto della persona stessa è al tempo stesso l'evento del più radicale depotenziamento dell'uomo, azione e passione in uno. Data l'unità sostanziale dell'uomo, sempre che sia presa veramente sul serio, non è possibile assegnare semplicemente ciascuna di queste due parti dell'unica morte all'anima e al corpo dell'uomo, e così scomporre la vera e propria essenza della morte umana» (K. RAHNER, *Sulla teologia della morte*, pp. 29-30).

Sarebbe azzardato affermare da un punto di vista della ragione naturale la realtà effettuale della morte come compimento; potremmo forse riconoscere il profilarsi di siffatta possibilità, o addirittura di esigenza, nella constatazione che tutto quello che di volta in volta s'è raggiunto o realizzato è già in qualche modo a noi sottratto, irrigidito, cristallizzato, e solo può valere come momento di un processo sempre progrediente. Ma anche questo abbisogna di precise chiarificazioni e solleva gravi difficoltà.

In ogni caso l'aspetto primo della morte — e fenomenicamente rilevante — è il venir meno, il cessare, il non essere più, la fine. Può presentarsi nella teoria della decisione un sottile paralogisma quando si salti, senza mediazioni, dalla incompiutezza del dinamismo spirituale e delle sue realizzazioni, insuperabile nei limiti della esperienza terrena, alla affermazione di un compimento raggiunto nella morte. Una simile illazione o postulazione dovrebbe essere ben fondata. Perché il compimento piuttosto che la fine completa? Il dato fenomenico della fine non può essere semplicemente disatteso. E senza un preciso riferimento alla fenomenicità della morte non possono neppure venir elaborate quelle che, a partire da una fenomenologia dell'uomo, possono essere indicate come proprietà dello spirito (immortalità, indistruttibilità, sussistenza, ecc.).

L'origine del problema è evidente: posto che la morte sia considerata come avvenimento che interessa tutto l'uomo, essa va vista nel suo momento di determinazione, come fatto naturale, e nel suo momento umano, di libertà. Si fa allora chiara l'alternativa: sarà il momento naturale quello che prevarrà, alla fine, sulla veloce e fuggitiva meteora della libertà, quale momento specificamente umano? Oppure sarà la natura quella che verrà assunta nella libertà? Le indicazioni bibliche che abbiamo in precedenza esposto oppongono, è ovvio, un chiaro rifiuto alla prima ipotesi, anche se non permettono di accogliere senza precisazioni la seconda. Rahner ci ricorda che nella dottrina della

chiesa i due momenti sopra indicati sono compresi rispettivamente nelle diciture della morte come «separazione dell'anima dal corpo» e «fine dello *status viae*» (*o.c.*, p. 15). In ogni caso, se la natura nella morte è assunta nella libertà, diventa decisivo, sul «dover morire», il «voler morire». Ma come può essere intesa questa affermazione? Insistiamo ancora: il duplice aspetto della morte non può far dimenticare, con la necessità, la casualità del «dover morire», che non coincide senz'altro con la maturazione del «voler morire». Il vangelo stesso testimonia che la morte viene sempre «tamquam fur et latro»; e se, come vedremo, la morte mette in gioco anche l'abbandono da parte di Dio, essa non può semplicemente rappresentare un acquistarsi e possedersi, ma è necessariamente un perdersi; ed anche il suo insistito legame con il peccato non permette di comprenderla senz'altro come compimento.

Ci pare si presenti una linea interpretativa nella direzione della opzione fondamentale dell'uomo per Dio o contro Dio. Potrebbe essere fecondo istituire un rapporto esplicito tra la struttura formale della opzione fondamentale ed il carattere trascendentale della morte: ma ora ci è impossibile.

Positivo risultato della riflessione svolta in questo paragrafo sarebbe già l'aver sufficientemente chiarito che il discorso della morte come compimento, dal punto di vista filosofico, dice la seria ipotizzabilità di due ipotesi fondamentali di interpretazione della morte: l'una nella direzione della morte come pienezza, l'altra invece come *kenosi* radicale. Ma cosa può inclinarci o deciderci per l'una o per l'altra?

VII/ INTERPRETAZIONE TRASCENDENTALE DELLA MORTE

Prima di tentare una qualsiasi risposta a quest'ultima domanda è però necessario soffermarci ancora sulla sua premessa, che direttamente propone il tema di una ontologia della morte. Che cosa con questa s'intenda è detto chiaramente da Rahner: «Nella morte come avvenimento concreto nel singolo uomo, per il quale essa è decisamente bene o male, ci deve essere ancora qualcosa di comune, qualcosa di ancora neutrale che permetta di dire che tutti gli uomini in senso vero (anche se ciò non esaurisce l'intero avvenimento della morte) muoiono della stessa morte, cosicché rimane velato di che morte in realtà il singolo uomo muoia, se di quella di Adamo o di quella di Cristo. Partendo di qui, dunque, la teologia stessa esige un'ontologia della morte, per quanto poco, dal motivo accennato, la morte esperimentata realmente possa venir identificata in partenza in modo ingenuo col postulato carattere naturale della morte» (*o.c.*, p. 35). Ma un'ontologia della morte può essere svolta solo nel quadro di una antropologia ontologica, ed in particolare in connessione con il tema della corporeità, della quale essa rappresenta un elemento cruciale e definitore (cfr. G. BOF, *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, pp. 77 ss.). Nella morte cessa, anzitutto, la fenomenicità dell'uomo. L'aspetto primo e più immediato con il quale la morte si presenta è quello del sottrarre l'uomo dall'ambito nel quale egli è inserito insieme con tutti gli enti intramondani; sottrarre che è impossibilità di rinvenimento tra di essi, più ancora è chiusura di ogni possibilità di ulteriore determinazione dell'ordine, dell'orientamento, del significato degli enti intramondani: siffatto rapporto è infatti caratterizzante della corporeità e della mondanità dell'uomo. È forse necessario affermare che la morte rappresenta la fine di questa corporeità e mondanità?

Ma un secondo non meno rilevante momento della corporeità è rappresentato dal suo essere fondamento del rapporto interpersonale. Anche per questo aspetto la morte rappresenta motivo di crisi. Come è possibile tessere nuove trame di umani rapporti, come è possibile il perdurare di quelli già costituiti, quando venga meno quell'empiricità dell'uomo, che di ogni rapporto rappresenta il presupposto?

Il rapporto con Dio, anch'esso mediato dalla corporeità, dovrebbe diventare terzo essenziale tema in quest'ordine di considerazioni.

L'ontologia della morte che in tal modo s'è andata profilando ha chiaramente carattere di ontologia trascendentale. Ora è chiaro che una riflessione trascendentale sulla morte, posto che non possa esercitarsi sull'esperienza dell'istante della propria morte, e tanto meno sulla contemplazione del cadavere, è possibile solo se la morte non ci sorprende semplicemente, ma rappresenta una dimensione della vita, potremmo dire una sua struttura. Questo comporta la presenza della morte in ogni momento della vita, in ogni espressione vitale; ma non esclude, d'altro canto, che alcuni momenti ne permettano una migliore trasparenza, facendone emergere i tratti più tipici, così che se ne possa istituire una più attenta disamina. Possiamo addurre, nel quadro delle esperienza più tipiche, e al fine indicato più feconde, quelle

nelle quali l'uomo soffre della perdita di cose alle quali la sua esistenza si sente profondamente legata e, più in generale, di condizioni di vita; oppure esperimenta il crollo di situazioni che giudicava e viveva come stabilizzate e garantite, riindone un senso profondo di estraneità e di disgusto per le cose tutte: è l'esperienza del nulla come venir meno del mondo. Sul piano dei rapporti personali basti richiamare la perdita di persone care, quando di là dal dolore s'affaccia il sentimento della inutilità, del non senso della propria esistenza, il cui valore sembrava assolutamente legato alla persona perduta. Il distacco da Dio è più difficilmente identificabile; soggiace alle esperienze precedenti; vi allude il più radicale senso di spaesamento, di naufragio, di abbandono e di perdutezza che in quelle ed altre esperienze fa capolino, o s'afferma, talvolta, come l'intonazione emotiva dominante, sino alla disperazione.

Non dobbiamo però nasconderci la possibilità di un errore che potrebbe ben inficiare una ricerca siffatta: se la morte è dimensione strutturale dell'uomo può certo essere colta solo mediante una riflessione trascendentale; ma è vero anche che il tentativo di interpretare la morte con il metodo trascendentale porta a vederla come dimensione strutturale, e di ridurla a questa dimensione, trasgredendo i limiti rigorosi imposti alla nostra possibilità di intelligenza della morte.

VIII/ LA MORTE E LA SPERANZA

Il carattere trascendentale della morte ne impone il collegamento con la temporalità, come quella nella quale l'uomo realizza la sua originaria apertura sull'essere, colto non solo nella istantaneità del presente, ma ricordato come passato ed anticipato come futuro. La trascendenza propria dell'uomo gli permette infatti di scorgere il passato ed il futuro nella loro specificità di ciò che non è più, e di ciò che non è ancora. Anzi, nella prospettiva dell'uomo, momento emergente è il futuro, al quale egli si apre a partire dalle possibilità che il presente gli offre, accogliendole dal passato.

Certo l'uomo può tentare di vivere alla giornata; il «carpe diem» può essere proposto come la voce della saggezza autentica; ma il pensiero e la preoccupazione del futuro sempre s'impone, almeno nella forma del *pathos* col quale si tenta di chiudersi nel presente, per evitare l'angoscia di un avvenire aperto e non disponibile. Siffatta non disponibilità non è quella di ciò che è già rigorosamente determinato; essa è anzi legata alla libertà dell'uomo stesso e dunque alla autenticità del futuro, che se non esclude l'intreccio con elementi deterministicamente soggetti a leggi, li assume tuttavia nel quadro ultimamente definito dalla imprevedibilità della scelta libera. Così che il futuro resta aperto, insieme, al calcolo e alla previsione, all'angoscia e alla speranza.

La formula «docta spes» è forse la più efficace per la definizione dell'impegno e dell'attesa dell'uomo nei confronti del futuro. La impossibilità per l'uomo di sfuggire alla previsione progettante del futuro, all'angoscia o alla speranza che ne risultano, ha come causa prossima il fatto che le stesse condizioni materiali che l'uomo costruisce per garantire la sua esistenza, oltre a tutte le forme della vita culturale e spirituale, e all'intera civiltà, sono frutto ed espressione di questa radicale apertura verso il futuro.

Nonostante lo sforzo titanico compiuto dall'uomo per raggiungere garanzie ed assicurazioni, che trovano nella scienza e nella tecnologia odierna le realizzazioni più impressionanti, l'esperienza tragica del fallimento si ripropone con rinnovata acutezza ed asprezza: al di là di tutte le realizzazioni appare in freddo fulgore lo spettro immane della morte, non solo individuale, ma anche totale.

Sempre aperta al nuovo che il futuro può apportare, la speranza affronta nella morte la prova suprema. Potrà trasgredire il rigido confine che la morte le oppone? O si dovrà, piegandoci a quelli che appaiono come i dati dell'umana esperienza, ed i risultati di analisi razionali rigorose, ripetere col Foscolo «anche la speme, ultima dea, fugge i sepolcri»? E la morte si presenta con ineludibile necessità.

Il mondo greco ha cercato di sfuggire a questa necessità sottraendo la realtà autentica, quella degli archetipi, ed anche dell'anima, alla vicenda faticosa e corrotta del divenire e proiettandola in un mondo di pura luce, eterna ed immutabile. Solidale con questa concezione è la comprensione dell'uomo e della sua morte, del tempo e della storia (cfr. G. BOF, in: «Dizionario teologico», voce *Immortalità*).

La fede biblico-cristiana è giunta, al termine di una faticosa ricerca, al lucido paradosso paolino della speranza contro ogni speranza (Rm 4, 18), d'una speranza che contro la insuperabilità di una vicenda che ha nella morte il suo pungolo ed il suo salario, sulla quale s'infrange

impotente ogni sforzo umano, s'afferma sul fondamento della promessa divina che garantisce una nuova creazione. Questo può aver senso solo se la morte, come teologicamente s'afferma, possiede, come tratto suo decisivo, la funzione di porre in un rapporto con Dio pienamente disvelato. Abbiamo già indicato che la presenza di Dio nella morte è convinzione essenziale della Bibbia.
Alla luce di questa speranza escatologica si rende possibile un recupero del valore della vita: l'affaticarsi dell'uomo in nuovi progetti ed impegni, il suo tendere ed attendere il nuovo, non sono più né incoscienza né volontà di evasione né lucida follia. L'orizzonte ultimo così aperto illumina nuove possibilità per il presente, per l'esistenza intera; la prospettiva di una vita che trascende la morte può e deve dare nuovo vigore alla vita terrena. Si mostra ancora che la posizione nei confronti di una vita ultraterrena, essenzialmente legata al significato da attribuirsi alla morte, è decisiva per la comprensione ed il valore da attribuirsi alla vita terrena. Non per questo si possono e si vogliono sottacere le difficoltà di intendere e rappresentare una vita al di là della morte (cfr. G. BOF, in: «Dizionario teologico», voci *Immortalità, Risurrezione*).

IX/ PER UNA TEOLOGIA DELLA MORTE

Le riflessioni che sinora abbiamo proposto non sono propriamente teologiche, anche se della teologia riteniamo rappresentino un momento preliminare essenziale. Più specificamente pertinenti al discorso teologico, è ovvio, sono i richiami alla dottrina biblica, che, particolarmente nel caso di Paolo, si sviluppa già in organica teologia della morte. È nostra convinzione, anzi, che molto spesso la teologia cristiana sia rimasta ben al di sotto della ricchezza di spunti e di prospettive offerte dalla Bibbia.
Possiamo facilmente sintetizzare le affermazioni della teologia tradizionali circa la morte, interessata molto meno alla chiarificazione dell'evento della morte stessa, che allo stato che ne consegue: la morte, come separazione dell'anima dal corpo, rappresenta la fine dello status viae; dopo di che l'anima va in paradiso (direttamente o attraverso il purgatorio) o all'inferno (quando non s'ammetta il limbo come terza difinitiva condizione). L'anima poi, che può godere immediatamente della visione beatifica, attende per la fine dei tempi la risurrezione del corpo.
La formulazione, intenzionalmente e per semplificazione, un po' catechistica, delle affermazioni, non dovrebbe velarne e farne trascurare la reale ricchezza ed importanza. Né la teologia tradizionale è tutta qui. Glorieux ha magistralmente cercato di ricostruire la dottrina della maturità di S. Tommaso, proponendo come ipotesi interpretativa la teoria della decisione, con la quale, dunque, Tommaso avrebbe anticipato quello che rappresenta una pietra miliare nella riflessione teologica contemporanea sul nostro tema. Proprio in Tommaso potremmo ancora trovare illuminanti indicazioni per chiarire come il discorso sulla decisione suprema si ponga a proposito del momento della morte, non prima e non dopo; e come momento non empiricamente decidibile, ma filosoficamente e teologicamente definito; non temporalmente esteso, anche se non semplicemente estraneo alla temporalità. Così come potremmo trovare in Tommaso criteri sufficienti per superare una interpretazione estrinsecistica e violenta dell'intervento particolare di Dio nello stabilire eternamente l'anima in quella condizione nella quale si costituirà al momento della morte, intendendola invece alla luce del principio generale, secondo il quale l'azione trascendente di Dio si pone all'interno dell'agire delle cause seconde. E ci verrebbe ancora ricordato che un nuovo intervento di Dio non potrebbe essere seriamente inteso come la vanificazione di possibilità dell'uomo, ma come dono di nuove possibilità; così che potremmo essere indirizzati a pensare che la fissazione dell'anima nella sua condizione ultraterrena non dipenda dal fatto che Dio impedisce nuove scelte, ma rende così pregnanti quelle precedenti, da rendere anticipate o superflue eventuali scelte ulteriori.
Non sono che accenni, ma contribuiscono a delineare l'ampiezza dell'orizzonte teologico nel quale s'inquadra il tema della morte, altri temi inevitabilmente richiamati, e dai quali la teologia della morte deve attendersi una necessaria chiarificazione, sono la creazione, la grazia, il peccato, la redenzione, l'escatologia. Oltre, ovviamente, alla antropologia, della quale il tema morte non è che un capitolo.

X/ LA MORTE NEL QUADRO DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Abbiamo già visto come in Paolo si annodino, intorno al termine «thanatos», i fili essenziali dei quali si ordisce la storia della salvezza; vo-

gliamo ora solo esplicitare alcuni nessi della comprensione della morte con altri temi antropologici, attraverso i quali sarà anche possibile intravvedere, in forma più esplicita, il tipo di risposta alla problematica che nei paragrafi precedenti abbiamo visto addensarsi attorno alla morte. Otterremo così anche un altro risultato: quello di offrire quasi una esemplificazione del tipo di rapporto che riconosciamo tra riflessione filosofica e i dati di fede: il rapporto, cioè, tra un interrogativo proposto a livello ontologico, ed una risposta in termini ontici; riconoscendo alla teologia il compito di mediare questo rapporto.

È evidente che, per Paolo, il destino dell'uomo non si conchiude nei limiti dell'esistenza terrena, ma si proietta, al di là della morte, in una nuova forma di vita, anzi nella vita autentica. La morte è il momento limite, che separa ed unisce insieme le due figure fondamentali dell'esistenza umana, quella terrena e quella ultraterrena.

Ma la morte nella prospettiva dell'antropologia paolina non può essere intesa, platonicamente, come separazione dell'anima dal corpo: comprometterebbe l'unità che Paolo riconosce nell'uomo, e la dialetticità radicale che conferisce alla morte un carattere paradossale: il saper morire, nel quale lo stoico realizza, con il soggiacervi, il supremo superamento della necessità; la celebrazione della propria personalità nel «contemnere mortem», non sono affari di Paolo.

Egli vede la morte legata anzitutto alla vicenda di perdizione o di salvezza del mondo: appare con la colpa del primo Adamo ed è superata dalla morte di Cristo; ed è, insieme, una realtà che, definendo l'uomo come tale, si pone in qualche modo ad un livello precedente a quello sul quale l'uomo si definisce come unito o separato da Cristo. Essa rappresenta la fine dell'uomo, del quale sconvolge ed annienta l'esistenza; addirittura: l'uomo non redento ha la morte come suo fine (Fil 3, 19). Ma insieme essa ha il positivo carattere del compimento, per il quale Paolo può desiderare di dissolversi per essere con Cristo. È termine dell'orrore supremo e del desiderio; minaccia sempre incalzante, nemico che colpisce improvviso, e attivo compimento di sé.

La concezione dell'unità dell'uomo che Paolo esprime diventa però sorgente di difficoltà nella rappresentazione di quel che avviene dell'uomo nella, e dopo la morte: Paolo stesso ha esperimentato il disagio proveniente dalle categorie nelle quali interpretava la realtà dell'uomo, e che mal si prestavano ad una risposta del tutto soddisfacente e capace di superare questo aspetto della problematicità della morte. Per questo egli è ricorso a categorie di origine ed impronta ellenistica, ed a figure come quelle dell'abitazione e del vestito (2 Cor 5, 1-10; cfr. G. BOF, in: «Dizionario teologico», voce *Immortalità*). Ma non risulta meno evidente la fedeltà di Paolo all'indirizzo fondamentale della sua concezione, secondo la quale la corporeità rappresenta un elemento essenziale dell'uomo, cosicché all'«essere sovrarivestito» (2 Cor 5,4) si volge la sua aspirazione, e nel raggiungimento del corpo della risurrezione si compie la sua salvezza.

Acutamente K. Rahner propone, nella ricerca di una interpretazione adeguata del pensiero di Paolo sulla corporeità e sulla mondanità dell'uomo, una chiarificazione di quello che in lui significhi il rapporto dell'uomo con i «principi del mondo» di Gal 4, 3. 9. Ci pare prospettiva interessante, anche se possiamo ora solo richiamarla (cfr. K. RAHNER, *Sulla teologia della morte*, pp. 19 ss.).

Inequivocabile è la risposta di Paolo ad un altro problema posto dalla morte: quello dei rapporti personali: coloro che sono morti non sono affatto sottratti alla possibilità di relazioni tra di loro e con Cristo, e neppure con i viventi; e i viventi non sono esclusi dalla possibilità di incidere in qualche modo su di essi; basterebbe a confermarlo il riferimento al pur oscuro battesimo per i defunti in 1 Cor 15, 29.

XI/ LA MORTE ED IL RAPPORTO CON DIO

La già sottolineata connessione che la Bibbia pone tra morte e peccato ci dice che il senso più preciso e compiuto della morte è attingibile solo se questa è vista nel quadro dei rapporti tra l'uomo e Dio, come momento di questi rapporti segnato di profonda negatività; in forma parallela e contrapposta, l'essere con Cristo che si realizza nella morte ne dice il momento di positivo rapporto con Dio. Ma questo secondo aspetto trova più esplicita trattazione dove si parli della beatitudine dopo la morte, e della risurrezione. Vogliamo perciò sostare ancora sul primo, negativo.

Vogliamo iniziare dal richiamo alla affermazione della universalità della morte, facilmente rinvenibile nella scrittura e nella tradizione del-

la chiesa. Possiamo dire che la sua portata dogmatica può essere limitata alla universalità della morte come fatto biologico o fisico? Da quanto abbiamo detto ci pare soluzione almeno improbabile. Addirittura ci pare possa legittimamente esser messo in dubbio se l'affermazione comporti necessariamente la morte fisica. Si potrebbe allora proporre questa ipotesi di interpretazione: la affermazione della universalità della morte dice la universalità di un'esperienza di separazione da Dio, dunque di morte come espressione, frutto e compimento del peccato. Che la morte sia essenzialmente connessa alla separazione da Dio, alla opposizione a Dio, altro non è che la ripetizione della sua dipendenza dal peccato. Ma l'ipotesi esclude che la morte sia una semplice estrinseca conseguenza del peccato, la quale si consumi nella natura, o addirittura nel corpo dell'uomo. Al contrario, essa è, in tutta la sua consistenza reale, espressione del distacco e della distanza da Dio. La morte è un perdersi, perché è un perdere il rapporto con la vita e con la sua sorgente; è l'inferno, nella misura suprema secondo la quale è sofferto da tutti gli uomini, anche dal giusto, anche da Gesù che, condannato sulla croce come maledetto, ha espresso la suprema angoscia del suo spirito nel grido: «perché mi hai abbandonato?».

Allora si comprenderebbe anche meglio l'angoscia della vita, e quella più violenta e ineluttabile di fronte alla lucidità spettrale della morte. Certo questo non traspare molto nella incoscienza nella quale la sofferenza, da un lato, la nostra formazione culturale ed il moderno assetto clinico ed ospedaliero, dall'altro, celano e violano la tragicità della morte, ed il suo mistero, sottraendola alla possibilità di una pur relativa esperienza, che altre epoche ed altre culture sembrano aver avuto più accessibile. Ma se ancora in qualche misura la morte può essere colta e vissuta come separazione dalla vita e dalla sua trascendente fonte, allora nella abissale profondità di questa esperienza si intravvede anche il nesso tra morte, peccato, dannazione.

Ne verrebbe allora un'altra conseguenza alla tesi della morte come compimento. Sarebbe impossibile identificare con esso la morte reale concreta: il compimento potrebbe solo significare una possibilità trascendentale, definitivamente negata, come attuazione positiva, dal dominio, sul piano ontico, del peccato e delle conseguenze non annullate dalla redenzione. Il peccato sarebbe allora anche la radicale incompiutezza dell'uomo, che trova nella morte il suo sigillo: come frutto del peccato la morte è la irrealizzabilità dell'uomo.

Tutto converge così a mostrare nella morte il momento supremo, nel quale viene alla luce, e s'afferma, la contraddizione o la paradossalità propria dell'uomo: nella sua costituzione ontologica, nel suo dinamismo spirituale, nella sua situazione storico-salvifica.

XII/ LA MORTE IN CRISTO

Lasceremmo monco e privo del suo fulcro il discorso teologico sulla morte se non ne chiarissimo la dimensione cristologica. La morte non riserva solo una nuova vita, per colui che crede in Cristo, diversa da quella di chi non crede: essa è diversa, nel suo essere morte, per chi crede: è la morte nel Cristo, nel Signore. Forse l'espressione più pertinente è quella della «sacramentalità della morte». La tradizione teologica ha costantemente dichiarato il rapporto dei sacramenti con la morte di Cristo: in essi si celebra la «memoria passionis». La vita cristiana è partecipazione alla morte di Cristo: ma potrebbe darsi un significato non figurato dell'espressione se la morte non fosse dimensione costante della vita di ognuno?

Non pare allora salto eccessivo concludere che la morte in Cristo, come momento limite dell'esistenza cristiana, come momento limite della partecipazione alla morte di Cristo, realizza quello che si anticipa e si significa nella realtà dei sacramenti. Non è certo possibile nascondere sotto queste affermazioni la difficoltà di precisare ulteriormente che cosa implichi il carattere cristiano della morte, al di là del riferimento alle scelte cristiane dell'esistenza terrena, e della speranza per la vita futura. Ma tali difficoltà sono sufficienti a render vuota e vana l'affermazione iniziale?

Certo è che la visione teologica della morte proietta lo sguardo meno nell'al di là che nell'al di qua, meno in quello che la misericordiosa benevolenza di Dio offre come speranza ultima per l'uomo, che sulle possibilità, gli impegni, le prospettive ed i valori che essa suscita in questa vita.

Ed il primo annuncio che noi cogliamo è che l'uomo non è più solo, neppure nel momento in cui sembra essersi lasciato dietro tutto e tutti, e da tutto e da tutti sembra irraggiungibile.

La morte in Cristo dice questa solidarietà che Cristo ha stabilito con l'uomo, e che nulla può infrangere. Di più: i sacramenti della fede non dicono la relazione dell'individuo con Cristo,

ma annunciano un rapporto ecclesiale con il Cristo, e dunque del singolo in una comunità.

Per questa via la salvezza investe la realtà concreta e globale dell'uomo; e si realizza il valore salvifico della morte di Cristo, in tutte le figure e le dimensioni di quella.

La sacramentalità della morte così intesa ci rende comprensibile la vita come «memoria passionis». Non possiamo certo qui intravvedere altro e più che una possibilità, che solo in altro contesto teologico, e con il richiamo di numerosi principi ed aspetti qui neppure nominati, dovrebbe ricevere la sua chiarificazione e giustificazione. Si aprirebbe allora alla considerazione della morte anche l'orizzonte sociale e politico, perché verrebbe problematizzata come forma di partecipazione alla morte di Cristo la fatica, la sofferenza e la lotta del povero, del «maledetto» ancora appeso alla croce e che vive questa maledizione come distacco o ribellione alla chiesa, a Cristo, a Dio; e ancora la sofferenza e la lotta di tutti gli oppressi in cerca ed in attesa di giustizia, il travaglio di intere generazioni per le generazioni successive, il loro morire per dar vita. Ci si potrebbe chiedere se la miseria, in quanto è protesta e sospiro, non sia, pur irriflessamente, in forza della oggettiva unione alla morte di Cristo, invocazione.

Ma intanto s'è delineato un altro aspetto: il senso totale della morte, come è per noi raggiungibile, va inteso anche per le possibilità che essa offre; qui, soprattutto, la coscienza biblica e la figura storica di Gesù acquistano valore esemplare. La morte diventa stimolo al timor di Dio: al riconoscimento della sua trascendenza, della nostra relatività, del nostro assoluto bisogno di Lui: è la coscienza di sé, della propria creaturalità, come possesso di sé solo in un rinvio assoluto a Dio creatore. Se mai una insufficienza ontologica, la contingenza, può essere fondamento e motivo della esigenza di Dio, questo appare radicalmente nella morte: forse è la verità più profonda della formula che dichiara nella tomba la culla degli dei. Più profondo e più vero è certo l'illuminarsi, di fronte alla morte, della fede di molte anime semplici. L'uomo si riconosce, così, mortale di fronte a Dio, che solo è immortale (1 Tm 6, 16); già nell'AT l'accettazione della morte dalle mani di Dio era un rendergli onore.

Ma la stessa precarietà della vita, il pericolo che essa venga improvvisamente interrotta, la insuperabile accidentalità della morte come avvenimento esteriore, vengono a costituirsi come elementi intrinsecamente qualificanti il vangelo. Il figlio dell'uomo che viene come «fur et latro», la morte improvvisa, inevitabile, la costanza della sua minaccia, l'urgenza della decisione, il camminare di fronte a Dio: sono tutti momenti rilevanti dell'annuncio evangelico, e sono legati alla morte, la quale diventa per essi anche giudizio di Dio. Nell'affidarsi a questo giudizio sta la fede, che si pone come affidamento radicale, soprattutto perché è condizionata dal venir meno, nella morte, di tutte le assicurazioni mondane. E similmente assumono la loro radicalità cristiana la speranza contro ogni speranza e l'amore che può giunger a sacrificare la vita in un'offerta che è dell'amore prova suprema.

Nella morte si esperimenta, dunque, per il suo nesso con il peccato, il distacco da Dio ed insieme il distacco di Dio, il «no» del peccatore detto a Dio che è fonte di vita, il «no» di Dio ad una vita che si ribella alla sua sorgente. Il rapporto del peccato con la morte è prima rapporto di senso che di causa. Ma nella prospettiva cristiana la morte diventa soprattutto il luogo della grazia come liberazione dal peccato, come risurrezione dai morti: alla luce della morte acquista la sua pienezza di senso l'annuncio del vangelo secondo il quale «... non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21, 4).

BIBLIOGRAFIA

Ci limitiamo ad indicare le opere alle quali, in forma esplicita o implicita, ci siamo di fatto riferiti nel corso della voce, dando anche le indicazioni complete delle opere già citate.

A. BERTHOLET, in: «Dizionario delle religioni» Roma 1972², voce *Morte,* 286; H. SCHMID-B. REICKE-P. ALTHAUS-E. STRÖKER, in: RGG VI³, voce *Tod,* 908-921; F. DINGERMANN-F. MUSSNER-K. RAHNER-G. SAUSER-M. VODOPIVEC, in: LThK, vol. X, voce *Tod,* 218-227; K. KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen,* 2 voll., Zürich 1968²; P. HOFFMANN-H. VOLK, in: «Handbuch Theologische Grundbegriffe» vol. II, voce *Tod,* 661-679; trad. it. «Dizionario teologico» 3 voll., Brescia; R. BULTMANN, art. *Thanatos,* in: TWNT, III, 7-21; H. HAAG, in: «Dizionario Biblico», Torino 1960, voce *Morte,* 661-662; P. GRELOT, in: «Dizionario di teologia biblica» Torino 1971⁴, voce *Morte,* 731-742; G. VON RAD, *Theologie des A.T.,*

München 1957; trad. it. Brescia 1974; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1954²; H. CONZELMANN, *Teologia del NT*, Brescia 1972; N. ABBAGNANO, in: «Dizionario di Filosofia», Torino 1961, voce *Morte*, 581-582; K. JASPERS, *La mia filosofia*, Torino 1946³, pp. 196-229; M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Torino 1969; A. CARACCIOLO, *Religione ed eticità*, Napoli 1971; K. RAHNER, *Sulla teologia della morte*, Brescia 1966; L. BOROS, *Mysterium mortis*, Brescia 1972²; V. BOUBLIK, *L'uomo nell'attesa di Cristo*, Bari 1972; W. PANNENBERG, *Che cosa è l'uomo*, Brescia 1974; ID., *Il Credo*, Brescia 1973; G. BOF, *Una antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Brescia 1976; ID., in: «Dizionario teologico» (in corso) voci *Immortalità*, *Risurrezione*, *Uomo*, *Mondo*; J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Milano 1965²; ID., *La nausea*, Milano 1965; L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Milano 1974.

NATURA

UMBERTO GALEAZZI

I/ NATURA DI UN ESSERE. - II/ NATURA IN GENERALE.

Natura (gr. *fùsis*; lat. *natura*; ingl. *nature*; fr. *nature*; ted. *Natur*).

Questo termine designa una molteplicità di concetti, diversamente imparentati tra loro, eppur differenti, e non tutti facilmente riconducibili ad una serie lineare dal punto di vista semantico. Fin dall'antichità questa parola è stata usata secondo quella polisignificanza che si riscontra anche oggi e che non sempre favorisce la chiarezza e la correttezza logica di certi discorsi. I diversi significati di questa parola, comunque, derivano da un nucleo centrale: l'idea di qualcosa che nasce e diviene autonomamente in base ad un principio immanente. La natura di una cosa è proprio questo *principio intrinseco della generazione e dello sviluppo,* cui allude l'origine sia del termine latino che di quello greco. Natura deriva dalla radice latina *gna,* che significa «generazione», da cui anche il verbo *nasci,* che indica il «venire alla luce per generazione»; così la parola greca, che designa la natura, *fùsis* si riconduce alla radice *fùo* «genero». Questo principio costitutivo che produce lo sviluppo di una cosa, determina ciò in cui la cosa consiste, cioè l'*essenza,* per cui natura significa anche essenza, vale a dire l'*insieme dei caratteri che definiscono la cosa.* In questo senso si dice che un essere ha una sua natura specifica secondo cui si sviluppa ed opera. Questo sembra essere il significato fondamentale di natura; da ciò un senso derivato, ma probabilmente coevo e strettamente legato al primo, per cui natura è l'*insieme delle cose,* che si comportano secondo la loro natura intesa nel primo senso. Questi sono i due significati a partire dai quali si può tentare di raggruppare e distinguere i vari usi di natura. Questi due significati di natura non sono ancora ben distinti nei Presocratici, anche se entrambi presenti. «Sulla natura» si intitolano (anche se probabilmente furono così intitolate posteriormente) le loro opere e col termine natura essi intendono designare ciò che considerano la totalità della realtà, sicché la qualifica di «fisici» (*Metafisica,* 1066a 4, e passim) o di «fisiologi» (*Ibidem,* 986b), attribuita ad essi da Aristotele appare restrittiva, perché se è vero che essi materialmente limitano la loro considerazione alle cose fisiche, è vero anche che formalmente il loro pensiero si apre all'orizzonte dell'intero, perché quelle cose sono da essi viste come la totalità dell'essere. D'altra parte, della natura essi mirano soprattutto ad indagare l'*arché,* il «principio», inteso sia come principio unificatore, che come principio generatore, origine di tutte le cose.

I/ NATURA DI UN ESSERE

In Platone, che pure usa raramente questa parola, comincia a precisarsi filosoficamente la natura secondo questo significato. Per lui la

natura di una cosa è una «potenza di agire e di subire», come dice nel *Fedro* (270 D), riferendosi all'anima. Ma questa capacità in cui consiste e si esprime la natura degli esseri sensibili è fondata sulle loro essenze ideali, che sono modelli eterni ed immutabili. Questa prospettiva platonica è di estrema importanza, perché rimane alla base — anche se variamente corretta e modificata e di rado accolta in questo suo dualismo così accentuato — di ogni pensiero che non si rassegna alla mera constatazione di ciò che è esistente di fatto, specialmente in riferimento alla realtà umana e sociale, identificando essere e dover essere, ma che pone una disequazione tra ciò che un essere è di fatto, in un dato momento della sua storia, e la sua essenza, cioè la sua vera natura, che ne costituisce la meta ed il criterio normativo per una piena realizzazione. Senza questa distinzione non avrebbe senso, né si potrebbe capire gran parte della morale, della pedagogia ed anche del pensiero politico della storia dell'Occidente. La posizione platonica, sulla scia di Socrate, è anche una risposta polemica ai Sofisti, che, contrapponendo ciò che è «per natura» a ciò che è «per convenzione», identificavano la natura con la pura immediatezza e giudicavano negativamente ogni norma, ritenuta frutto di convenzione oppressiva della natura. Il dissenso di Platone verte evidentemente sul concetto di natura e rivendica una normatività non convenzionale, ma fondata sulla autentica natura, che non può ridursi, per esempio, a proposito degli uomini, alla pura immediatezza dei loro diversi e non di rado contraddittori comportamenti. Aristotele approfondisce e definisce il concetto di natura che si affermerà per lungo tempo nella speculazione occidentale, senza poter mai essere trascurato ed anzi magari essendo implicitamente accettato anche da chi vorrà assumere posizioni diverse. Egli immanentizza l'idea platonica, facendone la *forma* o la *sostanza* della cosa, non separata da essa, ma ad essa intrinseca. La natura è proprio «la sostanza delle cose che hanno il principio del movimento in se stesse» (*Metafisica,* V, 4, 1015a 13). La natura in quanto sostanza, e perciò principalmente *essenza,* «è il principio e la causa del movimento e della quiete della cosa alla quale inerisce primariamente e di per sé, non accidentalmente» (*Fisica,* II, 1, 192b 20). L'accidentalità, infatti è frutto dell'intervento dell'uomo — come spiega Aristotele — nel corso naturale delle cose. Causa o principio per Aristotele significa ciò che fonda, ciò che struttura e senza cui non si spiega l'esistenza di una determinata cosa. Non ci si può rendere ragione della realtà delle cose, del loro svolgimento, del loro divenire, del loro prodursi e del loro corrompersi, senza scoprire quattro cause vale a dire la *causa formale o sostanziale,* e cioè la forma o essenza, che è ciò per cui quella cosa è quella che è, la *causa materiale* ossia il ciò di cui è fatta una cosa, la *causa efficiente* e cioè ciò da cui proviene il mutamento delle cose e la *causa finale* che costituisce il fine del divenire. Ora di queste quattro cause la materia si dice natura solo per la capacità di ricevere il principio dello sviluppo di una cosa, mentre più propriamente è natura la forma o essenza, che è ciò per cui la cosa è quella cosa determinata e si sviluppa in un certo modo. Ma se c'è sviluppo vuol dire che la forma non è totalmente attuata, è rimasta almeno parzialmente in potenza e perciò essa costituisce la meta finale (causa finale), la cui attuazione costituisce il bene, cioè la piena realizzazione della cosa. Permane perciò una importante eredità platonica nella distinzione tra essere e dover essere, la natura costituendo non solo la ragion d'essere, ma anche il fine, il cui conseguimento, in un essere dotato di libertà come l'uomo, dipende anche dalle sue scelte. Da ciò anche un intrinseco finalismo nella natura intesa nel secondo senso sopra indicato. A questa visione aristotelica, piuttosto che a quella stoica, che insiste invece sulla natura come ordine necessario che presiede allo sviluppo delle cose, si deve ricondurre il concetto di *legge naturale,* che avrà grandissima importanza nella morale e nel diritto dall'età antica e medievale almeno fino al secolo XIX.

Con l'avvento del cristianesimo il concetto di natura e specialmente quello di natura umana è posto in rapporto, essendone profondamente influenzato, con alcuni dati fondamentali della rivelazione, come la creazione, il peccato originale e la redenzione. Pascal, mettendo l'accento su questi ultimi due aspetti, dirà: «La fede cristiana insegna, in sostanza, questi due principi: la corruzione della natura e l'opera redentrice di Gesù Cristo» (*Pensées,* ed. Brunschvicg, n. 194). S. Agostino accetta la nozione aristotelica di natura come sostanza o essenza di una cosa e non trascura di notarne la bontà e la bellezza in quanto opera dell'amore creatore di Dio. Tuttavia, specialmente se si considera la natura umana, non si può dire che rimane buona quando pretende l'autosufficienza, prescindendo dall'aiuto divino, perché in tal caso l'uomo rinnega la sua natura creaturale e finita, rifiutando il rapporto con Dio, che

pur lo costituisce e lo mantiene in essere: «Quell'io ch'egli disperatamente vuol essere, — dirà Kierkegaard — è un io che egli non è... vuole separare il suo io dalla potenza che l'ha posto» e perciò «... vuole sbarazzarsi di se stesso, di quell'io che egli è, per essere quell'io che egli stesso ha escogitato» (*La malattia mortale*, trad. it. Firenze 1965, p. 225). S. Agostino ritiene che se anche la natura fosse rimasta nell'integrità creaturale, senza il peccato originale, non avrebbe potuto conservarla se non con l'aiuto del Creatore. Ma al di là di questa ipotesi, la natura concreta, storica dell'uomo è stata corrotta dal peccato originale, per cui è diventata «natura peccatrice», che può essere restituita alla sua autenticità solo da un dono gratuito (grazia) di Dio, che, in Cristo, non solo mirabilmente «restaura» la natura, ma ancor più mirabilmente la «riforma», chiamando l'uomo ad essere figlio e partecipe della stessa Vita divina. Viene quindi introdotta una distinzione sia tra la natura e la *grazia*, tra ciò che l'uomo può per sua natura e ciò che può per dono di grazia, sia tra natura e *rivelazione*, cioè tra le possibilità naturali di conoscenza e le verità che si possono conoscere solo per rivelazione divina. Come preciserà S. Tommaso, ciò non vuol dire che la grazia neghi o misconosca la natura, ma che la perfeziona.

Ma insieme al significato fin qui delineato per cui natura designa le caratteristiche essenziali di un essere, questo termine è anche usato specie nell'età moderna per denotare *tutto ciò che è innato, istintivo, spontaneo* in un determinato essere e specialmente nell'uomo. Natura in questo senso è lo stato in cui gli uomini nascono, in contrapposizione a ciò che è acquisito attraverso l'esperienza sia individuale che sociale e quindi derivato dalla civiltà. Natura è quindi anche contrapposta a cultura e riflessione (cfr., per es., Rousseau), assimilate sbrigativamente, in una qualificazione negativa, con ciò che è artificiale, unitamente a quanto è frutto di un impegno della volontà. Secondo questo uso natura arriva anche ad indicare i *caratteri particolari propri di ogni individuo*, come il temperamento, le inclinazioni ecc.

Questi significati diversi, se non addirittura opposti di natura, fanno nascere degli equivoci di non poca importanza, quando sul piano etico e pedagogico si sostiene una condotta o una educazione «secondo natura». Infatti il riferimento alla natura, per l'uomo, può dare luogo a due atteggiamenti radicalmente opposti dovuti anche al fatto che si ritiene che la natura umana, com'è nella storia, sia senz'altro buona oppure viceversa che sia in qualche modo corrotta e quindi da ripristinare nella sua integrità. Natura infatti può significare sia ciò che rende l'uomo tale e lo accomuna ai suoi simili, sia ciò che lo individualizza, distinguendolo in base a sue tendenze istintive; sia l'ideale, da raggiungere, della piena realizzazione di sé e la meta della propria riflessione razionale e dell'impegno morale in lotta anche contro gli impulsi istintivi, non spontaneamente o comunque non sempre inclini al bene, sia all'opposto, la pura immediatezza e spontaneità irriflessa; sia l'uomo come deve essere che l'uomo com'è. Ne consegue che nel primo caso la personalità matura, unificando i vari momenti ed aspetti (anche istintivi) dell'esistenza intorno a dei valori, nel secondo essa rimane dissociata e dispersa nelle varie esperienze, vissute come irrelate, sottomettendo la propria razionalità agli impulsi della vitalità immediata; nel primo caso l'io è soggetto delle proprie azioni, del proprio comportamento, nel secondo subisce o patisce l'azione, cioè si consegna alla passione. Affidarsi alla natura come spontaneità significa abdicare alla riflessione ed al giudizio della ragione e ciò da un lato non si vede come possa essere conforme alla natura dell'uomo (che, comunque sia intesa, non può essere vista come mutilata della propria dimensione razionale) e dall'altro può diventare, sul piano sociale, giustificazione ideologica di qualsiasi situazione ingiusta e indegna dell'uomo.

II/ NATURA IN GENERALE

Come abbiamo già visto nei Presocratici, natura è usata anche per indicare l'insieme delle cose venute alla luce e che sono e si sviluppano secondo un certo ordine. Anche se, specie nel Medioevo, si parla di natura creata e increata e quindi anche di natura divina (si veda per es. G. Scoto Eriugena che usa natura come nome generale di tutti gli esseri: *De divisione naturae*, Migne PL, t. 122, 44, 1, A), in genere con questo termine si tende sempre più ad indicare le cose del mondo, specialmente quelle materiali, che appunto si sogliono chiamare «naturali». Della natura in questo senso c'è chi considera e sottolinea l'aspetto per cui è una *degradazione* rispetto allo spirito, chi invece l'aspetto per cui è presente in essa un *ordine divino* fino ad identificare la Divinità stessa con questo ordine naturale e quindi con la natura.

Le sette misticheggianti degli ultimi secoli della civiltà antica e specialmente quelle gnostiche contrappongono il corpo allo spirito, considerando la natura corporea come prodotto delle tenebre e quindi come qualcosa di negativo e spregevole. Per Plotino, la sfera delle cose corporee, cioè la natura, rappresenta indubbiamente una degradazione rispetto alla sfera intellegibile, tuttavia non è svalutata in modo assoluto ma solo in modo relativo. Se infatti la svalutazione fosse assoluta, sarebbe negata la continuità della *pròodos* (*descensus*), che è anche irradiazione del *lògos*, per quanto tenue, fin nei gradi infimi. Le metafisiche spiritualistiche tendono variamente a richiamarsi a questa posizione, ripresa dalla teosofia rinascimentale (per es. J. Böhme) e diffusa dal romanticismo e specialmente dall'idealismo. Per Hegel la natura è spirito nella forma dell'«esser altro», dell'«esteriorità» e in essa «non solo il gioco delle forme è in preda a una accidentalità sregolata e sfrenata; ma ogni forma manca per sé del concetto di se stessa» (*Enciclopedia*, trad. it. Bari 1967², par. 248). È vero però che Schelling è ben lungi dal condividere sia questa posizione sia quella di Fichte e che non ritiene la natura inferiore allo spirito, sottolineando piuttosto la stretta relazione e compresenza di entrambi nell'Assoluto.

Per quanto riguarda coloro che sottolineano invece la presenza divina nella natura, gli stoici, come abbiamo accennato, vedono in essa un ordine necessario che è lo stesso *lògos* divino; si ha quindi una forma di immanentismo totale e di divinizzazione della natura. Il naturalismo del Rinascimento è animistico e ilozoistico, concependo la natura come un grande organismo dotato di un corpo e di un'anima cosmica e sente fortemente la presenza del divino nella natura, ma non arriva ad identificare quest'ultima con Dio. Anche Giordano Bruno sembra ancora distinguere l'infinito generante o *natura naturante* e la *natura naturata*. Quella identificazione è compiuta da Spinoza — di cui è la formula *Deus sive natura* — che risente sia di una lontana ispirazione neoplatonica, attraverso i filosofi ebrei del medioevo, sia dell'influsso della mentalità geometrizzante cartesiana. La concezione di un ordine cosmico diffusa nel Rinascimento è a fondamento delle prime manifestazioni della scienza moderna in Leonardo, Copernico, Keplero e Galileo. Ma soprattutto quest'ultimo è considerato il padre del nuovo sapere sperimentale in quanto concepisce la natura come un grande libro scritto in lingua matematica, che la scienza deve decifrare e descrivere. Sulla scia di Galileo è l'opera di Newton, che Kant prende come modello del sapere scientifico e che difende dalla critica di Hume, attraverso la «fondazione trascendentale», per cui la regolarità, secondo leggi, dei fenomeni della natura è dovuta alla soggettività trascendentale. Ciò vuol dire che l'io è visto come «legislatore della natura». Per Marx il rapporto con la natura, attraverso il lavoro, è essenziale all'uomo al punto che «agendo sulla natura fuori di lui e modificandola, l'uomo modifica al tempo stesso la sua propria natura» (*Il capitale*, trad. it., Roma 1951-1955, I, 1, p. 195). Dice A. Schmidt: «Ciò che differenzia l'impostazione marxiana del concetto di natura da altre, è il suo carattere storico-sociale. Marx muove dalla natura come dalla "prima sorgente di tutti gli strumenti ed oggetti del lavoro", cioè la considera sin dall'inizio in relazione all'attività umana» (*Il concetto di natura in Marx*, Frankfurt a.M. 1962, trad. it., Bari, 1973²).

BIBLIOGRAFIA

A. N. WHITEHEAD, *The concept of nature*, Cambridge 1920; J. MARITAIN, *La philosophie de la nature*, Paris 1936; F. ALBERGAMO, *La natura*, Verona 1943; R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Oxford 1946; C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Geschichte der Natur*, Stuttgart 1948; N. HARTMANN, *Philosophie der Natur*, Berlin 1950; V. VON WEIZSÄCKER, *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde*. Grundfragen der Naturphilosophie, Göttingen 1954; A. PORTMANN, *Biologie und Geist*, Zürich 1956; F. J. J. BUYTENDIJK, *Erneuerung in den Wissenschaften vom Leben*, in: PhJ 66, 1958; J. DE TONQUÉDEC, *La philosophie de la nature*, Paris 1958; M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der fúsis*, Milano 1960; AA. VV., *L'uomo e la natura*, Atti XII Congresso internazionale di Filosofia, vol. II, Firenze 1960; M. AMBACHER, *Méthode de la philosophie de la nature*, Paris 1961; A. SCHMIDT, *Il concetto di natura in Marx*, Frankfurt a.M. 1962, trad. it. Bari 1973²; J.-M. AUBERT, *Philosophie de la nature*, Paris 1965.

NEOPOSITIVISMO E FILOSOFIA ANALITICA

MICHELE LENOCI

I/ L'AMBIENTE STORICO-CULTURALE. - II/ LE TESI PRINCIPALI DEL NEOPOSITIVISMO. - III/ LA POSIZIONE DI WITTGENSTEIN. - IV/ LA FILOSOFIA ANALITICA. - V/ IL DISCORSO RELIGIOSO.

I/ L'AMBIENTE STORICO-CULTURALE

Le due correnti filosofiche del neopositivismo e della filosofia analitica sorgono e si sviluppano in ambienti abbastanza diversi, ma sono animate da analoghe esigenze culturali e da impostazioni metodologiche affini: perciò, anche se le differenze sono talora rilevanti, è opportuna una loro considerazione di insieme, poiché la filosofia analitica si potrà meglio comprendere sullo sfondo delle tesi neopositivistiche in quanto essa ha in molti punti cercato di correggere alcune prese di posizione del «Circolo di Vienna». È in Austria, infatti, che a partire dagli inizi degli anni venti si raccolgono intorno a M. Schlick numerosi studiosi, formatisti tutti in discipline scientifiche e, in particolare, cultori di fisica, matematica e logica simbolica, fra i quali B. von Juhos, O. Neurath, R. Carnap, V. Kraft, F. Kaufmann, K. Gödel. I loro dibattiti, partiti dai rispettivi ambiti di competenza, non tardano a far emergere alcuni punti di vista comuni, sia relativamente alle condizioni di rigore da porre ai linguaggi scientifici, sia riguardo alle funzioni che la filosofia deve assumere rispetto alle diverse scienze: il manifesto programmatico *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis* (Wien 1929) presenta appunto la genesi e le prospettive del Circolo di Vienna, mentre la rivista «Erkenntnis», a partire dal 1930, pubblica le ricerche e le discussioni sviluppatesi entro il movimento, che intanto ha suscitato interesse notevole anche fra scienziati dell'Università di Berlino e degli atenei della penisola scandinava. Occorre tener presente che l'iniziativa dei circolisti trovava a Vienna un ambiente ben disposto verso indagini orientate in senso empirico: a Vienna avevano insegnato Mach e Boltzmann e anche Brentano aveva diffidato, nei suoi studi filosofici e psicologici, dei sistemi speculativi troppo arditi, preferendo invece proporre un'analisi descrittiva dei diversi fenomeni psichici.

Come punto di raccordo fra il Circolo di Vienna e il movimento analitico di Oxford e Cambridge può essere assunto L.Wittgenstein: se i suoi primi scritti, assai vicini alle tesi neopositivistiche, furono oggetto di discussione fra i circolisti, gran parte del suo insegnamento si è svolto in Inghilterra, a Cambridge, dove i suoi sviluppi di pensiero hanno notevolmente influito sulle prospettive della filosofia analitica, sviluppatasi a partire dai primi decenni di questo secolo. A questa fanno riferimento numerosi studiosi che, spesso assai diversi fra loro, non costituiscono una scuola; ma sono accomunati da un tipico modo di affrontare i problemi filosofici: quello di analizzare il linguaggio nel quale essi sono formulati, per distinguerne i diversi livelli e le rispettive regole. In particolare, a differenza dei neopositivisti, gli analisti si soffermano non tanto su linguaggi artificiali, come quello della logica e della fisica, quanto piuttosto sul linguaggio ordinario, del quale si propongono di chiarire la complessità e la ricchezza di indicazioni. Fra i nomi più rilevanti occorre ricordare quelli di G.E. Moore, B. Russell, F. P. Ramsey, J. Wisdom a Cambridge e di G. Ryle, J. L. Austin, P. F. Strawson, R. M. Hare, S. E. Toulmin, H. L. A. Hart, P. Nowell-Smith a Oxford. In questo contesto assume una posizione personale di rilievo A. J. AYER, che con il suo volume *Language, Truth and Logic* (London 1936) assume in proprio il punto di vista del più rigido neopositivismo viennese. Anche in Inghilterra il movimento analitico si radica in una lunga tradizione che risale sino all'empirismo di Locke, Berkeley e Hume, mentre il neo hegelismo o neo idealismo di Bradley e Mc Taggart (sviluppatosi fra la fine dell'800 e i primi del 900) offre agli analisti una facile occasione per la polemica contro le pretese della filosofia speculativa.

II/ LE TESI PRINCIPALI DEL NEOPOSITIVISMO

Una tesi condivisa da tutti gli appartenenti al Circolo di Vienna è il *principio di verificazione*, secondo cui, nella enunciazione datane da SCHLICK, «il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica» (*Meaning and Verification*, in: *Gesammelte Aufsätze*, Wien 1938, p. 340): in base ad esso una proposizio-

avrà senso solo se si potrà istituire un rapporto con la possibilità della sua verità o falsità, attestabile mediante un confronto con la realtà empirica. Tutte le proposizioni sensate, capaci di informarci sul reale, si riducono a constatazioni di esperienza, benché a diversi gradi di complessità e di articolazione interna; sono cioè proposizioni sintetiche a posteriori, relative a questioni di fatto. Vi è poi un insieme di proposizioni universali e necessarie, costituenti la logica e la matematica, che regolano la trasformazione e la connessione delle proposizioni di esperienza. Esse sono però sempre vere proprio perché non dicono nulla del reale, essendo analitiche nel senso kantiano, ossia tautologiche. Al di fuori di queste due classi non esistono proposizioni che possano dirsi sensate; in particolare non si danno proposizioni sintetiche a priori, da cui sarebbe formata la metafisica, intesa come processo di mediazione dell'esperienza, che in forza di un'implicazione necessaria pone una realtà metempirica. La filosofia, nel senso tradizionale, non ha perciò valore di teoria, ma assume un significato storico, in quanto è un tipo determinato di espressione del sentimento vitale: CARNAP infatti nel saggio *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* («Erkenntnis», 2, 1931, 219-241) ritiene che la metafisica abbia cercato di dare veste sistematica e rigore scientifico ad un contenuto affettivo ed emozionale, che in passato aveva animato il mito e che trova espressione più autentica ed efficace nelle arti, specialmente nella musica: per cui «i metafisici sono musici senza talento musicale». La filosofia, nella nuova impostazione, ha un duplice compito da assolvere: in primo luogo, deve smascherare i non sensi che stanno a fondamento delle pretese di elaborare un discorso metafisico. Questo infatti si costituisce unicamente attraverso violazioni della sintassi logica del linguaggio, in quanto è costituito da complessi di termini incapaci di formare correttamente una proposizione, oppure si basa su proposizioni formate da termini (come «principio», «causa», ecc.) che hanno un significato nel contesto delle scienze naturali, ma che vengono poi trasferiti in un contesto più universale, appunto «metafisico», per il quale non viene però indicato alcun corretto procedimento di verifica e quindi alcun criterio di significanza. In tal modo tutti i problemi tradizionali della filosofia appaiono pseudo-problemi, ai quali è impossibile dare una risposta rigorosa proprio perché non sussistono. In secondo luogo, la filosofia proposta dal circolo di Vienna, nella sua parte costruttiva, ha il compito di esaminare il discorso delle singole scienze e la sua logica interna. E sul piano delle ricerche settoriali, circa la teoria della probabilità, i fondamenti della logica induttiva, l'elaborazione di una sintassi logica del linguaggio e di una correlativa semantica sono da annoverare appunto i contributi più fecondi dei pensatori neopositivisti.

III/ LA POSIZIONE DI WITTGENSTEIN

Per meglio comprendere la filosofia analitica, occorre soffermarsi brevemente su Wittgenstein. Benché le sue tesi abbiano offerto motivo di vive discussioni fra i Viennesi, i rapporti di Wittgenstein con i fondatori del neopositivismo non sono stati mai ispirati a comprensione. È vero che nel *Tractatus logico-philosophicus*, apparso a Vienna nel 1921, WITTGENSTEIN condivide le posizioni più rigide dei neopositivisti riguardo al principio di verificazione; ma occorre notare che suo intento (come risulta anche dalla corrispondenza con Engelmann e von Ficker) è soprattutto quello di delimitare l'ambito di applicazione del linguaggio per sottolineare che le questioni più essenziali per la vita dell'uomo non trovano in esso alcuna risposta; anzi non vi possono neppure essere formulate, e tuttavia non perdono affatto il loro valore essenziale. Il linguaggio, assunto nella sua totalità è infatti una raffigurazione completa del mondo: esso può dirci come stanno le cose nel mondo e, nella sua forma rigorosa, coincide con il linguaggio delle scienze. Anzi, proprio per il rapporto speculare fra linguaggio e realtà, il linguaggio significante dovrà essere unico. In questo sussiste pieno accordo con le posizioni neopositivistiche: ma l'intento che Wittgenstein si propone è del tutto diverso. Nel linguaggio infatti *si mostra* (anche se non può trovarvi espressione mediante altre proposizioni) il *mistico*: esso non è estraneo al linguaggio, ma è in questo presente e attiene al senso dell'esistenza del mondo. «Non *come* il mondo sia, è ciò che è mistico; ma *che* esso sia» (*Tractatus*, 6. 44). Il *come* del mondo può infatti essere espresso nel linguaggio scientifico, ma tale descrizione rimane sempre entro i limiti del mondo, che Wittgenstein descrive proprio perché possa meglio emergere la vastità e l'importanza dei problemi trascendenti, sul senso e il fine della

vita. Ci può essere dunque una certezza su Dio, anche se non c'è un *sapere* su di lui, cioè un discorso sensato e informativo. I Viennesi, pur accettando la parte scritta del *Tractatus*, rifiutano quella non scritta, giacché per loro il campo del significante si riduce all'ambito del discorso — del discorso scientifico.
Soprattutto nell'opera *Philosophical Investigations* (Oxford 1953), Wittgenstein elabora riflessioni che influenzeranno molto la filosofia analitica. Qui viene meno la convinzione dell'esistenza di un linguaggio ideale e di un unico modello linguistico e svaniscono pure le pretese di ridurre a questo tutte le altre forme di linguaggio. L'analisi si soffermerà allora sulle proposizioni così come si presentano nei diversi discorsi, così come esse sono concretamente usate: è nell'uso che i segni vivono, ed è attraverso l'analisi del loro uso che sarà anche possibile comprenderne il significato preciso. Si viene così affermando un metodo di analisi dei diversi contesti (o *giochi linguistici*) entro cui un segno viene usato, per meglio determinarne le regole. Molte questioni filosofiche, apparentemente complesse, sorgono solo a causa di confusioni categoriali fra contesti differenti, allorché si pretende da un linguaggio quanto esso non può dare.

IV/ LA FILOSOFIA ANALITICA

Con queste premesse si sviluppa a Cambridge e a Oxford il movimento analitico: questo sfrutta anche alcune correzioni apportate da Popper, in sede epistemologica, al principio di verificazione, che sarebbe inadeguato a spiegare lo sviluppo del sapere scientifico ed inoltre implicitamente affetto da pretese metafisiche. Ad esso Popper sostituisce il *principio di falsificabilità*, adottato non come criterio di significanza, ma come strumento di demarcazione fra le proposizioni scientifiche e quelle non scientifiche: una teoria è scientifica, cioè informativa riguardo alla realtà, se, falsificabile in linea di principio, non è di fatto falsificata, nonostante i tentativi esperiti per smentirla. Le teorie che pretendono di essere assolute e di costituirsi come risposte in sé definitive e per principio non soggette a smentite, non sono perciò scientifiche, anche se hanno un senso. Orbene, poiché ogni esperienza si esprime attraverso un linguaggio, la filosofia dovrà dedicarsi particolarmente all'analisi delle diverse forme linguistiche e delle rispettive regole, tenendo presente che unico linguaggio informativo, e perciò capace di essere vero o falso, è quello delle scienze. Poiché, d'altro lato, non esiste un tipo di linguaggio privilegiato, occorre partire dal linguaggio naturale o ordinario, assunto non certo come criterio ultimo e definitivo, ma come punto di partenza per ricostruire le diverse funzioni linguistiche e individuare gli errori eventualmente sopraggiunti. In tal modo avremo, fra l'altro, un'analisi del linguaggio della morale, della storia, del diritto, e così via. Anche la metafisica può così recuperare un suo senso, ma diverso da quello tradizionale. Essa non informa sulle cose del mondo, ma esprime un atteggiamento verso la realtà o un modo di vedere globale nei riguardi del mondo. Essa è essenzialmente visione che consente di guardare le cose in modo nuovo, e talora può generare ipotesi ricche di sviluppi sul piano scientifico, o capaci di surrogare la religione o di appoggiare una morale.

V/ IL DISCORSO RELIGIOSO

Interessante può essere allora confrontare più da vicino i diversi punti di vista assunti dal Circolo di Vienna e dalla filosofia analitica relativamente al discorso su Dio. La posizione del neopositivismo è emblematicamente espressa nel citato saggio di Carnap, ove si afferma che il termine Dio e le proposizioni costruite su di esso sono privi di senso. La metafisica non fornisce una spiegazione adeguata della sintassi di questo termine, mentre la teologia lo impiega in un modo impreciso, oscillando fra l'uso metafisico e quello meramente mitologico. Analogamente Ayer sostiene che la posizone neopositivistica è più radicale di ogni precedente ateismo, poiché nega il senso del problema di Dio in quanto tale e quindi di ogni risposta ad esso fornita, sia essa teistica, ateistica o agnostica. Diverso è invece l'atteggiamento degli analisti: benché abbiano privilegiato nelle loro ricerche soprattutto i problemi logici ed epistemologici e solo in via subordinata abbiano avvertito l'importanza del problema teologico, essi presentano su questi temi una serie di posizioni, ben più costruttive, almeno nelle intenzioni, rispetto a quelle dei filosofi viennesi. Anche se è difficilmente rintracciabile un atteggiamento unitario, tre premesse possono valere da comune punto di riferimento:
a) si sottolinea che non ha senso parlare di un'esperienza diretta di Dio, in quanto non vi sono forme di comportamento empiricamente

accertabili che costituiscano prova sicura di tale asserita esperienza (C. B. Martin);
b) il discorso religioso, secondo A. Flew, non essendo falsificabile non ha un contenuto empirico, né può informarci su fatti reali: quale che sia il tentativo di confutare le affermazioni religiose partendo dall'esperienza (esistenza del male, ecc.) il teista riterrà di poter sottrarre in linea di principio le sue affermazioni ad ogni obiezione possibile;
c) nessuna fiducia si ripone nelle prove classiche dell'esistenza di Dio: le proposizioni esistenziali sono infatti sempre sintetiche e contingenti e sarebbe contraddittorio parlare di un ente che esiste necessariamente, essendo la necessità non una proprietà delle cose, ma solo delle proposizioni e delle entità logiche (J. N. Findlay e J. J. Smart).
Una parte degli analisti, accettando tali premesse e in particolare la seconda di esse, cerca di ravvisare in ambienti non teorici o conosciuti la peculiarità del discorso religioso. Ispirata direttamente a Wittgenstein è la posizione di Th. Mc Pherson, che, sottolineando il momento non concettualistico ed irrazionale della fede, ritiene necessario rassegnarsi al silenzio, come unico modo per vivere quanto è linguisticamente inesprimibile. Altri, meno radicalmente, sottolineano che il discorso religioso non è *su* Dio ma è rivolto *a* Dio (R. F. Holland) ed esso più che informarci su di un essere trascendente vuole solo indicare l'atteggiamento del credente riguardo a Dio. Su questa linea interpretativa viene rivalutata l'esperienza religiosa a scapito del momento conoscitivo: J. J. Smart pensa infatti che solo per il credente abbia senso porsi il problema dell'esistenza di Dio; solo entro un'esperienza di un certo tipo possono sorgere certe questioni, non come autentiche domande, ma come mezzi per intensificare le esperienze religiose stesse. Altri autori, come R. M. Hare e R. B. Braithwaite, riducono il discorso religioso a discorso sul nostro modo di vedere il mondo oppure a semplice discorso morale. Secondo Hare le asserzioni religiose, esprimendo il nostro atteggiamento globale verso la realtà, non possono venire né confermate né smentite dai fatti empirici; mentre Braithwaite sostiene che il senso delle affermazioni religiose va ricercato nell'adesione, in esse manifestata ad un certo modo di vita, quello «agapeistico», fondato sull'amore.
Altri analisti rifiutano invece la premessa di Flew e ritengono che, per quanto in un modo assai particolare, anche il discorso religioso possa essere falsificato e quindi abbia dignità conoscitiva. B. Mitchell pensa che i fatti empirici possano confutare le asserzioni religiose, anche se a differenza di quanto capita alle teorie scientifiche, ciò non potrà avvenire in un modo definitivo e conclusivo; mentre J. Hick sostiene che le affermazioni del cristianesimo possono essere sottoposte ad una verifica escatologica: al termine di questa vita sarà infatti possibile compiere l'esperienza dell'esistenza o meno di Dio e quindi sottoporre a verifica le proposizioni del linguaggio religioso. Infine, da parte di altri autori si sottolinea in modo particolare un tema abbastanza costante nella riflessione analitica: la religione sarebbe cioè un atto di fiducia nei confronti di un testimone, particolarmente autorevole e capace di convincere e trascinare al suo seguito, così da costituire il fondamento per gli asserti di fede. A. Mac Intyre e soprattutto W. F. Zuurdeeg sostituiscono l'esclusiva autorità del testimone ad ogni forma di motivazione razionale per la scelta di fede. Molto interessanti sono, poi, alcune riflessioni sulla funzione dell'analogia nel discorso religioso e sulle difficoltà, da un punto di vista strettamente logico, per una corretta applicazione al trascendente di termini derivati dalla realtà empirica (J. M. Crombie e E. L. Mascall).
Anche se da parte della filosofia analitica manca una presa di posizione unitaria sull'interpretazione del linguaggio religioso, si possono peraltro individuare alcuni punti nodali: innanzi tutto, la tendenza a valersi del principio di falsificabilità per negare la portata conoscitiva degli asserti religiosi, per i quali perciò il riconoscimento della significanza non equivale ancora all'ammissione della loro attitudine a descrivere fatti reali. Il linguaggio religioso viene poi inteso prevalentemente come un insieme di affermazioni sul comportamento del credente e non sull'oggetto dell'atto di fede. Su questa strada si potrebbe arrivare a riconoscere cristiano chi condivide un certo atteggiamento, anche se non accetta la verità dell'esistenza di Dio o dei fatti storici relativi a Cristo. Si nota, infine, fra i filosofi analisti, la propensione a separare e a opporre il momento della riflessione razionale e quello dell'adesione di fede.
È facilmente intuibile come queste tendenze, rintracciabili in ricerche per molti aspetti ricche di spunti interessanti e fecondi di positivi contributi, riducano notevolmente la effettiva capacità di interpretare il discorso religioso e lascino in parte irrealizzato l'originario proposito di conservare alle asserzioni religiose tutti i loro caratteri peculiari.

BIBLIOGRAFIA

Per un orientamento di carattere generale: J. R. WEINBERG, *An Examination of Logical Positivism*, London 1936; trad. it. *Introduzione al positivismo logico*, Torino 1950; F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Torino 1953; J. O. URMSON, *Philosophical Analysis*. Its Development between the Two World Wars, Oxford 1956; trad. it. *L'analisi filosofica*. Origini e sviluppi della filosofia analitica, Milano 1966; M. MICHELETTI, *Il problema teologico nella filosofia analitica*, 2 voll., Padova 1971-1972; D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1974³; ID., *La filosofia del linguaggio: metodi, problemi e teorie*, Brescia 1973.

Fra i testi principali ricordiamo: L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1964; ID., *Philosophical Investigations*, Oxford 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino 1967; R. CARNAP, *Ueberwindung der Metaphisik durch logische Analyse der Sprache*, in: «Erkenntnis» 2, 1931, 219-241; trad. it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in: *Il neoempirismo*, Torino 1969, pp. 504-532. M. SCLICK, *Meaning and Verification*, in: *Gesammelte Aufsätze*, Wien 1938; trad. it. *Significato e verificazione*, in: *Tra realismo e neo-positivismo*, Bologna 1974, pp. 187-218; A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London 1936; trad. it. *Linguaggio, verità e logica*, Milano 1961; A. FLEW-A. MAC INTYRE (Edd.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955; trad. it. *Nuovi saggi di teologia filosofica*, Bologna 1971. I.T. RAMSEY-AA.VV., *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, London 1966; trad. it. *Etica cristiana e filosofia contemporanea*, Bologna 1971.

NOTE

SEVERINO DIANICH

I/ INTRODUZIONE. - II/ LA SANTA UNITÀ. - III/ LA STRUTTURA CATTOLICA. - IV/ LA STRUTTURA APOSTOLICA.

I/ INTRODUZIONE

Una, santa, cattolica, apostolica: è il simbolo del concilio di Costantinopoli del 381 che rende classico questo schema che qualifica e determina la chiesa, così come il cristiano la crede nella sua solenne professione di fede. Il tema delle «note» nella teologia dell'epoca moderna si collega al problema cruciale della «vera» chiesa, in rapporto alla grave crisi della sua unità, pervenuta fino alla costituzione di diverse chiese, divise istituzionalmente fra loro e pretendenti ciascuna di essere la vera chiesa di Cristo. Lo schema del simbolo invece non ha rapporti con questa preoccupazione. Infatti di fronte alle prime questioni che mettevano in pericolo l'unità e l'autenticità della chiesa, la tradizione si appellava piuttosto a criteri diversi, dall'unità con il vescovo presso Ignazio di Antiochia, alla tradizione e successione apostolica presso Ireneo. È quel nuovo modo di porsi dell'eresia, che non tocca solo singoli temi della dogmatica cattolica, ma che coinvolge in un giudizio negativo la struttura della chiesa cattolica, come avviene in Wyclif e Huss, che provoca un movimento sempre crescente di utilizzazione dei quattro aggettivi del simbolo come di segni caratteristici e quindi di criteri della vera chiesa. Sarà un anonimo che per primo, contro Huss che ritiene la vera chiesa composta di predestinati, mentre sarebbe una chiesa putativa, esistente solo «secundum famam saeculi», quella comprendente anche i non predestinati, si appella alle qualifiche del simbolo, indicando nella chiesa militante, una, santa, cattolica e apostolica, la preparazione della chiesa trionfante (Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, pp. 299-305). Saranno poi Giovanni di Ragusa e il Torquemada a portare avanti questo genere di apologetica.

I Riformatori non hanno difficoltà a riconoscere nello schema del simbolo un'autentica qualificazione della chiesa, però nella loro polemica contro una chiesa che avrebbe cessato di essere evangelica, che non predica più il vangelo e non vive in conformità ad esso, e nella quale i sacramenti sarebbero diventati simili alle «opere della legge», preferiscono un'altra criteriologia: la vera chiesa è là dove si predica il vangelo autentico e dove si amministrano rettamente i sacramenti. In realtà le due criteriologie non si oppongono e non si escludono. Il problema è che la questione si ripropone ad un diverso livello: qual è la vera unità? Come sono verificabili i segni di un'autentica santità? Quali le condizioni di una reale cattolicità e quali le vie e gli strumenti della

continuità apostolica? Quando si può dire che il vangelo è predicato con purezza ed i sacramenti amministrati rettamente? (H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg i. Br. 1967, pp. 314-320). Ciò nonostante la letteratura controversistica ha sudato lungamente nel tentativo di fare delle quattro note uno strumento apologetico dal quale doveva risultare quale fosse la vera chiesa. Nota acutamente il Congar: «Nelle scuole e sulla carta non era difficile costruire una dimostrazione che sfociava in conclusioni vittoriose. Ma il confronto reale ha rivelato difficoltà e condotto ad esprimere precisazioni e restrizioni che avevano talvolta l'andamento della ritirata» (Y. CONGAR - P. ROSSANO, *Proprietà essenziali della chiesa*, in: *Mysterium salutis*, vol. 7, Brescia 1972, p. 447). Infatti nel secolo scorso l'apologetica cattolica si è soprattutto concentrata nello studio della «via primatus» e la stessa «via notarum» si è fatta debitrice di criteri ulteriori, quando si dichiarava che non è semplicemente l'unità, la santità, ecc., ma «una certa determinata forma dell'unità, della santità, ecc.» a permettere di giudicare quale è la vera chiesa (cfr. T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, vol. I, Roma 1950[5], p. 495). Il debito pagato dalla «via notarum» ad altre criteriologie, nella letteratura manualistica, andava a risolversi in ultima analisi nell'appello al papato. La teologia più recente invece, abbandonata la via della controversia, non pone al centro del discorso ecclesiologico la questione di quale sia fra tante la vera chiesa. Piuttosto ciascuno sviluppa, nell'ambito della sua propria confessione di fede, in senso positivo e non esclusivo, un'immagine di chiesa. E l'anonimo critico di Huss torna a suggerire una prospettiva di grande interesse: la prospettiva escatologica. La chiesa di Cristo ha il dono dello Spirito dell'unità, della santità, della cattolicità e dell'apostolicità: ma il dono è anche un compito per il regno, è nella storia, immerso nelle ambiguità della storia stessa, esige di crescere continuamente perché mai è posseduto in forma definitiva e perfetta.

Esaminando più da vicino le quattro proprietà del simbolo nel loro rapporto con la realtà della chiesa, non si può sfuggire alla sensazione che ci si trovi di fronte a rapporti non omogenei. Dire che la chiesa è cattolica ed apostolica significa indubbiamente dire due sue qualità, anzi due qualità di tipo strutturale, nel senso che la chiesa non può strutturarsi storicamente se non sulla linea della continuità apostolica e in una indispensabile tensione cattolica. Mentre dire che la chiesa è santa non sembra indicazione di una sua qualità, ma piuttosto della sua essenza stessa: non è la chiesa fondamentalmente una comunione di uomini con Dio, per mezzo di Cristo e nello Spirito? E questa comunione è l'unica santità concessa agli uomini. Così per l'unità, almeno fino a quando non la si pone a confronto con le esigenze della cattolicità e dell'apostolicità. La chiesa stessa è l'unità fra gli uomini per una nuova umanità. In conclusione, una chiesa non cattolica e non apostolica è pensabile, una chiesa non santa e non una non è neanche pensabile. Per questo motivo tratterò in maniera diversa le prime due e le seconde due note del simbolo.

II/ LA SANTA UNITÀ

È nota l'espressione della *Lumen gentium* che definisce la chiesa come sacramento «dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (n. 1). Essa ci rimanda a quella dichiarazione di intenzioni con cui Giovanni presenta il suo annuncio evangelico: «Noi ve lo annunciamo, anche a voi, affinché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è comunione con il Padre e con il suo figlio Gesù Cristo» (1 Gv 1, 4). Giovanni ha davanti a sé la piccola comunità che nasce dal suo annuncio e si ritrova nell'unità di un'esperienza nuova e sconvolgente, nella quale il «Verbo di vita», toccato con mano dall'apostolo è comunicato a tutti, legandoli così in una profonda comunione. Il concilio ha invece davanti a sé la dimensione cosmica della chiesa ed il suo essere segno e strumento di un'unità che è assolutamente «di tutto il genere umano». Questo senso universale dell'unità non può però essere capito se non lo si considera dapprima nelle forme native della sua primigenia espressione che è l'esperienza concreta della comunità cristiana, magari solo di quei «due o tre», nominati dal vangelo, in mezzo ai quali c'è il Cristo.

Questa originale forma di comunione umana, che è la chiesa, nasce dall'annuncio evangelico. La fede infatti non deriva da una semplice ispirazione interiore, né da una individuale lettura delle scritture canoniche. Essa nasce in una comunicazione interpersonale, nella quale uno annuncia il Cristo, comunica ciò che Gesù è per lui, e l'altro ascolta ed accoglie la fede e l'esperienza del fratello, diventandone partecipe. Ogni comunicazione è una forma di incontro e quindi, una forma di unione, se pure a

volte drammatica, come quando la comunicazione è dialettica od ostile: c'è infatti più unità fra due persone che vivono in contrasto che fra altre che neppure si parlano. La comunicazione del vangelo però è sempre gesto di amore, partecipazione di speranza e trasmissione di un'esperienza di salvezza. Inoltre è sempre comunicazione non di puri dati oggettivi, non di una semplice notizia, ma di un esperienza profondamente personale. Paolo dirà: «Io sono stato afferrato da Gesù Cristo!» (Fil 3, 7): niente infatti può essere così determinante per tutta la conformazione della personalità del credente quanto l'esperienza stessa della fede. L'incontro con Gesù Cristo è quanto di più personificante io abbia in me stesso e questo io comunico agli altri quando dico la mia fede. La comunicazione quindi tocca il profondo delle persone coinvolte nella vicenda e se essa si risolve positivamente non può non derivarne quella profonda unità per la quale l'apostolo scriveva: «Non c'è più né giudeo né greco; non c'è più né schiavo né libero; non c'è più l'uomo e la donna; perché voi tutti non siete altro che uno in Gesù Cristo» (Gal 3, 28). Infatti nella comunicazione della fede avviene una specie di osmosi dell'esperienza più determinante di tutte per la vita del credente: le metafore della generazione e della nascita, della paternità e della fraternità sono perfettamente calzanti per esprimere il fenomeno: «Quand'anche aveste diecimila maestri in Cristo, non avete molti padri. Sono io che per mezzo del vangelo vi ho generato in Gesù Cristo» (1 Cor 4, 16). Per ciò l'annuncio evangelico non può non risolversi in una comunione: «... affinché anche voi siate in comunione con noi».

L'unità della chiesa consiste quindi prima di tutto in questa esperienza fondamentale, concreta e personalissima della comunicazione della fede. È un'esperienza globale, perché la parola non ha semplicemente un significato intellettuale: essa suscita e partecipa emozioni, sentimenti, nuove capacità contemplative ed estetiche. E infine si risolve in una comunione nei fatti della vita. Perché è una parola di salvezza, è nella storia ed è per la storia, è parola di Dio nella comunità credente ma per il mondo. Così l'unità interiore della parola produce l'unità esistenziale della comunità nella sua consistenza storica, in ciò che di concreto, nei fatti del vivere quotidiano, a tutti i livelli, essa rappresenta come uno fra i tanti protagonisti della vicenda del mondo.

Dalla fede ai fatti della vita, ai sacramenti. La fede unisce, ma la vita unisce e disperde insieme. Nella fede infatti i credenti si ritrovano insieme e per la confessione della fede essi si discriminano nel mondo e vi formano la chiesa, la comunità che confessa che Gesù è il signore. Per la vita invece la comunità, pur unita nella sua consistenza interiore ed in molte intraprese esteriori, si immerge e si disperde nel mondo, si intreccia con la società degli uomini, di cui ogni credente non è per nulla meno partecipe per il fatto di essere nella chiesa. Qui l'unità vive la sua massima esaltazione ed i suoi drammi più grandi. Infatti ogni cristiano, ogni gruppo, ogni comunità rispetto alle altre comunità, vive in una sua situazione specifica, è portatrice di una vocazione particolare e diversa, incarna la fede in modi e forme differenti, fino a ritrovarsi, pur nell'unità dell'intenzione, in piste di azione distanti e contrastanti fra loro. Ecco allora la necessità e la preziosità del sacramento: nella celebrazione liturgica la chiesa si raduna dalla sua dispersione nella memoria di Cristo, nella evocazione del suo evento e in forza dello Spirito rivive nel mistero tutta la realtà del suo incontro con Cristo. Gesù, il signore vivente, vi opera realmente, sanando e riconducendo all'unità tutto ciò che nell'esperienza di vita della chiesa si è ferito o lacerato. La comunità ritrova così, in forma nuova, nella celebrazione dei sacramenti, la forza primigenia di quell'unità nella quale è nata e si è compaginata attraverso la comunicazione originaria della fede. Fede, vita e sacramenti sono così tre momenti nei quali vive l'unità della chiesa e la comunità intreccia i suoi legami fra i credenti con una specie di movimento a sistole e diastole che ora la stringe in se stessa ora la apre verso il mondo. Questa esperienza, propria di ogni comunità cristiana, la più piccola, ha però in sé dei significati e delle intenzionalità che largamente la superano. Per questo la *Lumen gentium* parla di sacramento dell'unità di tutto il genere umano. Quel Gesù infatti che è presente là dove due o tre sono riuniti nel suo nome è al centro e al termine del piano divino della salvezza, che consiste nel disegno di Dio di «riunire l'universo intero sotto un solo capo, il Cristo» (Ef 1, 10). Vedremo in seguito come la chiesa attraverso la sua strutturazione cattolica ed apostolica si ponga come segno di unità nella totalità dello spazio e nella totalità del tempo. La comunità si costruisce sempre in modo tale da significare sempre qualcosa che vada al di là di essa stessa: il Cristo infatti, che è nel cuore della sua esistenza, è anche il centro, il principio e il destino dell'universo.

Questa dimensione superiore dell'unità della

chiesa ha la sua radice in quella sua caratteristica fondamentale per cui è comunione fra uomini e comunione con Dio. Santa unità: infatti «costoro non sono nati dal sangue, né da un volere di carne né da un volere d'uomo, ma da Dio» (Gv 1, 13). La comunicazione della fede da cui nasce la comunione ecclesiale è normale esplicitazione di linguaggi umani e di rapporti sociali. Ma il fatto definitivo, l'evento interiore del credere, per il quale uno dice: «Gesù signore!» è frutto dello Spirito (1 Cor 12, 3). La fede è dallo Spirito e quindi l'unità è nello Spirito. Solo questa forza animatrice dello Spirito può dare alla comunicazione dell'esperienza di Cristo e quindi all'accoglienza del Cristo il suo vero significato. Che non è semplicemente quello dell'accoglienza del messaggio di un fondatore storico, del cui pensiero e del cui ricordo si nutre la comunità, bensì quello di una comunione con un vivente, il Gesù signore. La comunione viva della chiesa è così comunione con il suo vivente signore. Per questo Paolo potrà parlare della chiesa come di un corpo nel quale noi «cresceremo sotto tutti gli aspetti verso colui che è la testa, il Cristo. È da lui che il corpo intero, coordinato e bene unito grazie a tutte le articolazioni che lo servono, con un'attività distribuita secondo la misura di ciascuno, realizza la sua crescita per costruirsi nell'amore» (Ef 4, 15 s.). L'unità della chiesa è talmente sentita dall'apostolo come la viva unità del Cristo vivente che ai cristiani di Corinto divisi in opposte fazioni egli domanda scandalizzato: «Il Cristo è forse diviso?» (1 Cor 1, 13). L'unità ecclesiale nel Cristo vivente, animata dallo Spirito, è quindi dinamicamente ordinata verso il Padre: «Io non sono solo, c'è anche colui che mi ha mandato» (Gv 8, 16). La continua vitale tensione di Gesù verso il Padre si comunica alla comunità cristiana che è il suo corpo: «... affinché siano una cosa sola come tu Padre sei in me ed io in te, affinché anch'essi siano una cosa sola in noi» (Gv 17, 21). Questa è la santa unità: cioè una comunione fra uomini, che affonda le sue radici nel mistero di Dio e ne ricava tutta la linfa della sua vitalità. Non solo, ma siccome Dio è sempre al di là, sempre davanti a noi, l'unità della chiesa è sempre protesa verso il futuro, sempre in via di compimento. La santità è sempre un dono dato e un destino che deve compiersi, perché è comunione con quel Dio che è sempre davanti a noi, come meta dell'instancabile cammino. Il dono della santa unità è così segno di una salvezza che attende di approdare al suo destino definitivo, quando avverrà che «Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15, 28), e l'umanità, sua sposa, sarà «senza macchia né ruga» (Ef 5, 27).

In attesa di questo compimento la santa unità della chiesa è una realtà della storia umana, splendente per il dono di Dio che vi si rivela, ma ambigua e discontinua nella sua incarnazione umana. La prima lacerazione della santa unità è il peccato. Anche il più «privato», il più nascosto: infatti il peccato ferisce le radici, là dove la comunione del credente con Dio fonda la santità e l'unità della chiesa. L'infedeltà all'evangelica esigenza dell'imitazione di Cristo e la ricerca di sé invece che del regno costituiscono nella chiesa un continuo movimento centrifugo che solo la forza dello Spirito impedisce arrivi fino al dissolvimento della comunione con Dio e quindi dell'unità dei fratelli. Lo Spirito dà alla chiesa il dono di essere una chiesa penitente che nella conversione continua ritorna alle sue radici. Così santità e unità oltre che dono sono anche continuamente l'oggetto di una ricerca, configurazione di un ideale. E tutti coloro che in qualsiasi maniera si pongono in cammino, nella sincerità della coscienza, verso il «Dio tutto in tutti» si ritrovano in questo popolo pellegrino, dai contorni non ben definiti, composto di santi-peccatori-penitenti, capace quindi di comprendere ogni cercatore volonteroso: «Ecclesia ab Abel» (*Lumen gentium*, 2). Se la santità fosse dono compiuto nella chiesa, non ne potremmo trovare altrove le tracce, ma siccome essa, pur certa del dono, ne è sempre alla ricerca a causa del suo peccato, è capace di scoprire dovunque suoi compagni di viaggio, tutti gli uomini che cercano, in qualsiasi maniera, una comunione con Dio, con la giustizia, la pace e l'amore che sono realtà di Dio. Ciò non toglie comunque che essa si riconosca segno di salvezza nella sua confessione di fede in Gesù signore e per questo abbia bisogno non solo di convertirsi dai peccati che compromettono la santa unità, ma anche di ritrovarsi unita nella medesima confessione di fede. La fede è sì un'unità interiore con Cristo, ma siccome l'unità della chiesa nasce dalla comunicazione della fede essa si costituisce nell'unica confessione della fede. E qui incontriamo un altro capitolo drammatico della sua storia: l'eresia è l'incapacità di convergere nella medesima confessione dell'unico Cristo, veramente identico per tutti nella pienezza del suo messaggio, così come gli apostoli lo hanno annunciato. Se però dove si rifiuta il Cristo non c'è lo Spirito di Dio, dove lo si dichiara signore, questo non avviene senza lo

Spirito santo (1 Cor 12, 3). Così anche dove molte e gravi sono le divisioni nel modo di dire la fede, il dono dello Spirito è all'opera. Il movimento ecumenico che impegna le chiese tra loro separate ne è un segno (*Unitatis redintegratio*, 1). Infine l'unità è un compito arduo nell'ambito stesso di ogni chiesa che vive la sua vita comune celebrando insieme l'eucaristia: la divisione e il dissenso è parte inevitabile di quella dialettica umana che agita ogni forma di convivenza, dalla famiglia, alla società civile, alla comunità cristiana. La raccomandazione di San Paolo di attingere dallo Spirito il dono della carità perché domini ogni altro carisma, qualsiasi operosità e tutte le intraprese che muovono la chiesa anche su direzioni diverse (1 Cor 13) è ancora indicazione di una ricerca instancabile, ma anche della sicurezza che lo Spirito sarà sempre per la chiesa sorgente della sua santa unità.

III/ LA STRUTTURA CATTOLICA

L'esistenza stessa della chiesa è un fatto di comunione fra uomini e con Dio, quindi un evento di unità e di santità. Per questo dicevo che una chiesa non costituita nell'unità e nella santità non è neanche pensabile. Il problema invece da porre è intorno al modo di strutturarsi di questo evento. La santa unità ecclesiale è infatti un mistero, sì nascosto in Dio, ma anche manifesto nel fenomeno, storicamente e sociologicamente verificabile, dell'esistenza concreta della comunità cristiana. Questa si distende in forme determinate nello spazio e nel tempo. Fra le molteplici forme ce ne saranno alcune così legate al dono della santa unità da risultare necessarie? Schemi costanti, che l'evento chiesa necessariamente produce, e nei quali necessariamente si riproduce, ogni volta che si riproduce? Parlando di struttura intendo dire questo. In questo senso cattolicità ed apostolicità mi sembrano forme strutturali, schemi necessari dentro le coordinate spazio-temporali nelle quali si svolge l'esistenza concreta della chiesa. Per cui ogni autentico evento di chiesa si pone spazialmente nella dimensione cattolica e temporalmente nella continuità apostolica.

Se la chiesa è la comunione che si sviluppa fra coloro che vivono nella reciproca comunicazione della fede, essa evidentemente è un evento localizzato e limitato: i «due o tre» riuniti nel nome di Cristo. La natura però di questo evento è di essere segno di salvezza per il mondo intero. Le lettere agli Efesini e ai Colossesi (Ef 1; Col 1) ci presentano il Cristo come principio e termine della creazione, centro e forma perfetta dell'universo. Di questa realtà nascosta la chiesa, come corpo di cui Cristo è il capo, è lo svelarsi nella storia. Per questo la più piccola comunità cristiana vive di un'anima assolutamente universale. Da quest'anima universale della chiesa deriva uno schema strutturale che comanda il suo cammino nel mondo: è la struttura della cattolicità.

«Cattolico» oggi è termine quasi sempre usato per distinguere i fedeli delle chiese unite al papa romano dai «protestanti», dagli «anglicani», dagli «ortodossi». In realtà nessuna chiesa può accettare di essere considerata fuori della cattolicità. Il termine compare la prima volta nella letteratura cristiana con questo significato assolutamente fondamentale della comunione universale dei fedeli: «Dov'è Cristo Gesù lì c'è la chiesa cattolica» (S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Smyrnaeos* 8, 2; PG 5, 714). Man mano che l'unità della fede subisce le sue varie crisi nel pullulare delle eresie, la chiesa comincia a sentire come estranee alla sua comunione universale le persone o le comunità cristiane che non convergono nell'unica identica confessione di fede. Allora «cattolico», al suo senso originario di universale, aggiunge quello di autentico, di ortodosso. È celebre l'assioma di VINCENZO LIRINENSE (secolo V): «Ciò che dovunque, ciò che sempre, ciò che da tutti è stato creduto. Questo è veramente e propriamente cattolico» (*Commonitorium* 1, 2; PL 50, 640). I due sensi evidentemente sono strettamente collegati. Il senso dell'ortodossia si pone però come secondo. Se cattolico designa l'anima universale della chiesa per cui ogni comunità è protesa alla creazione missionaria di altre comunità ed alla comunione con tutte le altre chiese, il problema dell'ortodossia si pone come un problema, non l'unico, delle condizioni della comunione universale delle chiese. Quindi qui è il primo aspetto che soprattutto ci interessa.

La struttura cattolica si manifesta e si forma prima di tutto nella missione evangelizzatrice della chiesa. Ogni comunità cristiana, nella esuberanza della sua fede tende a crescere continuamente. Essa si allarga spazialmente fino a suddividersi internamente in tante comunità più piccole. Ed inoltre, per la sua vocazione in ordine alla salvezza del mondo, essa porta lontano la parola. Così nascono altre comunità in ambienti nuovi e in spazi diversi. Sia il suddi-

videsi della chiesa in tante comunità minori, sia il suo espandersi in regioni diverse, pone il problema della comunione in termini nuovi. Non è più semplicemente l'unità interpersonale fra credenti che vivono insieme una medesima esperienza di fede nella medesima situazione culturale. Comunità diverse e chiese spazialmente distanti significano incarnazione della santa unità in contesti culturali e in situazioni storiche molto diverse. Cattolicità è capacità di comunione universale in questa pluralità, non solo numerica, ma anche qualitativa di chiese. Ogni chiesa, nelle sue peculiari caratteristiche, deve essere manifestazione del disegno divino di salvezza, parlante in maniera adeguata nel suo proprio contesto culturale, ed insieme segno di quella santa unità che, radicata in Dio, è destino di tutta quanta l'umanità. Ora, la chiesa si struttura cattolicamente prima di tutto su una linea genetica. Dalla missione per la creazione di nuove chiese derivano rapporti di filiazione tra chiese diverse e nasce così una specie di rete genealogica che sostiene e manifesta la comunione. In essa c'è una ovvia trasmissione di particolari e comuni tradizioni pastorali, teologiche, liturgiche, canoniche e l'esperienza cristiana si svolge su ben riconoscibili filoni comuni. Strumento di fondamentale importanza di questa strutturazione cattolica è l'episcopato. Ogni vescovo è pastore nella sua chiesa in forza di un'imposizione delle mani che gli deriva dai vescovi delle altre chiese e che lo rende partecipe del carisma apostolico del collegio episcopale. La «derivazione» episcopale segna così in maniera precisa la linea genetica nel suo ricollegarsi, attraverso la successione, all'origine apostolica, e attraverso la collegialità, a tutte le altre chiese. La seconda linea sulla quale si struttura la cattolicità della chiesa è quella del primato papale. Più si complica la rete genealogica, più si estende e si diversifica in grande pluralità la moltiplicazione delle chiese, più forte emerge nella storia la funzione del vescovo di Roma a servizio della comunione cattolica. Il testo evangelico di Mt 16, 13-20, affiancato da Lc 22, 31-34 e Gv 21, 15-18, è il supporto della tradizione dogmatica per la quale la struttura cattolica ha infine il suo punto decisivo di convergenza nella comunione di tutte le chiese con quella chiesa nella quale il vescovo, per la sua successione a S. Pietro, ne incarna il carisma di «visibile principio e fondamento dell'unità sia dei vescovi sia della massa dei fedeli» (*Lumen gentium*, 22).

Così i rapporti diretti fra le comunità, soprattutto quelli derivati dall'attività missionaria, episcopato e papato sono gli strumenti di una strutturazione cattolica delle chiese, per la quale dovunque la forza dello Spirito suscita l'evento della santa unità, esso si compie dentro una comunione universale, che fa della chiesa un segno di salvezza per il mondo, corpo di Cristo che si manifesta al mondo con un solo volto e un'unica voce.

IV/ LA STRUTTURA APOSTOLICA

La cattolicità è una struttura della chiesa che gioca soprattutto su categorie spaziali, ma secondo la lettera agli Efesini il disegno universale della salvezza comprende anche una «economia della pienezza dei *tempi*» (Ef 1, 10). Matteo pone alla conclusione del suo vangelo la promessa di Gesù: «Ed io sono con voi tutti i giorni sino alla fine dei tempi» (Mt 28, 20), che ricalca l'altra promessa fatta a Pietro per la chiesa: «Il potere della morte non la vincerà» (Mt 16, 18). Con queste parole il Nuovo Testamento vede la chiesa, fondata sugli apostoli e su Pietro, proiettarsi verso il futuro con la capacità di abbracciare tutti i tempi. Ovviamente il problema non è quello di una sussistenza fisica di una chiesa qualsiasi lungo la storia, ma la permanenza di quella comunità che è fondata sull'annuncio degli apostoli, fedele al Cristo che essi conobbero, capace di comporre i tempi successivi della sua vicenda e di quella del mondo in una continua unità. In questo senso la chiesa salva la sua unità e vive la pienezza dei tempi in quanto vive la sua storia, animata dal medesimo Spirito, protesa verso il Padre, fra due eventi capitali: la venuta di Cristo con la sua morte e risurrezione e il suo ritorno per la fine dei tempi. Strumento indispensabile del collegamento fra i due eventi sono gli apostoli: essi hanno visto il Signore e ne testimoniano la risurrezione, ed essi nella loro assoluta fedeltà al Signore rappresentano l'anticipazione della convocazione escatologica: «Voi che mi avete seguito siederete su dodici troni per giudicare le dodici tribù di Israele» (Mt 19, 28). Quindi l'apostolo non è solamente una struttura di mediazione fra l'evento passato del Cristo e la comunità del tempo successivo, non è solo l'anello di congiunzione fra Gesù e la chiesa postapostolica. L'apostolicità non consiste solamente nella normativa della fede contenuta nei documenti della Scrittura. È invece uno schema di

comportamento che permette alla chiesa di rapportarsi ai tempi nella continuità fra il passato e il futuro. Il passato, testimoniato dagli apostoli, è quell'evento, accaduto una volta per sempre, che è il Cristo in ogni sua parola e in ogni suo gesto, nella sua morte e nella sua risurrezione. Apostolicità è allora capacità di riferimento e di ascolto continuo della parola pronunciata in quell'evento, in modo che la chiesa non presume mai di originarsi in maniera del tutto nuova, di reinventare il Cristo della sua fede. E questa attenzione al passato non è neppure una specie di riferimento diretto agli apostoli, che salti i tempi intermedi, andando dall'oggi all'origine, come se la chiesa del frattempo non fosse stata essa stessa apostolica. L'apostolicità è così una struttura alimentata dal filone della tradizione vivente per cui la chiesa di oggi è vitalmente inserita in tutto il suo passato. Di questo inserimento nel passato però l'apostolicità è anche l'efficiente principio critico, per cui se non c'è alcuna fase del passato nella quale la chiesa non possa in nessuna maniera riconoscersi apostolica, così non c'è una fase nella quale in nome dell'«apostolica vivendi forma» non ci sia qualcosa da rigettare. Anche l'apostolicità è dono e compito. Questo perché l'apostolo è giudice escatologico oltre che testimone dell'evento. La fedeltà agli apostoli ha infatti più dimensioni: è una fedeltà al passato ed è una fedeltà al futuro. Annunciando il signore risorto essi annunciano insieme il regno che verrà. Il passato che essi ci testimoniano è un evento preannunciatore, dal quale quindi si sviluppa un cammino verso il futuro. Così la capacità critica, derivante dal confronto con gli apostoli, e la fedeltà al loro messaggio di anticipazione fanno dell'apostolicità una struttura dinamica, per la quale la vicenda della chiesa si svolge nel tempo in una dialettica continuità fra il passato e il futuro, nella tensione verso la fedeltà all'evento e nella protensione verso il regno. Così è la struttura apostolica che dà alla chiesa la spinta al rinnovamento: non è senza significato che tutti i movimenti riformatori nella storia della chiesa hanno appellato all'«ecclesiae primitivae forma» come principio valido del rinnovamento. Il senso dinamico dell'apostolicità e la sua tensione escatologica rendono ragione del fatto che non è solo la Scrittura lo strumento garante della fedeltà della chiesa alla testimonianza originaria. La Scrittura infatti, per quanto ispirata da Dio, resta uno strumento statico, nel quale la viva esperienza di Cristo che vissero gli apostoli è consegnata in una forma cristallizzata e, per la natura stessa dello scritto, immutabile. Così la Scrittura si pone come luogo caratteristico dell'incontro della chiesa con la testimonianza dell'evento nel suo aspetto di oggettività data una volta per sempre. L'apostolicità come tradizione vivente ha invece un suo tipico strumento nel ministero della successione apostolica. Il Nuovo Testamento ci testimonia della volontà apostolica di affidare la guida pastorale delle chiese, per il futuro, ad alcuni in particolare ai quali vengono imposte le mani perché ne abbiano il carisma dallo Spirito. I pastori della chiesa così sono sì deputati alla «custodia del deposito», ma predicando personalmente il vangelo, comunicano agli altri una loro esperienza di Cristo che insieme assume forme sempre nuove, si inserisce in strutture nuove, parla il linguaggio del tempo e porta il vangelo in avanti verso il suo futuro. Come la cattolicità è una struttura per la quale la santa unità si concretizza nello spazio in una universale comunione fra tutte le comunità credenti in Cristo, così per l'apostolicità la comunione universale abbraccia i tempi riconducendo all'unità l'esperienza della fede di tutte le diverse generazioni cristiane. Così il più modesto fenomeno di chiesa si compie in una dimensione spazio temporale del tutto universale, per la quale in esso si svela e si realizza la ricapitolazione in Cristo di tutto l'universo.

BIBLIOGRAFIA

Per uno sguardo complessivo delle differenti concezioni della chiesa nelle diverse confessioni cristiane vedi R. BÄUMER-H. DOLCH, *Volk Gottes*. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, Freiburg i. Br. 1967. Uno studio classico del tema dal punto di vista storico è G. THILS, *Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937. Y. CONGAR ha lavorato molto intorno al tema. Raccomandiamo in particolare *Vraie et fausse réforme de l'église*, Paris 1969²; *Sainte église*, Paris 1963. Ancora un testo classico sul tema è J. HAMER, *La chiesa è una comunione*, Brescia 1964. Infine sarà di grande interesse la lettura degli atti della conferenza di «Fede e costituzione» del 1971: *Unità della chiesa e unità del genere umano*, Bologna 1972.

OPZIONE FONDAMENTALE

LEANDRO ROSSI

I/ LA MORALE DEGLI ATTI. - II/ LA MORALE DELLE OPZIONI. - III/ TENTATIVO DI SISTEMAZIONE.

Nella concezione moderna, è indubbio che siano calate le azioni dei singoli oggetti della volontà, mentre è in crescita il rispetto per il libero impegno della persona, quando se ne vuol cogliere il valore morale. Questo spostamento d'accento dall'atto alle decisioni della persona ha le sue conseguenze profonde. Ad es., secondo la concezione tradizionale, non si può mai prendere una decisione grave quando il relativo oggetto è futile (tranne nel caso in cui esso venga erroneamente reputato importante); stando alla concezione più recente, invece (ma che era già prospettata da S. Tommaso), una decisione e un atto possono essere sostenuti dal pieno impegno della volontà quand'anche l'oggetto stesso sia in se stesso insignificante e altresì conosciuto come tale. Sicché a decidere, in definitiva, non è l'oggetto della volontà, bensì la libera dinamica del fattore personale. Normalmente una decisione grave ha per tema un oggetto di per sé realmente importante, e una decisione di lieve entità invece uno più o meno futile; ma questo nesso non è affatto inderogabile, per cui una decisione totale può convergere anche su un oggetto immediato di scarsa importanza. L'atto sarebbe così soltanto un «segno» dal quale si può arguire, con buona probabilità, se l'uomo abbia deciso con impegno totale (opzione fondamentale) oppure soltanto parziale.

Ecco posto nella sua concretezza il problema dell'intenzione o dell'opzione fondamentale. All'accentuazione posta sugli atti della persona (atomismo morale) viene sostituita l'accentuazione posta sul motivo di fondo che muove la persona stessa (morale dell'opzione fondamentale). È naturale che siano possibili eccessi sia nell'impostazione tradizionale, che non voglia dare rilevanza alle intenzioni come si deve; come nella morale recente, che non volesse riconoscere nessuna rilevanza morale alle azioni. Noi ci sforzeremo di presentare, nella maniera più oggettiva possibile, prima la morale degli atti e poi la morale delle opzioni; vedremo sia le opzioni nella morale degli atti, che gli atti nella morale delle opzioni, concludendo con un tentativo di sistemazione morale.

I/ LA MORALE DEGLI ATTI

1/ La morale dei manuali

È risaputo che la morale tradizionale, quale si riscontra nei trattati e nei manuali, è la morale degli «atti», cioè si preoccupa di giudicare la persona a partire dal suo comportamento e dalle sue azioni. Ed ecco il capitolo «De actibus humanis», con le sue varie sottodistinzioni per distinguerli dai semplici «actus hominis» e per qualificarli come atti «volontari» e «liberi», con una volontarietà perfetta o imperfetta, in sé o in causa, attuale o virtuale, ecc.

Non è noto invece che questo capitolo della morale generale, malgrado la sua collocazione iniziale nella manualistica, è arrivato per ultimo a far parte della trattazione generale della morale. Vi fu aggiunto poco più di un secolo fa. Prima la morale generale iniziava con il trattato *De conscientia*. Potrebbe forse sorprendere ancora maggiormente rilevare nella manualistica tradizionale — e nel trattato sugli atti in particolare — la preoccupazione di deobbligare o di decolpevolizzare la persona per certi suoi atti di cui, a tutta prima, avrebbe potuto considerarsi responsabile, perché posti da lei. Di qui tutta la ricerca sull'autentica volontarietà, sull'autentica libertà e sui vari impedimenti — attuali e abituali — degli atti posti dall'uomo. Il difetto sembra da collocare più nella impostazione «atomistica» sbagliata (perché contrapposta a quella personalistica odierna), che nella mancata ricerca di effettive scuse che permettessero di emettere un giudizio «umano» e comprensivo di fronte alle infrazioni.

Tuttavia l'impostazione rigorista e integrista permaneva. Non solo, infatti nella applicazione dei principi ai casi concreti si arrivava con molta difficoltà a riconoscere l'esistenza di scusanti ed esimenti (ammettendo, ad esempio, la piena avvertenza e il deliberato consenso); ma nella stessa esposizione dei principi non mancavano i segni continui di questo rigorismo. L'imputabilità dell'azione buona doveva essere voluta; mentre l'imputabilità di quella cattiva bastava che fosse conosciuta. Inoltre il rapporto tra i cosiddetti «principi della moralità» (=oggetto, circostanze, fine) veniva regolato da un supremo principio: «Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu», che si potrebbe ritenere a ragione il principio dell'integrismo cattolico. Poi i precetti affermativi tenevano «semper, sed non pro semper»; mentre i precetti negativi, che ci proibivano di fare qualche cosa, avevano una estensione maggiore e tenevano «semper et pro semper». L'elenco potrebbe continuare.

2/ Le opzioni nella morale degli atti

È però indubbia una certa preoccupazione di uscire dalla prospettiva angusta in cui una morale degli atti colloca il giudizio morale. Ecco perché ci sentiamo di parlare di una rilevanza alle opzioni nella morale degli atti. Risulta soprattutto da due punti: dalla rilevanza data al fine e dal problema del volontario in causa.

a) *La priorità del fine*

Se l'oggetto dell'azione dà la prima moralità, tuttavia già nella morale tradizionale è solo il «fine» che dà la principale moralità. Quando si colloca il fine tra le «circostanze», si dà ad esso forse poca rilevanza. Ma poiché presto lo si è collocato in un posto a sé, come una della tre fonti della moralità, anzi la principale, si è inteso appunto annettervi massima importanza. Diceva già S. Tommaso, che se uno ruba per commettere adulterio, sarà più un adultero che un ladro, proprio mentre compie l'atto esterno di rubare (I-II, 18, 6). Conta infatti più il «fine» che l' «oggetto» dell'azione.

b) *La volontarietà in causa.*

L'altra accentuazione tradizionale che consente di superare una visione atomistica e solo attuale della moralità è il volontario in causa. La prospettiva qui potrebbe essere negativa e colpevolizzante: si tratta infatti solo di rendere colpevole uno per ciò che compie malgrado l'involontarietà del momento in cui compie il male (solo il «male» e non il «bene» può essere volontario in causa). Tuttavia la conclusione è che non si può considerare della persona solo il suo «atto» presente, diversamente si sbaglierebbe a volte nel giudicare la sua colpevolezza reale. Naturalmente la prospettiva atomistica non è completamente eliminata, sia perché si sposta per sé la colpevolezza dal momento presente ad un momento anteriore, cioè quando si poneva la «causa»; sia perché addirittura ci si esprime poi come se fossero imputabili i «singoli» atti compiuti involontariamente, a motivo della colpevolezza in causa.

Il *principio del duplice effetto* non è che un modo di presentare l'imputabilità in causa. Risponde all'esigenza di considerare non imputabile una persona malgrado l'effetto cattivo che deriva da una sua azione. Si tratta dunque di un istituto mediante il quale veniva attenuato il rigore del «malum ex quocunque defectu» della prospettiva integrista tradizionale. Oggi se ne mostra il limite, ma è giusto riconoscerne l'utilità rappresentata per quanti volevano correggere il rigorismo imperante. Rimane tuttavia la sua prospettiva minimista (=deobbligante) e fissista (= doveri bell'e fatti), come permane il suo atomismo, per l'assenza di una considerazione più unificante come quella della opzione fondamentale.

La *distinzione* tanto usata in teologia morale di *diretto e indiretto* (attribuito alla mutilazione,

alla sterilizzazione, alla uccisione, allo scandalo, all'aborto, ecc.) non fa, in sostanza, che ripresentare la problematica del «duplice effetto» per ciò che è voluto solo in maniera «indiretta». È naturale che si abbia qui il valore e il limite del duplice effetto stesso. Il valore perché, a determinate condizioni, per la stessa morale tradizionale ci può essere ad esempio, un aborto (indiretto) non colpevole. Il limite però resta quello della prospettiva fissista, perché «diretto» è riferito ad una derminata qualità dell'«atto» compiuto.

Non mancano tuttavia oggi tentativi di attribuire il termine «diretto» non all'atto, ma alla volontà della persona. Si è detto, ad esempio, che la sterilizzazione raggiunta mediante le pillole progestative delle suore del Congo (in procinto di essere violentate dagli simba) non era diretta (benché voluta e direttamente causata), perché esse intendevano semplicemente difendersi dall'aggressione imminente. Si è detto che quando è necessario abortire per salvare l'unica vita salvabile (in situazioni difficili e conflittuali), l'uccisione non è direttamente voluta, ecc. Allora viene recepita, in pieno l'istanza dell'opzione fondamentale, facendo violenza alla terminologia tradizionale, che non si vuole abbandonare solo per ragioni psicologiche.

Lo stesso tentativo di superamento della vecchia impostazione si ha quando si parla di «coscienza retta». L'interpretazione abituale considera *coscienza retta* come sinonimo di «coscienza certa», cioè un atto di coscienza attuale senza alcun timore di errare. Non mancano però interpretazioni nuove e vecchie che vedono la coscienza retta in una collocazione abituale, come sinonimo cioè di coscienza della persona retta. Si arriva così a toccare la visione personalistica; non senza però grossi equivoci, perché non si sa mai quando quel «retta» è attribuito all'atto della coscienza o al modo di giudicare abituale della persona.

3/ Le distinzioni dei peccati nel concilio di Trento

Se ci chiediamo come mai sia così radicata nei moralisti la preoccupazione di valutare i singoli atti, malgrado il rigorismo, il minimalismo e il formalismo cui questa preoccupazione può portare, ci pare di poter senz'altro rispondere che tutto dipende dal concilio di Trento e dal suo discorso sui peccati, sulla loro distinzione numerica e specifica, da accusare in confessione (Sess. XIV, can. 7). Non è il caso di riportare qui le interpretazioni del testo conciliare e neppure di offrire un saggio del parossismo sulla integrità della Confessione che quel testo ha fatto fiorire fin sulla soglia dei giorni nostri. Si può anche riconoscere la verità del Tridentino, perché non è la stessa cosa offendere il Signore una volta o mille volte, in un modo o in un altro completamente diverso, ecc. Lo sbaglio interpretativo è al livello antropologico, perché non si può considerare l'uomo come una macchina formata dalla somma dei suoi ingranaggi (=atti). Così rimase bloccata per quattro secoli, la visione personalistica e la possibilità di riconoscimento dell'opzione fondamentale della persona umana.

Tuttavia, partendo proprio dal concilio di Trento, si potrebbero individuare elementi tradizionali che si spiegano bene nell'ipotesi della validità dell'opzione fondamentale. Si pensi all'insistenza sulla conversione del cuore; si pensi ancora, alla validità della contrizione perfetta in ordine all'eliminazione di ogni peccato; si pensi infine al fatto che nessuno, per il Tridentino, può dirsi sicuro di trovarsi in grazia di Dio con assoluta certezza (cosa difficilmente spiegabile se il peccato mortale è da intendersi in maniera categoriale e non invece fondamentale) (D 1534).

4/ Gli abiti e le virtù tomiste

S. Tommaso d'Aquino dedica largo spazio alle abitudini nella vita morale. Si può vedere in questo un tentativo, nell'alveo tradizionale, di uscire dall'impostazione che definimmo atomistica della vita morale. Non è il singolo atto che rende l'uomo virtuoso, ma l'abitudine ad essere buono; non è il singolo atto che rende l'uomo vizioso, bensì l'abitudine ad essere cattivo. L'«habitus» ha quindi più rilevanza dell'«actus».

Ma è ancora più importante notare come per l'Aquinate la virtù è tutt'altra cosa dall'abitudine. Se la virtù fosse solo un'abitudine buona, potremmo ritrovarci in pieno automatismo, perché consisterebbe nella ripetizione quanto più possibile facile e quindi meccanica di determinati gesti buoni. È bensì vero che Tommaso definisce la virtù un *habitus* operativo buono. È bensì vero che l'abitudine è una disposizione ferma e stabile (*difficile mobilis*), che fa agire con facilità, dispensando persino dal pensare a ciò che si compie; che fa agire inoltre con una certa gioia. Diremo allora che la virtù, come l'abitudine, crea un automatismo che diminuisce la tonalità della vita morale?

No. Secondo Aristotele, da cui S. Tommaso prende questa nozione, l'*habitus* è una disposizione costante e continua. Ma il tratto specifico della virtù è la sua bontà: è un «abito operativo buono». Si tratta di una qualità che dispone l'uomo a produrre il massimo di ciò che può sul piano morale, dà alla sua ragione e alla sua volontà congiunte il potere di compiere le azioni morali più perfette ed elevate sul piano umano. Ci si avvicina così ad un'altra definizione aristotelica di virtù, invocata spesso dall'Aquinate: *la virtù rende buono colui che la possiede e rende buona la sua opera* (I-II, 53, 3). È questa a tutta prima una strana definizione di virtù. Noi diremmo piuttosto il contrario: uno è virtuoso perché compie azioni buone; e non: una cosa è buona perché compiuta da una persona virtuosa.

L'accento tomista, invece, è sulla creatività della virtù. La perfezione non è determinabile in anticipo; è una creazione personale, una specie d'invenzione di chi agisce. La virtù umana è data appunto dalla capacità di creare opere perfette sul piano morale. I santi non erano dei ripetitori, ma degli inventori; magari fortemente criticati per questo, finché si finì per riconoscere che la loro apparente stranezza o illegalità era in realtà autentica virtù. Siamo così in piena opzione fondamentale buona. La virtù è appunto l'opzione fondamentale per il bene: tutt'altro che la ripetizione meccanica degli stessi identici gesti. Opponendo il carattere creativo della virtù morale all'adempimento materiale della legge, non vogliamo affatto dire che la virtù morale possa essere portata a trascurare l'osservanza della legge morale. Al contrario, essa la osserva così bene da passare al di là della legge, come fa la carità, o da raggiungere valori morali superiori a quelli della pura legge positiva, mediante l'*epicheia*, che per S. Tommaso è appunto una virtù morale. Mentre l'abitudine è puramente esteriore, la virtù morale è anzitutto interna; è perfezione dell'uomo interiore, prima che fonte delle opere esterne. La ripetizione di atti interni è una serie d'invenzioni e di vittorie dell'intelligenza e della volontà. Lungi dal generare un automatismo privo di spirito, compagno dell'abitudine, la virtù è un fattore di spiritualizzazione dell'agire umano. La virtù è radicata nell'animo; l'abitudine può essere modificata da ben altre cose che dalla volontà: una malattia, un cambiamento d'ambiente, ecc. L'una è gioia trionfante, scaturita dalla creazione di una perfezione personale; l'altra è gioia passiva, semplice sensazione di piacere.

II/ LA MORALE DELLE OPZIONI

In contrapposizione a una morale degli atti — ma in continuità con alcune sue istanze profonde — si afferma sempre più oggi una morale delle opzioni fondamentali. Di essa vedremo brevemente i dati biblici, le ipotesi teologiche, i documenti magisteriali e la convergenza con le scienze dell'uomo.

1/ Il dato biblico

Si può affermare globalmente che la morale degli atti è vicina alla morale formalistica dei farisei, mentre la morale delle opzioni è congeniale alla morale di Cristo. Potremmo partire dalla opzione fondamentale di Cristo: fare la volontà del Padre. Il suo detto programmatico fu: «Ecco io vengo per fare, o Dio, la tua volontà» (Sal 40, 9). Esso trova effettivamente riscontro in tutta la vita di Gesù, che poté dire: «Io faccio sempre ciò che piace a lui» (Gv 8, 29; Eb 10, 7); «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 4, 34). Egli è venuto per annunciare il Regno di Dio: ma la condizione per fare parte del Regno è fare la volontà di Dio (Mt 7, 21). Qui preferiamo esporre ciò che Cristo chiede a noi e lo riassumiamo intorno ai temi del cuore, della legge, dell'amore e del peccato.

a) *Il cuore*

Nell'ipotesi dell'opzione fondamentale si spiegano bene molti altri punti della dottrina cristiana: primo fra tutti l'insistenza evangelica sull'occhio semplice e sul cuore puro. Il vero male è quello che viene dal cuore: «Dal cuore procedono cattivi pensieri, omicidi, adulteri...: ecco le cose che rendono l'uomo impuro». (Mt 15, 19 ss.). Gesù ricorda che Dio esige la generosità interiore: bisogna ricevere la parola con un cuore ben disposto (Lc 8, 15), amare Dio con tutto il cuore (Mt 22, 37), perdonare al proprio fratello dal profondo del cuore (Mt 18, 35). Ed ai cuori puri Gesù promette la visione di Dio (Mt 5, 8). Già nell'antico Testamento il Signore è colui che non s'inganna sull'uomo: «L'uomo guarda all'apparenza, ma Dio guarda al cuore» (1 Sam 16, 7). Il cuore nuovo, che l'uomo deve formarsi, però, non è tanto frutto di conquista umana, quanto di donazione divina: «Io vi purificherò. Io vi darò un cuore nuovo, io porrò in voi uno spirito nuovo; toglierò dalla vostra carne il cuore

di pietra e vi darò un cuore di carne» (Ez 36, 25).

b) *La legge*

Il tema del cuore richiama quello della legge: la legge scritta nei cuori (Ef 8, 10; 10, 16). Cristo si mise continuamente in polemica con il formalismo farisaico, respingendone la casistica esteriore e deludente. Paolo, che l'aveva esperimentata, la lascierà presto per abbracciare l'esaltante e interiore «Legge di Cristo» (Gal 6, 2). Da quel momento la legge del cristiano, detta appunto «legge nuova», non è più esterna all'uomo, tutta racchiusa in un codice di prescrizioni, bensì: lo Spirito di Dio che la scolpisce nei cuori quando vi effonde la carità (Rm 5, 5). La sua attuazione è il frutto normale dello Spirito (Gal 5, 16-23). L'Apostolo si pone in questa prospettiva quando delinea un quadro dell'ideale morale proposto al cristiano. Può allora elencare norme anche più esigenti, perché hanno come scopo la santità cristiana (1 Ts 4, 3); può persino entrare nella casistica, cercando una luce nelle parole di Cristo (1 Cor 7, 10). Questa legge nuova non è più come l'antica. Realizza la promessa di un'alleanza scritta nei cuori. Tra tutti i comandamenti ve n'è uno che è il comandamento per eccellenza, antico e nuovo nello stesso tempo: quello dell'amore fraterno (Gv 13, 34).

c) *L'amore (agàpe)*

Si ha così la legge dell'amore: la pienezza dell'osservanza delle leggi sta solo nell'amore (Rm 13, 8). Se «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unico» (Gv 3, 16), lo ha fatto affinché gli uomini abbiano la vita eterna; ma condannano se stessi coloro che rifiutano di credere in colui che è stato mandato e «preferiscono» le tenebre alla luce (Gv 3, 19). L'opzione è inevitabile: o l'amore mediante la fede nel Figlio, o l'ira per il rifiuto della fede (Gv 3, 36). Già nell'AT il comandamento dell'amore di Dio è completato dal secondo comandamento: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lv 19, 18). I due comandamenti saranno legati indissolubilmente nel NT, sino a formare il vertice e la chiave della legge (Mc 12, 28-33). L'amore è il condensato di ogni esigenza morale (Gal 5, 22) e il comandamento unico (1 Gv 15, 12). Paolo, esaltando la carità dirà che senza di essa nulla ha valore (1 Cor 13, 1 ss.). Non si tratta di togliere merito alle altre virtù, come pensava Quesnel (D 2455), ma di riconoscere che anche nelle altre virtù è la carità che ha merito. Nessuno, comunque, potrà dire che ama Dio che non vede, se non ama Dio che vede: non sarebbe sincero, né credibile.

d) *Il peccato*

Se non c'è amore, c'è il peccato. Ma anche il concetto biblico di peccato è molto meglio comprensibile nella concezione della opzione fondamentale. La rivelazione biblica ci parla di peccato più al singolare che al plurale. Sia in Paolo che in Giovanni si possono distinguere il peccato (*hamartìa*) dagli «atti peccaminosi», considerati come colpe, trasgressioni, ecc. Solo l'*hamartìa* appare come il peccato in senso escatologico, l'iniquità, che poi coincide con l'incredulità. Il vero peccato sembra provenire dall'infiacchimento della fede e costituire un rifiuto della salvezza. Se il peccato è in sostanza unico e consiste nel rifiuto dell'amore, non sarà tolto e perdonato che nella misura in cui l'uomo accetterà di nuovamente amare. Come il peccato, anche la conversione (*metànoia*) è in sostanza unica.

Potremmo proseguire nell'elenco dei temi biblici che si accordano perfettamente con l'ipotesi della opzione fondamentale: dallo sviluppo del tema della conversione a quello della coscienza paolina, dalla libertà dei figli di Dio alla grazia, dall'alleanza alla sequela. Ma non possiamo che fermarci qui e rimandare alle singole voci.

2/ Le ipotesi teologiche

a) *L'ipotesi di M. Flick e di Z. Alszeghy*

A quanto ci risulta, i primi a lanciare l'ipotesi dell'opzione fondamentale sono stati questi due autori nel tentativo di risolvere il problema teologico della imputabilità del peccato nell'impotenza di evitarlo. Si tratta dell'incapacità dell'uomo ad osservare la legge naturale e ci si chiede se essa è fisica o morale, con eccezioni o senza, assoluta o relativa, antecedente o conseguente. Non è il caso che riportiamo qui i vari tentativi di soluzione. Questi o trascurano la libertà propria dei singoli atti, o non spiegano perché l'impossibilità di osservare la legge è assoluta. I due teologi gesuiti osservano che le soluzioni sono tutte insoddisfacienti perché considerano la vita affettiva dell'uomo come un succedersi di atti isolati e lanciano la loro ipotesi dimostrando: che 1), l'opzione fondamentale è necessaria perché l'uomo possa osservare a lungo tutta la legge naturale; 2) che l'opzione fondamentale per Dio

non si può fare senza la grazia (*Il Vangelo della grazia*, pp. 141 ss.).
Indipendentemente dal successo speculativo o meno di questa ipotesi teologica, che ambiva risolvere un annoso problema teologico, si può dire che essa contribuì indubbiamente a chiarire un non meno importante problema morale. Gli autori chiariscono che l'opzione fondamentale, per lo più, non è improvvisa, ma preparata da una lunga maturazione che si svolge nel subconscio. Precisano che non si esprime necessariamente in un atto esplicito, ma s'incarna però di solito in una scelta particolare. Assicurano che di sua natura si fa una volta per sempre; tuttavia può essere modificata o sostituita con un'altra nel corso del tempo (=conversione), non però a breve distanza dal cambiamento precedente. Ritengono che l'uomo non possa rimanere a lungo in stato d'indifferenza, senza fare un'opzione fondamentale per Dio o per se stesso (tra un bene che piace e un'esigenza di dovere morale). Spiegano, infine, che l'opzione fondamentale per Dio è compatibile con la presenza di peccati (veniali).

b) *L'approfondimento tomista di S. Dianich*

Analogamente S. Tommaso spiega che l'uomo, senza la carità, non può a lungo evitare il peccato. «Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab Eo separari vellet, occurrunt multa, propter quae consequenda vel vitanda, homo recedit a Deo, contemnendo praecepta Ipsius, et ita peccat mortaliter» (I-II, 109, 8).
Il Dianich osserva che nel Medioevo l'idea dell'opzione fondamentale si affacciava alla considerazione dei teologi sotto lo stimolo di problemi quasi banali. Pietro da Capua era davanti alla difficoltà di trovare un destino adatto a chi morisse senza battesimo, senza un peccato mortale, colpevole solo di colpe veniali, perché né il paradiso né l'inferno sarebbe stata una sorte degna di tale uomo; perciò dichiarò che l'ipotesi prospettata era assurda, dal momento che l'uomo, quando arriva all'uso di ragione: o accetta la fede e viene giustificato; oppure pecca mortalmente rifiutando la fede stessa. Così Guglielmo d'Auxerre, così Ordo Righi, così S. Alberto Magno: non esiste una vera vita morale priva di un impegno profondo e consistente in puri atti superficiali, quali sono i peccati veniali: è una scelta fondamentale, che non manca mai, a metter l'uomo in condizione di essere degno del paradiso e dell'inferno.
L'ipotesi proposta da questi autori diverrà tesi categorica in S. Tommaso. Per lui nessun uomo può trovarsi responsabile solamente di un peccato veniale, senza essere impegnato anche in una scelta più profonda per Dio o contro di lui (I-II, 89, 5). Per l'Aquinate, il primo pensiero deliberato del ragazzo, giunto all'uso di ragione, è già una scelta fondamentale della propria vita, che lega al peccato mortale o vincola a Dio. E quando il cuore è fisso in Dio non è facile distogliervelo, volgendolo al male definitivamente (I-II, 109, 8). Egli dice: «Benché per un peccato mortale si possa perdere la grazia, questa tuttavia non facilmente si perde: l'uomo in grazia, infatti, ha dato come un orientamento fondamentale alla sua vita per il quale non è facile che si smarrisca» (*De Veritate*, 27, 1).
Oggi — evidentemente — non so quale teologo-morale potrebbe sentirsi di avvallare la tesi tomista secondo cui chi giunge all'uso di ragione (soprattutto se è all'incirca sui sette anni) può compiere un peccato mortale (in materia lieve, per giunta); l'età minima per operare una scelta definitiva della propria vita, infatti, è generalmente spostata ad un'età più matura. Tuttavia si constata con piacere che già nel Medioevo si sia colto che ci sono alcune scelte della vita più fondamentali e decisive di altre. Ciò si concilia bene, per altro, con il carattere finalistico dell'etica tomista. La morale odierna non dovrà che ripetere, per pochi momenti della vita adulta, quello che già alcuni scolastici dicevano del primo atto libero della vita morale. Ci preme però ricordare che l'accento sulle scelte fondamentali della volontà non deve portare ad una visione pelagiana e naturalistica, misconoscitrice dell'importanza della grazia. Anche Maritain riterrà fermamente con S. Tommaso che una buona opzione fondamentale non è possibile al di fuori della grazia santificante: è sempre il dono della grazia divina che salva l'uomo.

3/ I documenti magisteriali

Non è detto che gli interventi magisteriali debbano sempre precedere le interpretazioni teologiche. Avviene anzi che essi le abbiano a seguire. Di solito, sono le ipotesi teologiche fortunate di ieri che vengono oggi fatte proprie dal magistero ecclesiastico, per cui si può pensare che le ipotesi fortunate di oggi finiranno per essere ratificate domani e accolte pacificamente da tutto il popolo di Dio. Noi qui, in tema magisteriale, faremo una considerazione nega-

tiva (per rispondere ad una obiezione che si muove a volte contro l'opzione fodamentale) e una considerazione positiva (per citare i primi documenti episcopali).

a) *L'«Humanae vitae» e l'opzione di fondo*

L'enciclica sulla trasmissione della vita non ha forse invitato a guardare ai singoli atti, invece che all'insieme della vita coniugale? È ancora percorribile dunque la pista dell'opzione per il cattolico? Per quanto il discorso di Paolo VI sia relativo direttamente solo alla morale coniugale, non è doveroso pensare che la motivazione addotta valga anche per gli altri trattati della morale cattolica, soprattutto quella generale?

Ecco il passo: «È un errore pensare che un atto coniugale, reso volutamente infecondo, e per ciò intrinsecamente non onesto, possa essere coonestato dall'insieme di una vita coniugale feconda» (*Humanae vitae*, n. 14). A nostro avviso, questo passo insegna solo che non è vero che l'atto singolo valga nulla, ma è ben lungi dal sostenere che valga più dell'intera vita. Il Papa poi dichiara intrinsecamente illecita la contraccezione, ma non lascia intendere per nulla che debbano essere soggettivamente colpevoli tutti coloro che la praticano.

Anzi, si può dire che la discussione teologica e pastorale, seguita all'ultima enciclica paolina, ha portato provvidenzialmente alla riaffermazione del valore delle scelte di fondo nei fedeli coniugati. Le conferenze episcopali delle varie nazioni, infatti, hanno spesso dichiarato che lo stesso identico mezzo antifecondativo artificiale non lascia uguale colpevolezza negli sposi, in ragione appunto dell'egoismo di fondo presente o meno nei motivi che li ispirano. Anche l'episcopato italiano invitò ad usare benignità verso «quei coniugi le cui mancanze non derivano da un rifiuto egoistico della fecondità, bensì piuttosto dalla difficoltà a volte molto seria in cui si trovano» (n. 102; *«Humanae vitae»* e *Magistero episcopale*, di L. SANDRI).

b) *Gli episcopati e l'opzione di fondo*

Il primo catechismo ufficiale che fa chiara allusione all'opzione fondamentale è il catechismo olandese: né questo meraviglia. Sorprende però non poco che una certa allusione resti persino nell'edizione purgata a cura della commissione romana: «Il vero peccato è soprattutto un atteggiamento interiore. L'atto isolato, in se stesso, non dice ancora tutto» (p. 88).

I vescovi svizzeri furono certo i primi ad utilizzare persino l'espressione coniata dai teologi. In un documento pastorale sulla penitenza del 1970 hanno un titoletto che suona così: «Dio guarda all'orientamento fondamentale della nostra vita». Dedicano poi a quest'argomento una intera pagina, in cui dicono, tra l'altro: «È assurdo che Dio precipiti all'inferno eterno, per un solo peccato, un uomo che ha cercato sempre il bene, ma incidentalmente è caduto in una colpa. Per una semplice caduta o per una colpa non si giunge ad un peccato che esclude dal Regno di Dio... Quello che conta davanti a Dio è l'orientamento fondamentale della tua vita. — Dove riponi il punto di convergenza della tua vita — domanda Gesù all'uomo: presso Dio o presso Mammona, in cielo o sulla terra hai il tuo tesoro e quindi il tuo cuore? Cerchi l'amore, il servizio di Dio e del prossimo, oppure cerchi solo te stesso e il tuo piacere?». S. Agostino riassume l'insegnamento del Signore in questi semplici parole: ci sono solo due orientamenti fondamentali possibili nella vita: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio (*cupiditas*) e l'amore di Dio e del prossimo fino al disprezzo di sé (*caritas*).

Una straordinaria ammissione hanno fatto di recente i vescovi olandesi: la causa principale della crisi tremenda della confessione sta proprio nella sua predilezione per una morale degli atti invece che delle intenzioni: «La confessione individuale sembra uscita improvvisamente dal nostro orizzonte. Si possono certamente indicare molteplici ragioni, sia di natura sociologica che psicologica, ma... l'uomo d'oggi tende sempre di meno a vedere la sua vita morale come un succedersi di atti isolati. Egli abbraccia con un solo sguardo la sua vita morale, come una realtà unitaria, informata a un solo principio, buono o cattivo che sia. La morale cosiddetta "dell'azione" è sostituita a poco a poco dalla morale "dell'intenzione". Questa tendenza contribuisce a far sì che la pratica della confessione, che presuppone una chiara valutazione dei singoli atti, perda progressivamente d'importanza» (RD, aprile 1974, 176).

4/ Le scienze umane

Il concilio Vaticano II aveva invitato i fedeli — e i teologi in particolare — ad apprezzare i dati della scienza, in particolare quelli della sociologia e della psicologia. Ora proprio queste due discipline concordano nel documentare abbondantemente la scarsa libertà dell'uomo nei singoli atti che compie. Pur senza arrivare allo psicologismo o al sociologismo, è indubbia la forte influenza esteriore dell'ambiente

(*milieu*) e interiore del temperamento e dell'emozione sul comportamento umano. La libertà che resta possibile, se di solito non è una libertà completa dei singoli comportamenti, non potrà che essere una libertà di fondo.
Con le scienze positive, anche quelle filosofiche concordano nel sostenere l'importanza, maggiore della scelta di fondo della nostra vita, sulle mille scelte di ogni giorno. Fu soprattutto il filosofo Kirkegaard che ha introdotto la considerazione sull'opzione fondamentale, la quale per la filosofia contemporanea è: «La scelta e la realizzazione dell'unità costitutiva della propria forma finale». Le acquisizioni filosofiche sull'opzione di fondo entrarono, come è logico, particolarmente nel settore dell'etica. Per quanto c'interessi qui l'aspetto teologico-morale del problema, è significativa questa convergenza con le scienze umane, psico-sociologiche, da una parte, e etico-filosofiche dall'altra; tanto più se questo confronto non spinge a mutuare dati etici da fatti sociologici, bensì a valorizzare più ampiamente i dati biblici e a vedere in maniera più integrale la persona umana.

III/ TENTATIVO DI SISTEMAZIONE

1/ L'alternativa di fondo

Dopo tutto questo, specialmente alla luce dell'insegnamento teologico odierno, si può concludere che l'opzione fondamentale è più che un'ipotesi, per quanto affascinante. Essa si avvia a diventare tesi incontrastata persino all'interno del cattolicesimo, il quale ha pur sempre avuta molta considerazione per i singoli atti. Se ieri la coscienza popolare sapeva dire: «Quello bestemmia, ma è un buon uomo», «quello qualche volta fa le corna a sua moglie, ma non si può dire che complessivamente sia cattivo»; oggi è la stessa rilessione teologica che avvalla questo modo complessivo e integrale di giudicare le persone.
La vita morale ha al suo fondo un'unica alternativa: l'egoismo o l'amore, il «cor firmatum in Deo» di S.Tommaso o la scelta del proprio interesse dettata dall'egocentrismo. Il peccato è la scelta egoista; l'amore è quella altruista. Un peccato mortale, più che postulare un oggetto di particolare rilevanza, postula una decisione di particolare profondità. Quando una scelta è comunque percepita come espressione di un orientamento profondo e quando essa si compie nella ricerca di se stessi e nel rifiuto della propria apertura sull'altro, allora si ha una deliberazione che è esattamente l'opposto della conversione operata nell'uomo dalla grazia.
Viene così unificata la persona, malgrado la molteplicità dei suoi atti; ma vengono così unificate le persone, malgrado la molteplicità delle loro fedi e convinzioni. Di fronte all'opzione di fondo non ci sono più cristiani e non cristiani, credenti e non credenti: ci sono solo persone egoiste o persone che sanno prendere un atteggiamento oblativo. Riflettendo sul ruolo totalizzante della «fede», che è morta se non è congiunta alle opere, si può dire che l'opzione di fondo buona è data dall'autentica fede, mentre l'opzione di fondo cattiva è data dalla incredulità, secondo il concetto pregnante che al riguardo ci presenta la Bibbia. In quest'era secolarizzata, però verrà sentito sempre meno il criterio della «fede» e sarà necessario presentare sempre più quello dell'amore. Il binomio fede-carità consente di valutare la scelta di fondo che facciamo.

2/ Gli atti nella morale delle opzioni

La più grossa difficoltà ad accogliere la tesi dell'opzione fondamentale consiste forse nel timore che l'uomo venga completamente deresponsabilizzato di fronte alla sue scelte concrete, cioè che gli «atti» non contino assolutamente più. Che ruolo hanno le azioni in una morale delle intenzioni? Esiste ancora il peccato veniale e mortale, e in che rapporti stanno con le opzioni di fondo?
Cerchiamo d'immaginare tutte le possibilità: un atto potrebbe essere nella direzione dell'opzione di fondo o in quella contraria; potrebbe al limite cambiare l'opzione di fondo o (come accade normalmente) non cambiarla affatto. Le opzioni poi sono due: buona o cattiva. Ci può essere dunque atto buono con opzione buona, atto buono con opzione cattiva; atto cattivo con opzione cattiva, atto cattivo con opzione buona. Resta inteso che anche la persona buona possa fare qualche scelta sbagliata; come viceversa anche la persona cattiva può compiere qualche azione buona. Dovrebbe risultare altrettanto chiaro che l'atto normalmente non cambia l'opzione, tranne in casi del tutto eccezionali. Ad esempio: per una bestemmia o per una giaculatoria generalmente il buono non diventa cattivo, né viceversa.
Bisogna così distinguere le scelte morali ordinarie da quelle che implicano tutta la persona e

che vengono dette appunto «fondamentali». L'atto singolo, in rapporto all'opzione fondamentale, potrà trovarsi così in una *quadruplice* posizione. L'atto cosciente può iniziare una opzione fondamentale; può cambiare una scelta di fondo precedente, benché ciò non avvenga facilmente e comunque avvenga solo con gradualità; può manifestare l'opzione fondamentale in corso e approfondirla; può infine attenuarla, pur senza giungere a rovesciarla.
Potremmo fare subito l'applicazione più significativa in termini di *peccato*. Come una grossa elemosina, pur essendo un atto buono rilevante, potrebbe non modificare l'opzione di fondo sostanzialmente egoista del capitalista; un grosso sbaglio, ad esempio un comportamento masturbatorio, potrebbe non modificare la scelta fondamentale per Dio che un persona ha fatto. Uno può trovarsi ad essere pregiudicato e vivere in una associazione a delinquere solo per aver imboccata la via sbagliata, che non riesce ormai più a lasciare; se si sforza di fare del suo meglio per «umanizzare» il mondo della delinquenza in cui è costretto a vivere, potrebbe mantenere un'opzione di fondo buona. Come ci può essere il criminale innocente, ci può essere anche la persona-bene colpevole, prima ancora di delinquere. Ricordo un grosso uomo politico, famoso per il suo gesto cortese con tutti, del quale però la gente mi diceva: ammazzerebbe suo padre, se questi gli intralciasse la carriera politica. L'opzione di fondo cattiva per l'arrivismo carrieristico poteva coesistere con gesti abituali di una estrema cortesia.

3/ Personalismo tra oggettivismo e soggettivismo

Le obiezioni principali all'opzione di fondo nascono forse dalla preoccupazione per la libertà e da quella per l'oggettività. Nella impostazione personalista di chi accetta la teoria dell'opzione di fondo, *la libertà* sembra scomparire, ma in realtà viene più potentemente affermata. Le scienze statistiche e la psicologia (specie del profondo) concordano nel presentarci i nostri atti spesso determinati. La maniera corretta per salvare la libertà non è certo quella di squalificare oggi queste scienze. Sta piuttosto nel dire: non conta quest'atto o quell'altro, questo momento o quell'altro; ma se Dio ci interpella, per noi credenti c'è certo un momento del nostro esistere e uno stadio della nostra profondità personale nel quale possiamo rispondergli liberamente. Se talora non esiste la scelta libera, del singolo atto o della serie di atti (scelta categoriale), non per questo viene a mancare la scelta trascendentale o fondamentale, che è ad un livello più intimo e profondo.
L'altra obiezione che si muove all'impostazione personalista è quella di «soggettivismo», che non salva l'oggettività delle cose e la diversità della natura e degli atti. In realtà noi pure respingiamo l'etica della situazione estrema (e comunque rimandiamo a questa voce) per cui non esiste la realtà oggettiva e differenziata, ma solo il lume cangiante della ragione e della coscienza. La scelta di fondo di una persona è però una realtà oggettiva (non un'immaginazione), benché non la si possa cogliere se non raramente e presuntivamente, e una realtà più profonda e rilevante moralmente dei singoli piccoli gesti. Il personalismo lungi dal cadere nell'errore del soggettivismo, aiuta a superare il vecchio e funesto errore dell'oggettivismo, per cui pareva che ad ogni singolo atto esterno corrispondesse sempre un peccato interiore.
E che dire di chi oggi vuole che si distingua sempre l'aspetto oggettivo da quello soggettivo? Si mantiene nella prospettiva personalista o no? È il caso, ad esempio, dell'episcopato lombardo-veneto, per il quale gli atti di masturbazione, di onanismo, di rapporti prematrimoniali sono sempre oggettivamente gravi, benché soggettivamente possa esserci poca o nessuna responsabilità nella persona coscienziosa che li compie (*Sull'educazione sessuale*, 1974). Quando Marc Oraison aveva detto la stessa cosa oltre vent'anni fa per quanto riguarda la masturbazione adolescenziale, fu diffidato dal S. Ufficio (nel 1952). Ben venga, dunque, questa iniziale visione personalistica che consente di respingere il funesto oggettivismo, che non sapeva distinguere tra peccato e peccatore.
In realtà però non esiste il peccato in sé. Esso non è che una astrazione della mente (benché resti vero che il furto, l'omicidio, ecc. siano sbagliati). Ci si trova dunque in piena impostazione personalista solo quando si arriva ad accogliere l'opzione fondamentale e ad attribuire ad essa il valore morale della persona umana. Non accada, quindi, che oggi venga diffidata quella spiegazione teologica che fra qualche anno tutti accoglieranno pacificamente, compresi quegli stessi che l'avevano appunto diffidata. Resta comunque vero che la teoria dell'opzione fondamentale è strumentale rispetto al-

la benignità pastorale e alla comprensione della persona umana.

4/ Conseguenze pastorali

Pedagogicamente e pastoralmente si dovrà intervenire per liquidare l'attuale mentalità formalistica ed errata che è dura a morire. Certe volte si potrà contribuire a combattere sia lo scrupolo che il lassismo morale solo dicendo espressamente che conta più l'intenzione e la scelta di fondo della persona che i suoi singoli gesti o comportamenti.

In campo sacramentale dovrebbe essere subito lecito trarne le debite conseguenze. Quando, cioè, dopo un singolo atto cattivo una persona, che si sforza di solito di agire bene, può dire onestamente, in coscienza, di non averlo compiuto impegnando tutta se stessa, non sarà tenuta ad accusarlo in confessione e, benché si possa trattare di materia per sé grave non si consideri precluso l'accesso all'eucarestia. Di fronte al comportamento onanistico dei coniugi, diverse conferenze episcopali hanno detto che gli sposi debbono ritenersi in quel caso «non separati dall'amore di Dio», mentre non mancarono di dichiarare il disco verde per l'accesso alla S. Comunione.

Sarebbe un guaio serio, tuttavia, considerare l'opzione di fondo solo nella prospettiva pessimistica del peccato e nell'angolatura deludente della neocasistica. Essa deve spingerci ad esaminare continuamente e sinceramente l'orientamento di fondo della nostra vita, deve vederci impegnati nel presentare i valori che meritano veramente di essere abbracciati e deve portarci a vivere la nostra vita tesi verso l'attuazione di ciò che conta di più. Allora non ci accorgeremo soltanto dei peccati commessi in azioni, e nemmeno vedremo solamente quelli commessi con omissioni; ma ci domanderemo come viviamo e come aiutiamo gli altri a vivere e ad apprezzare ciò che soprattutto merita.

È vero, resteranno — per dirlo con la Bibbia — coloro «il cui Dio è il ventre» (Fil 3, 19). Ma molto spesso si dovrà constatare con piacere che le frontiere del bene superano quelle di coloro che appartengono alla nostra religione o che evitano quello che noi definiamo peccato grave. Quale che sia la religione che professa o le azioni che compie, colui che ha un'opzione fondamentale di rinuncia all'egocentrismo e di apertura all'amore e fa normare la sua vita o da un ideale etico superiore, o da un impegno sociale in cui crede, od anche dal bene di alcune persone a cui intende completamente donarsi, in realtà si pone sulla via di Cristo, quand'anche non l'abbia mai conosciuto.

Conclusione

Il cristiano non deve contentarsi di compiere singoli atti morali uno dopo l'altro, in successione slegata, ma deve invece unificare quanto più può la sua esistenza, permeata e animata dall'amore, che è «il vincolo della perfezione» (Col 3, 14). L'amore rappresenta, infatti, l'intenzione di fondo che deve sostenere tutta la vita morale. Colui poi che non crede al Vangelo — ma senza sua colpa, perché nessuno glielo ha fatto conoscere — e nella sua intenzione fondamentale cerca Dio di tutto cuore, o il prossimo senza egoismo, rientra nella schiera di quelli che, «con l'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, e (perciò) possono conseguire la vita eterna» (*Lumen gentium*, 16).

Accanto a questa citazione biblica prima e conciliare poi posso ora metter un'ultima e esplicita citazione magisteriale: la dichiarazione della congregazione per la dottrina della fede, appena uscita mentre scrivo (29.12.1975) sulla morale sessuale. In essa si citano opinioni relative all'opzione fondamentale (n. 10) e sembra a tutta prima che vengano respinte, perché l'ottica è quella abituale del S. Ufficio, volta a conservare elementi della dottrina tradizionale. E tuttavia, sia pure in obliquo, la dottrina dell'opzione fondamentale non solo non ne esce negata, ma anzi ne risulta ribadita. Sentiamo infatti questi due passi. «*È sì, l'opzione fondamentale che definisce, in ultima analisi, la disposizione morale dell'uomo*; ma essa può essere radicalmente modificata da atti particolari, specialmente se questi sono preparati — come spesso accade — da atti anteriori più superficiali» (n. 10). E poco prima aveva detto: «Nel ministero pastorale, per formarsi un giudizio adeguato nei casi concreti, sarà *preso in cosiderazione, nella sua totalità, il comportamento abituale delle persone,* non soltanto per ciò che riguarda la pratica della carità e della giustizia, ma anche circa la preoccupazione di osservare il precetto particolare della castità» (n. 9).

Ricordando che l'opzione fondamentale non è perfettamente riconoscibile, vorrei ora concludere con due ultime conseguenze pratiche.

1) Ci vuole estrema *cautela nel giudicare gli al-*

tri, se non riusciamo ad essere sicuri neppure di noi stessi.
2) L'*educazione* (o meglio l'autoeducazione) deve essere volta soprattutto a *favorire l'opzione fondamentale buona.*

BIBLIOGRAFIA

L. BABBINI, *L'opzione fondamentale per Dio*, in: PalCl 1970, 286-292; S. DIANICH, *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali*, in: ScuolC 92, 1964, 203-220; ID., *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Brescia 1968; ID., *Opzione fondamentale*, in: DETM 1974; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, in: Greg, 41, 1960, 593-619; J. FUCHS, *Situation und Entscheidung*, Frankfurt 1952; ID., *Libertà fondamentale e morale*, in: AA.VV., *Libertà-liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, pp. 46 ss.; A. DI GIOVANNI, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, in: *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, pp. 61 ss.; G. DEL LAGO, *Dinamismi della personalità e grazia*, Torino 1970; J. MARITAIN, *Raison et raisons*, Paris 1947; J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1949; J. B. METZ, *Decisione*, in: H. Fries (a cura di) «Dizionario teologico», vol. I, Brescia 1966, 431-439; E. QUARELLO, *L'amore di Dio e l'opzione fondamentale della vita umana*, in: *La vocazione dell'uomo*, Bologna 1971, pp. 66-70; K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 281-288, 467-495; ID., *Saggi di spiritualità*, Roma 1965, pp. 45-78, 141-182, 373-408.
H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg i. Br. 1966; R. ROBIDAUX, *Les aspects psycothéologiques du premier acte humain*, in: «Studia Montis regii» 5, 1962, 83-124; 133-184; L. ROSSI, *L'opzione fondamentale nella morale cristiana*, in: «Anime e corpi» 26, 1970, 149-162; D. TETTAMANZI, *L'opzione morale fondamentale*, in: *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975, pp. 183-207.

ORDINE

ROBERTO TURA

I/ DUE PREMESSE PER UNO « STATUS QUAESTIONIS ». - II/ L'ORDINE NELLA STORIA E NELLA RIFLESSIONE DELLA CHIESA. - III/ VERSO UNA MISSIONE DI SINTESI. - IV/ PROBLEMATICA PASTORALE CONTEMPORANEA.

I/ DUE PREMESSE PER UNO «STATUS QUAESTIONIS»

1/ Iter di lavoro

Sul sacramento dell'Ordine è piuttosto difficile reperire studi attuali originali: il momento liturgico in cui un ministero di presidenza o di servizio (diacono) per la comunità viene trasmesso, il suo significato nel tessuto della comunità, le principali funzioni o compiti non sembrano destare particolare interesse negli ultimi anni. Dopo il Sinodo episcopale del 1971 si registra un momento di «stanchezza», adatto ad un ripensamento più sereno su un punto che si rivela storicamente una «spia» molto sensibile al variare di accentuazioni e oscillazioni teologiche a monte (per es. tra cristologia incarnazionista occidentale e pneumatologia orientale, tra conseguente ecclesiologia giuridico-istituzionale e a colorazione carismatica o testimoniante), di diversi climi culturali (metafisica medioevale e funzionalismo moderno), di diverse situazioni sociali (cristianità diffusa o situazione di diaspora). La carrellata *storico-liturgica* offrirà almeno qualche cenno di tale evoluzione non sempre lineare.
Lo stesso concetto analogico e vasto di sacramento, fortunatamente riemerso nel Vaticano II con la valorizzazione dei sacramenti della iniziazione cristiana, permette all'orizzonte ecumenico di avvicinare concezioni del ministero che sembravano lontane; probabilmente il lavoro su tale versante è il più fecondo di prospettive, il più ricco di futuro specialmente se unito all'attenzione verso un terzo mondo e un terzo millennio cristiano. La parte finale *pastorale* avvierà a comprenderlo. La teologia cattolica vive comunque del tentativo di assimilare la dottrina pur limitata del recente concilio, abbozzando sintesi che possano conglobare varie sfumature attorno a un nucleo calamitante, per superare un presente piuttosto fluido ed incerto: lo accenneremo nella *parte centrale.*

2/ Cenno terminologico: perché «Ordine»?

Secondo il tipico stile del cristianesimo primitivo, il vocabolario per indicare realtà cristiane (cfr. Tertulliano, Ippolito, Eusebio) venne assunto di preferenza dalle istituzioni *civili* dell'impero romano, che non evocavano il momento religioso pagano e lasciavano intatta l'originalità delle istituzioni ecclesiali anche rispetto al sacerdozio veterotestamentario. Il termine *Ordo* nell'ambiente romano aveva un senso ben preciso: accanto alla *plebs*, l'*ordo senatorialis* e l'*ordo equestris* indicavano le due classi di cittadini incaricate di garantire il governo e la pace della città.

Tale terminologia, accolta nella chiesa per analogia, segnala con il termine *ordo* l'insieme del clero (cfr. TERTULLIANO, *De exhort. cast.* 7) e più avanti i vari gradi gerarchici (*l'ordo presbyterii* si trova già in IRENEO: cfr. *Adv. Haer.* 4, 26, 4; *l'ordo episcoporum* in TERTULLIANO: cfr. *De praescr.* 32; *Adv. Marc.* 4, 5; per gli ordini minori cfr. l'*Ep.* 14, 4 di papa LEONE MAGNO): dice dunque una distinzione nella chiesa, ma insieme lascia intravvedere la legge della comunione nell'aspetto collegiale, corale del ministero di presidenza ecclesiale. L'aggettivo *sacer* accostato a *ordo* non aggiunge gran che nei primi secoli, perché sappiamo che nel secolo VI il clero romano come il senato si fregiavano di tale titolo. *Ordo laicorum* apparirà frequente dall'epoca carolingia alle soglie della scolastica, al posto di *plebs sancta* o *populus*.

Nel senso originale il vocabolario è stato ripreso dal Vaticano II (cfr. per es. l'intenzionalità del titolo *Presbyterorum ordinis* per il decreto sul ministero e la vita dei preti), e prima ancora da Pio XII in una serie di costituzioni apostoliche, dopo il 1946, per l'erezione della gerarchia locale in territori di missione e nell'enciclica *Evangelii praecones* del 1950.

Analogamente i termini *ordinatio* e *ordinare*, che nella Roma imperiale indicavano la nomina dei funzionari, nella chiesa acquistano pian piano il doppio senso di *scelta* per un compito ecclesiale e di *rito* di consacrazione (cfr. GIROLAMO, *Comm. in Is.* 15, 58, 10: LEONE MAGNO, *Ep.* 10, 4; *Statuta Ecclesiae antiqua* cc. 2-10). Anche se i sacramentari preferiscono *consecratio* per indicare la preghiera accompagnante l'imposizione delle mani, *ordinatio* è passato nel linguaggio corrente fino a diventare il termine tecnico sacramentale all'inizio del secolo XIII.

Un vocabolario greco corrispondente si può intravvedere, dalla *Traditio apostolica* in poi, nei due verbi *kathìstatai* (essere posto in carica) e *cheirotonèitai* (essere «designato»): Ippolito nei due verbi accenna alla distinzione fondamentale tra chi è ordinato con l'imposizione delle mani (*cheirothetèin*, *cheirotonìa*) e chi invece è semplicemente istituito o nominato (cfr. per il lettore e il suddiacono ad es. la *Trad. ap.* 11 e 13): tra ordinazione sacramentale e un ministero laicale, si direbbe oggi.

II/ L'ORDINE NELLA STORIA E NELLA RIFLESSIONE DELLA CHIESA

La vita della chiesa, particolarmente nel suo momento-sintesi costituito dalla liturgia, è un ottimo *locus theologicus*, anche se non sempre facile da interpretare per l'interferenza di condizionamenti ambientali. Per l'Ordine il primo millennio offre una visione della sacramentalità in prevalenza attraverso fatti e documenti liturgici; il secondo millennio, decisamente più povero, preferisce prese di posizioni magisteriali e riflessione teologico-ascetica.

1/ Dalla chiesa degli Apostoli alla chiesa dei Martiri

Sarebbe ingenua la pretesa di trovare nel Nuovo Testamento il concetto di sacramento a noi familiare: e tuttavia accanto al battesimo e allo spezzare il pane, un'altra azione caratteristica, percepita come momento forte religioso, sta nella designazione di chi è chiamato a un ministero nella comunità per mezzo di un gesto di trasmissione accompagnato dalla preghiera. Negli *Atti degli Apostoli* già l'elezione di Mattia (1, 15-26) alla funzione apostolica avviene all'interno di un momento intensamente religioso, comprendente la lettura della Scrittura, il commento e la preghiera. Analogamente i Sette incaricati «per servire le mense» (6, 2-6) sono presentati agli apostoli che pregano e impongono le mani. Ad Antiochia Paolo e Barnaba ricevono una designazione (13, 2-3) da parte dello Spirito durante un «servizio del Signore» (unico luogo del NT in cui il verbo *leiturgein* viene applicato al culto della comunità cristiana) e, dopo aver digiunato e pregato, ricevono l'imposizione delle mani, pur non essendo alla loro prima missione, (cfr. 12, 25):

il gesto è ripetuto da Paolo sui presbiteri in varie città (cfr. il *cheirotonèsantes* di At 14, 23) in analogo contesto religioso.
Le *Lettere Pastorali* dicono qualcosa di più preciso: l'autore segnala un carisma particolare da ravvivare (*to charisma tu theù*: 2 Tm 1, 6) presente nel discepolo a motivo dell'imposizione delle mani sue (cfr. ivi) e del presbiterio (cfr. 1 Tm 4, 14), e della profezia (probabilmente la preghiera); mentre all'altro discepolo (Tt 1, 5; cfr. anche 1 Tm 5, 22) egli scrive, richiamandosi ad un suo comando precedente, di «costituire presbiteri nelle città». Il gesto di imporre le mani, che può essere un semplice rito di benedizione (cfr. At 8, 17) o di conferimento delle missioni (cfr. At 13, 3), derivato dal giudaismo o dalle comunità essene-qûmraniche, avvia a una situazione ecclesiale di *assenza degli apostoli*: un ministero di guida visibile, per conservare intatto il Vangelo di fronte a false interpretazioni, collega con la sorgente apostolica, che a sua volta si riallaccia al Cristo; il gesto di imposizione delle mani, probabilmente scelto dagli apostoli anche sulla traccia di Nm 27, 18-23, e la preghiera abilitano al ministero in forza di un carisma divino da ravvivare e da comunicare. Dunque l'ecclesiologia di Luca e la terza generazione cristiana delle Pastorali additano l'esistenza di un ministero attraverso una specie di ordinazione, con una serie di compiti comunitari in una situazione di pessimismo esistenziale e di errori dottrinali che richiedono un annuncio e una difesa della sana dottrina (cfr. 1 Tm 1, 3 e 10; 4, 1; 6, 20; 2 Tm 4, 3-5), una certa direzione nella chiesa (cfr. 1 Tm 1, 3; 3, 14-15; Tt 1, 5; 1 Pt 5, 1-4) e probabilmente un certo servizio culturale-liturgico (cfr. 1 Tm 4, 13; 5, 20-22; Gc 5, 14-15). Un quadro chiaro del ministero di presidenza comunitaria e del rito di trasmissione non è identico ovunque nella chiesa apostolica, e tuttavia i pochi dati ne delineano la dimensione *carismatica* (per cui carismi e ministeri non sono irriducibili, anche se non sinomini) e *diaconale* più che gerarchia (quasi a ricordare a tutta la comunità il «darsi» del Servo).
Nulla sull'origine degli incarichi ecclesiastici stabili e sulla maniera in cui sono conferiti ci viene segnalato dai documenti dell'epoca subapostolica quali la *Didachè*, la 1 *Lettera di Clemente* Romano, le *Lettere di Ignazio* di Antiochia, il *Pastore di Erma*. Tuttavia una certa terminologia si profila già in Clemente (cfr. per es. 42, 5; 44, 5; 57, 1), mentre la *Didachè* parla di una scelta che interessa tutta la comunità (cfr. il *cheirotonein* di 15, 1) e Ignazio traccia un quadro preciso per la chiesa antiochena (cfr. spec. *Magn.* 6, 1; *Trall.* 2, 1 e 3; 3, 1; *Smirn.* 8, 1): egli vede nel vescovo il perno della comunità per la disciplina, il culto e l'insegnamento, nei presbiteri i suoi collaboratori formanti un presbiterio e nei diaconi un incarico di servizio specialmente in ordine all'eucarestia. Una prospettiva accentuatamente eucaristica-cultuale permette alla primitiva chiesa antiochena una chiarezza di strutturazione che altrove sembra ancora libera (per es. nelle comunità paoline): comunque dai pochi documenti della primissima età patristica (tempo di assestamento, di missione accentuata, di persecuzione talora) emergono maggiormente la funzione *profetico-missionaria* di un servizio della parola e la funzione pastorale che tende a stabilire un'unità organica della comunità: rimangono senza risposta domande su una possibile guida collegiale o monarchica, su una parità o gerarchizzazione.
L'apparire delle *prime eresie* (per es. lo gnosticismo) accentuerà il momento dottrinale dei pastori nella comunità, nel tentativo di individuare con chiarezza la dottrina autentica dalle novità che alterano la fede, e di elaborare una criteriologia per una discriminante *regula fidei* (cfr. IRENEO nell'*Adversus Haereses* ed EGESIPPO nelle *Ypomnèmata*). Un'ulteriore crisi con il *montanismo* porrà in forte contrapposizione l'aspetto istituzionale e l'aspetto carismatico nella chiesa, provocando per reazione in vescovi come Apollinare di Gerapoli e Melitone di Sardi (cfr. EUSEBIO, *Hist. eccl.* 5, 19, 3 e 5, 24, 5) una lenta riflessione sui poteri propri dei ministri nella chiesa, con il duplice pericolo, tutt'altro che ipotetico in futuro, di lasciare in ombra la grazia dello Spirito Santo e di ridurre «la sintesi dei carismi al carisma della sintesi».

2/ Le testimonianze liturgiche dal secolo III al VI

All'alba del secolo III il vocabolario delle comunità cristiane segnala una progressiva presa di coscienza della condizione *sacerdotale* delle funzioni ecclesiali di presidenza, sulla linea di Ignazio: collegato progressivamente con il momento dell'eucarestia nell'ottica del sacrificio, il termine *sacerdos* per la chiesa dei Martiri indica il vescovo o il presbitero unito al vescovo (per es. TERTULLIANO, *De Praescr. haer.* 41, 6; *De monogamia* 12, 2; CIPRIANO, *Ep.* 61, 3; 72, 2) e *sacerdos* rimarrà sinonimo di vescovo sino al secolo VI mentre l'epoca carolingia sposterà pianpiano il termine ad indicare

il presbitero, finchè il secolo IX riserverà il titolo al solo prete in sintonia con l'evolversi della prassi penitenziale ed eucaristica).
In ambiente di spirito fortemente comunionale tra vescovo, preti e popolo, la salvezza è prevalentemente percepita nella dimensione verticale e spirituale, che permette un altrettanto forte rilievo carismatico per il vescovo intravisto come *homo spiritualis*, punto di riferimento intensamente accettato dalla comunità: dimensione pneumatica, diaconale e gerarchica si intrecciano vivacemente.
Una serie di controversie (per es. quella sul battesimo degli eretici) offre l'opportunità di una apertura e di un confronto fra le varie tendenze e tradizioni ecclesiali, i cui ministri si sentono responsabili non solo per l'unità della loro chiesa, ma anche verso l'*ecumène*: nascono così le prime teorizzazioni della collegialità della funzione ministeriale.
Il settore più fecondo di indicazioni è offerto dalla *liturgia delle ordinazioni*, segnalateci esemplarmente dalla *Traditio apostolica* di IPPOLITO da cui irradiano moltissimi documenti rituali come la *Didascalia siriaca*, il libro VIII delle *Costituzioni apostoliche*, l'*Eucologio* di SERAPIONE per l'Oriente e gli *Statuta Ecclesiae antiqua*, le preghiere dei *Sacramentari* e il rituale romano antico rilevabile dagli *Ordines Romani* (fino al 35 A: cfr. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, Louvain 1961 e 1965, vol. III e IV) per l'Occidente. Dall'insieme si possono ricavare alcune indicazioni sintetiche.
La missione e i poteri dei ministri sono strettamente collegati con il fatto della ordinazione, attraverso la quale è donata la grazia dello Spirito Santo insieme all'autorità di capi nel popolo. Vescovi, preti e diaconi, consacrati con l'imposizione delle mani e la preghiera, formano la struttura gerarchica della chiesa locale, ma è la grazia che coinvolge l'eletto in un *ordo*, mentre la designazione dell'eletto viene per mezzo della comunità (cfr. *Traditio ap.* 2 e 8) o dei suoi pari (cfr. le *Costituzioni apostoliche* che riflettono un ambiente siriaco già più clericalizzato). Il vescovo è *sacerdos*, anzi sommo sacerdote della nuova alleanza, e insieme successore degli apostoli (anche dei profeti e dei patriarchi, per l'*Eucologico* di SERAPIONE): eletto dal popolo riceve l'imposizione delle mani da un altro vescovo per ottenere il *pnèuma hegemonikòn* (lo spirito di sovranità) dato a Cristo e agli Apostoli (cfr. *Traditio ap.* 3 già), che lo fa pastore e dottore nella comunità. Il titolo di *mediator* apparirà nei sacramentari. I preti formano un secondo ordine (*secundi meriti munus, secunda dignitas, sequens ordo...*), associati al ministero del vescovo, mentre il diacono ne è il servitore immediato: sul prete, consacrato dal vescovo *contingentibus etiam praesbyteris* (*Traditio ap.* 7) lo Spirito è invocato come grazia e consiglio, e sul diacono come grazia e zelo nel servizio.
Il ministero di presidenza nella chiesa appare come un carisma trasmesso con un atto liturgico, quasi dono perché la chiesa non sia polverizzazione di individui, ma corpo vivo e articolato, guidato da un vescovo che è *pastor et rector*: un carisma dunque mai individuale, ma permanentemente destinato all'edificazione della comunità, a cui la santità dell'ordinato dovrebbe servire da modello. Si tratta dunque di una grazia in funzione di un dovere più che di un potere. Pur senza idealizzare, la comunità concreta locale è l'orizzonte dell'ordinazione: l'ordinato è *per* e *in* una chiesa locale, che è il suo «titolo» di ordinazione (solo lentissimamente e con chiarezza nel secolo XII il titolo diventa una «cosa», cioè una rendita che permette ordinazioni «assolute, slegate cioè da una comunità»): la comunità locale lo elegge e prega insieme, vagliando così il carisma di vocabilità ad un ministero che va esercitato in convivenza cristiana con gli altri carismi.
Con la *Traditio apostolica* di IPPOLITO, Clemente di Alessandria, Origene e Tertulliano testimoniano i tre gradi principali dell'Ordine esistenti in tutte le chiese all'inizio del secolo III (Clemente trova una motivazione nell'imitazione della gerarchia angelica: cfr. *Strom.* 6, 107). Ma contemporaneamente si assiste al fiorire di tante *altre funzioni* considerate servizi permanenti in comunità sempre più vaste e con edifici adibiti al culto cristiano. Ippolito già segnala i confessori, le vedove, i lettori, le vergini, i suddiaconi, i guaritori (cfr. *Traditio ap.* 10-14). In una lettera papa Cornelio traccia al vescovo Fabio di Antiochia il quadro della chiesa romana nel 251: un vescovo, 46 presbiteri, 7 diaconi, 7 suddiaconi, 42 accoliti, 52 esorcisti lettori e ostiari (cfr. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6, 43, 11). Il numero di quelli che diverranno gli ordini minori (e che dal secolo VII avranno un loro conferimento con una netta clericalizzazione e una certa valorizzazione quasi sacramentale dalla Scolastica in poi) varia in Occidente come in Oriente, specialmente dopo Nicea: ma è interessante notare che per la chiesa indivisa anche umili servizi come quelli offerti dai cantori o dai *fossores* (che preparavano le sepolture) fossero considerati

«ministeri» degni di un pubblico riconoscimento ecclesiale. Altrettanto interessante, specialmente nell'ambiente siriaco orientale, pur in una accentuata varietà e fluidità, una forte partecipazione della *donna* a compiti liturgici-pastorali e soprattutto all'insegnamento religioso a fanciulli e a donne: a livello di diaconesse, donne occupano un rango eminente di appartenenza al clero nel governo della chiesa con il rito della *cheirotonìa* (cfr. *Costit. apost.* 8, cc. 19 e 20), portano il segno della veste diaconale, svolgono la funzione di porgere il calice, e siedono alla sinistra del vescovo mentre i diaconi siedono a destra. Anche l'assistenza al vescovo durante il battesimo delle donne e soprattutto l'assistenza alle donne malate che comportava un'imposizione delle mani (facente parte dell'Unzione degli Infermi?) hanno una caratterizzazione cultuale. La collaborazione femminile varia secondo luoghi e bisogni, soprattutto nella chiesa d'Oriente non toccata dall'antifemminismo di Tertulliano: il monachesimo femminile ha tenuto vivi alcuni ministeri, come la lettura del Vangelo e la distribuzione della comunione in assenza del diacono o del prete a donne e fanciulli.

Sulla liturgia i grandi Padri del secolo IV potevano fare una splendida mistagogia, perché i riti erano un «prodotto» della chiesa e non della teologia. Ma proprio il secolo IV registra l'apparizione dei *primi trattati* sul sacerdozio (Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Ambrogio...), che, richiamandosi a 1 Tm 4, 14 e 2 Tm 1, 6 e alla liturgia, connettono strettamente il ministero con il fatto dell'ordinazione. Con altrettanta chiarezza segnalano, pur in un dosaggio diverso secondo le esigenze e le tradizioni della propria chiesa e secondo l'inclinazione personale, le tre funzioni ministeriali (profetica, liturgica, pastorale) mettendone in risalto la natura carismatica ecclesiale di dono dello Spirito per l'edificazione di una comunità concreta (cfr. l'«edificatore di cristiani» dell'*Oratio secunda* di Gregorio di Nazianzo): il probabile influsso del monachesimo aggiunge una nota escatologica al ministero. Il vocabolario per indicare gli *effetti* dell'ordinazione è molto ricco: ministero di ambasciata e riconciliazione (Giovanni Crisostomo), trasfigurazione (Gregorio Nisseno) e trasmutazione (Cirillo Aless.), onore, dignità, gloria sono termini che nel quadro di una ontologia relazionale patristica non indicano per sé cambiamenti ontologici «fisici», perché il ministro riceve la grazia «per chi ne ha bisogno» (Teodoro di Mopsuestia), come parte anche lui della comunità eucaristica (Gregorio Nisseno). Termini come *telèiosis* e *pèras* (perfezione e fine: Massimo Confessore) additano all'ordinato la luce dell'*éskaton*, mentre altri come *hòsper* e *eis tòpon* (simile e al posto di Ignazio e Costituzioni Apostoliche) avviano a cogliere l'ordinazione come abilitazione a «rappresentare» il Cristo a motivo di una particolare configurazione a Lui pur sempre orientata ad edificare una comunità concreta. E tuttavia simile terminologia, unita a esemplificazioni accostanti l'ordinazione alla consacrazione eucaristica (Gregorio Nisseno) e al matrimonio indissolubile (Agostino), portava con sé i «germi» per la possibile formazione di una classe sacerdotale privilegiata nei confronti del «popolo sacerdotale» (cfr. per es. la presidenza eucaristica letta in chiave di «potere» anziché di servizio già in ATANASIO, *Apol. contra Arianos*, 11-12).

3/ Progressiva clericalizzazione e riduzione di ottica

A tale mentalità diede una spinta favorevole la già tanto deprecata svolta costantiniana: i privilegi civili piovuti sui vescovi, paragonati ai senatori anche nei titoli e nelle insegne (pallio, stola, sandali...), il diritto di tribunale (*audentia episcopalis*) riconosciuto civilmente nelle decisioni, fanno della chiesa una potenza nella vita pubblica e accentuano, all'interno della comunità, la separazione di una cerchia ristretta, il clero, che del compito ministeriale fa uno stato di vita (cfr. GIROLAMO, *Ep.* 52, 5; ma anche papa Siricio, Agostino), giuridicamente definito e privilegiato. Già verso la fine del secolo IV le ordinazioni diventano tappe di «una carriera ecclesiastica» (*cursus honorum*) da percorrere come lunga trafila di gradi a promozioni successive verso l'apice dell'episcopato, all'interno dello «stato clericale» con i suoi diritti e privilegi, a cui si accede dal secolo VI con il gesto giuridico simbolico della tonsura (cfr. i casi interessanti dell'ordinazione di Ambrogio a Milano e molto più avanti, nel 963, di papa Leone VIII) cfr. anche il can. 10 del concilio di Sardica del 347 in MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, 14).

Una certa osmosi con l'ambiente religioso pagano e soprattutto il frequente ricorso all'Antico Testamento (rilevabile nei sacramentari veronese e gregoriano) per mostrare la convenienza di templi, vestiti e varietà di servizi porterà a una progressiva *sacralizzazione* dei mini-

steri della nuova alleanza, di cui pian piano si perde l'originalità, in parallelo con l'affievolirsi della coscienza del sacerdozio comune dei fedeli e della partecipazione attiva della comunità locale liturgica. L'influsso del *monachesimo* innesterà criticamente un'esigenza di spiritualizzazione sana, vivificando la perenne tensione tra carisma verticale trascendente e istituzione sacramentale orizzontale: ma in concomitanza agli altri influssi accennati orienterà a prospettive come l'impurità legale (che sembra essere ben presente all'origine della legge del celibato ecclesiastico con l'invito evangelico per il Regno) e a ritenere indegni dello stato clericale certi lavori manuali: un certo distacco dalla comunità già si profila.

L'epoca carolingia (con una certa analogia anche nell'Oriente bizantino) favorisce una visione della chiesa come Regno dei cieli in terra e collega il ministro della chiesa ad un ampio concetto di potere delle chiavi di questo regno: il prete condivide con S. Pietro il potere di aprire la porta del cielo (Alcuino) per un popolo, il cui livello culturale e religioso risulta piuttosto povero. Uno sviluppo liturgico nell'ambiente franco-germanico segnala accentuazioni *ritualistiche* e giuridiche che portano ulteriormente avanti il processo di «veterotestamentarizzazione» (percepibile già in Clemente Romano, in Cipriano e nelle Costituzioni apostoliche, giunto attraverso Isidoro di Siviglia e Graziano fino alla Scolastica): i ministri della chiesa trovano i loro modelli in figure come Abramo e Aronne; le regole legali e l'ideale sacrale veterotestamentario tendono a fagocitare (per il prete più che per il vescovo) il momento profetico nel momento cultuale, caratterizzato da un cerimoniale meticoloso. Ormai i formulari ritualizzati delle ordinazioni riportano allocuzioni agli ordinandi e domande al popolo senza alcun riferimento autentico alle circostanze e senza alcun coinvolgimento diretto della comunità presente, contenta di «assistere allo ... spettacolo».

Una «spia» del profondo cambiamento di mentalità la si può percepire dal confronto tra il *Rituale romano antico* delle ordinazioni, risalente grosso modo al tempo di Gregorio Magno, e il *Rituale romano-franco*, introdotto a Roma attorno al 1000 e attraverso l'elaborazione di Durando di Mende († 1295) entrato nel Pontificale romano del 1485 (l'evoluzione si può seguire sugli *Ordines romani*, dalla semplicità dell'OR 34 alla complessità dell'OR 35 b nella pubblicazione di M. ANDRIEU già citata: l'OR 34 chiude il vol. III e l'OR 35 a e b aprono il vol IV). Mentre il rituale romano antico mantiene la sobria linea della *Traditio apostolica*, il rituale romano-franco esaspera il simbolismo, dando concretizzazione rituale a tutte le metafore bibliche: l'unzione mistica diventa il rito di unzione sul capo per il vescovo e sulle mani per il prete; le funzioni ministeriali vengono specificate dalla consegna degli oggetti: l'anello e il pastorale al vescovo, il calice con vino e la patena con il pane al prete, l'evangeliario al diacono; la dignità viene espressa nei paramenti che l'ordinando progressivamente indossa. Usanze feudali, che fanno del vescovo un principe ecclesiastico, offrono nuovi riti come l'intronizzazione del consacrato, la mitra e i guanti in analogia all'incoronazione dei re e imperatori, e il gesto di obbedienza del prete al vescovo. La profusione di simboli più spettacolari fa assomigliare l'ordinazione al dramma sacro, con un gusto piuttosto pericoloso per l'allegoria e per il secondario che lascia in ombra l'aspetto essenziale di grazia, e accentua l'aspetto di potere conferito con la *traditio instrumentorum* secondo lo schema feudale (prospettiva recepita più avanti a livello magisteriale nei concili Lionese II e Fiorentino: cfr. DS 860 e spec. 1326). Anche l'aspetto *comunionale* del presbiterio svanisce: il prete è consacrato come capo di una piccola comunità a sé, e l'antico *presbyterium* viene sostituito attorno al 1000 dal capitolo della cattedrale. La carenza di una ecclesiologia come contesto normale armonizzante e riequilibrante un ripensamento dell'Ordine sgancia ulteriormente la «gerarchia» dalla comunità sacerdotale, con la conseguente convinzione che il sacerdozio derivi esclusivamente dall'Ordine. Un sacramentalismo spersonalizzato nel ritualismo (basta rilevare la scarsissima importanza attribuita in questo periodo all'intenzione dell'ordinando) porta a ritenere valide le ordinazioni *ex opere operato* purché sia rispettata la materia e la forma del rito liturgico, a prescindere da una comunità di fede. Anche l'ordinazione abituale di monaci per la messa privata nel chiuso dei loro monasteri evidenzia in maniera «pesante» la perdita di aggancio con una comunità locale e con il ministero della parola.

Comunque un'ulteriore riduzione di ottica nell'ambito della *teologia dei poteri* della Prescolastica (cfr. per es. PIETRO LOMBARDO, *Sent.* IV, 24, 13) collega quasi esclusivamente l'Ordine con l'eucarestia vista come sacrificio: la *potestas in corpus eucharisticum* lascia in ombra l'aspetto profetico della predicazione e sopprime addirittura l'aspetto regale di governo, assegnan-

dolo al potere di giurisdizione; così il ministero di presidenza si riduce al potere di consacrare il pane e il vino, staccato dalla funzione di guida della comunità e di spiegazione della parola evangelica: il prete arrischia di diventare l'uomo del sacro e dell'altare, in una visione favorita da un ambiente di ignoranza diffusa. Il fiorire degli *Ordini Mendicanti* porterà a un recupero del ministero missionario della parola: ma alla riflessione sull'ordine (lasciata paradossalmente ai canonisti nel momento del massimo impegno teologico sulla sacramentalità!) ciò non porterà grande vantaggio, perché ci si appellerà a un mandato del papa più che alla imposizione delle mani.

Anche per *la grande Scolastica*, mancante di un retroterra ecclesiologico ricco anche se caratterizzata da una sistemazione più chiara, le funzioni profetica e pastorale risultano praticamente inesistenti, lasciando tra l'altro pacifica l'idea che la vera consacrazione sacramentale è solo quella presbiteriale e confermando perciò l'opinione (nata nel secolo IV, accettata da Girolamo e dall'Ambrosiaster e, attraverso Rabano Mauro e Amalario di Metz, giunta a Pietro Lombardo) di una fondamentale «parità» sacramentale tra vescovo e prete. Il nucleo della definizione dell'Ordine resta *il riferimento all'eucarestia*, in cui Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Bonaventura individuano la «novità» del sacerdozio ministeriale cristiano. Non portarono ad approfondimenti apprezzabili i cenni chiari di un Tommaso d'Aquino a poteri sacerdotali, pur secondari, sul corpo mistico, come ad es. il predicare, il rimettere i peccati, il guidare il gregge (cfr. III *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad. 10; *C. Gent.* IV, 74; *Summa Th.* III, q. 67, a. 2, ad. 1). Una certa tensione tra nucleo fondamentale eucaristico e altri momenti sacerdotali riemergerà con sofferenza e senza successo al concilio di Trento. Notevole rilievo prende nel periodo scolastico la dottrina del *carattere* (che costituisce senz'altro uno dei problemi più aggrovigliati della teologia occidentale da S. Agostino ai nostri giorni): nel contesto di una concezione accentuatamente cultuale del ministero, il carattere, prima identificato con la celebrazione esterna dell'ordinazione, indica con Tommaso d'Aquino l'effetto interiore permanente di un *deputatio ad cultum* (*Summa Th.* III, q. 63, a. 2), che nel tessuto culturale cosificato e individualistico del Medio Evo poteva offrire un supporto ideologico alla distinzione sociologica tra clero e laici e dare una motivazione alle ordinazioni «assolute» e alle messe solitarie. Il prete in simile contesto appariva facilmente come un individuo dotato di *potere sacro personale* nell'offrire il sacrificio eucaristico, «potere» staccato da una comunità sacerdotale battesimale, dal carisma dello Spirito e dall'elemento personale di santità del ministro.

4/ La Riforma e il Tridentino

Uno scossone, che poteva rivelarsi provvidenziale per la chiesa d'Occidente in ambiente spiritualmente più preparato, fu annunciato da J. Wyclif († 1384) in una situazione ecclesiale sulla quale per molti aspetti *...sunt lacrimae rerum*. Poco più di un secolo più tardi infatti, in una serie di affermazioni più sfumate di quanto la polemica abbia fatto credere, la Riforma protestante oppose a una visione fortemente sacramentale e sacrale del ministero *una visione testimoniante*, rivendicando così le altre funzioni pastorali, in una reazione violenta contro l'identificazione del ministero con un certo stile clericale di vita e un certo *status* nella chiesa. Negando l'aspetto sacrificale della Messa, i riformatori negarono l'aspetto «sacerdotale» del ministero volendo recuperare *il sacerdozio comune* dei fedeli: l'ordinazione, pur non negata in un primo momento nella sua sacramentalità (cfr. per es. CALVINO, *Instit.* IV, 19. 29. 31), venne ridotta ad abilitazione al *ministero della parola* e a *funzione organizzativa* nei confronti della comunità, da cui il ministro non si distingue a motivo di un «carattere» sacramentale. Venne eliminato il vocabolario sacerdotale e preferito il termine biblico di «ministro» per indicare una funzione che, cessando completamente, fa cessare anche il ministero.

I Padri del concilio di Trento, provenienti in maggioranza dall'area culturale mediterranea-latina, diversa da quella in cui nacque la Riforma, probabilmente non si accorsero che la controversia più che sui sacramenti spaziava sull'ecclesiologia. Tuttavia onestamente abbozzarono schemi preparatori e una discussione che inglobasse le istanze più evidenti della Riforma, quali il sacerdozio comune dei fedeli, il ministero della parola e gli altri compiti del sacerdozio ministeriale. Ma un dibattito travagliato e inconcludente relegò un orizzonte più ampio di pastoralità del ministero nel decreto *De reformatione* (cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Freiburg i. Br. 1962, 674-677), riducendo i decreti dogmatici (cfr. Sess. XXIII, *Doctrina de sacramento Ordinis*, DS 1763-1778) ad alcune affermazioni di principio, vo-

lutamente limitate. Anzitutto l'Ordine non è *officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium* per i Padri tridentini; resta fondamentale la prospettiva sacramentale eucaristica come sfondo per affermare un sacerdozio visibile specificato dal potere sacrificale e assolutorio; l'ordinazione è perciò un vero sacramento, la cui validità non dipende dall'assenso o elezione della comunità o del potere temporale; la prospettiva ontologica del carattere non permette al ministro ordinato un ritorno allo stato laicale; la strutturazione dell'Ordine è organica e si articola in vescovi, preti e diaconi. Ad un'attenta lettura il dettato tridentino rivela intelligenti e coscienziose sfumature: certi *velut* richiamano all'analogia; i *non tantum* escludono polarizzazioni estremiste opposte, non la vera istanza; l'*ex ordinatione divina* preferita all'*ex jure divino* lascia spazio a una certa flessibilità storica nei ministeri. Tuttavia il contesto resta polemicamente una teologia eucaristica sacrificale (da notare la quasi simultaneità del dibattito sul sacrificio della Messa), e la discussione si muove all'interno di una teologia dei «poteri».

Al Tridentino rese un brutto servizio *il postridentinismo*: in una cornice teologica molto povera (da cui nacquero i Manuali per i Seminari) vennero sottolineati i due poteri della consacrazione eucaristica e della remissione dei peccati, dimenticando tutta la ricchezza delle discussioni conciliari; la predicazione divenne oggetto di trattazione per canonisti (la *missio praedicandi*) o per gli apologeti (che la riducevano progressivamente al momento «magisteriale»); il compito pastorale rischiò di coincidere con il potere di giurisdizione, mentre una eccessiva mistica dell'obbedienza appannò ulteriormente la dimensione diaconale e carismatico-trascendente in favore dell'aspetto «gerarchico» del ministero. Il silenzio sul sacerdozio comune ridusse i laici a totale passività nella chiesa cattolica ed esaltò una venerazione profonda del prete quasi essere straordinario, mediatore tra cielo e terra, nel quadro di una ontologia religiosa di consacrazione spesso dimentica di un essenziale riferimento alla missione.

Su una teologia immobile ed essenzialistica ebbe il soppravvento *la spiritualità* con la Scuola francese del secolo XVII e XVII, che presenta il prete, in una cornice di mediazione, come il «religioso di Dio»: in virtù della consacrazione il prete partecipa allo stato sacerdotale di Cristo Verbo Incarnato, che si lascia immolare dal prete stesso nell'eucarestia. L'adorazione e il culto sono perciò l'ufficio principale. Fortunatamente santi usciti dalla stessa scuola, come Vincenzo de' Paoli e Giovanni Eudes, valorizzarono insieme l'aspetto missionario, intendendo l'apostolato nel senso integrale come comunicazione della vita divina. Fino al Vaticano II una certa bipolarità fra clero di liturghi e clero di apostoli si mantenne, accompagnata da una letteratura mistica sentimentale esagerata, valorizzante la prima corrente in uno strano confronto con i poteri degli Angeli e della Vergine Maria incapaci, a differenza del prete, di «far venire il Cristo sull'altare».

III/ VERSO UNA MISSIONE DI SINTESI

1/ La preparazione al Vaticano II

Una serie di studi e movimenti lievitarono tra le due grandi guerre la riflessione teologica cattolica, permettendo un progressivo allargamento di orizzonti e un certo ritorno alle sorgenti biblico-patristiche, orientando provvidenzialmente ad una nuova primavera. E' il risveglio *ecclesiologico* a riproporre come contesto di una riflessione sul ministero tutto il popolo di Dio nella sua varietà di carismi e la missione di tutta la chiesa; il movimento *liturgico* evidenzia una progressiva riscoperta del sacerdozio comune e avvia a riaffermare la sacramentalità e la collegialità dell'episcopato. L'influsso della teologia *ortodossa* porta a riequilibrare pian piano l'ecclesiologia universalista con un accento sulla chiesa locale, e il contatto con le comunità *protestanti* provoca il recupero della dimensione pneumatologica e della tensione escatologica della chiesa, mentre il movimento *missionario* avvia alla corresponsabilità specialmente a livello *episcopale*; e il contatto con un mondo in piena evoluzione avvia a percepire come piuttosto «stretti» certi collaudati schemi scolastici. Di conseguenza nella riflessione sull'Ordine l'accento si può spostare lentamente dalla celebrazione eucaristica alla intera missione della chiesa (che ingloba come caratterizzante e sintetico il momento eucaristico) e dal sacerdozio cultuale al ministero apostolico in tutta la vasta gamma dell'evangelizzazione.

Un unico documento ufficiale va ricordato da Trento al Vaticano II; la costituzione apostolica *Sacramentum Ordinis* del 30 novembre 1947 (AAS 40, 1948, 5-7): nella parte dot-

trinale il documento apre la porta alla sacramentalità dell'episcopato pur senza affermarla; nella parte pratica specifica definitivamente per i tre gradini dell'Ordine l'imposizione delle mani e il *prefazio* consacratorio come materia e forma del rito essenziale, indicando con chiarezza almeno nel rito una strada in mezzo alle opinioni teologiche in voga.

2/ Il Vaticano II: valori e limiti

Il concilio recente si propone come punto di convergenza, non sempre facile, dei nuovi fermenti: i documenti che maggiormente ne esprimono il travaglio teologico di «composizione» sulla tematica del sacerdozio ministeriale sono la costituzione dogmatica *Lumen gentium* e il decreto *Presbyterorum ordinis*. Il tessuto di fondo è costituito da un nucleo *cristologico* che aiuta a leggere il ministero episcopale e presbiteriale a livello di segno di Cristo nella chiesa per il mondo, quasi visibilizzazione e trasparenza di Cristo sommo Sacerdote e Capo, Maestro, Pastore e Pontefice (*Lumen gentium*, 21.27.28; *Presbyterorum ordinis*, 2-3,5-6), e da un nucleo *ecclesiologico* che innesta il ministero all'interno di una comunità sacerdotale. Il compito sacrificale tipico di ogni cristiano di fare della propria vita un'offerta gradita a Dio nella fede speranza e carità, il compito profetico di riesprimere con regale colorazione personale e comunitaria la legge evangelica, il compito regale di un dominio dell'amore sulle forze disgregatrici del demonio del peccato e della morte, trovano nel momento ministeriale il punto di convergenza e di confronto, di coscientizzazione e di stimolo (*Lumen gentium*, 18 e 30, e specialmente il c.II, interessante anche come collocazione all'interno della costituzione conciliare): tale sfondo permette di intravvedere l'essenziale «relatività» del sacerdozio ministeriale al sacerdozio di Cristo e al sacerdozio comune battesimale nella chiesa, e perciò l'essenziale *diakonìa* e *koinonìa* in cui l'*auctoritas* riacquista il significato etimologico di aiutare a crescere (cfr. *Presbyterorum ordinis*, 2 e 9). Il punto di partenza è segnato dall'*ordinazione* (*Lumen gentium*, 21 per l'episcopato, 28 per il presbiterato), per cui l'ordinato con il dono di una grazia specifica permanente partecipa all'intera attività salvifica di Cristo su tutto l'orizzonte della missione del Verbo Incarnato. Più che un potere ristretto al momento eucaristico dunque l'ordinazione addita un carisma per la missione, collegando fortemente *consacrazione e missione* (si è ordinati *per*...), realtà soprannaturale e funzionalità (cfr. *Lumen gentium*, 28 e *Presbyterorum ordinis*, 2-3 per i preti; *Lumen gentium*, 22 per i vescovi), secondo lo stile di un Concilio il cui arco segnala all'apertura una costituzione liturgica e alla conclusione un invio in missione nel mondo contemporaneo.

Il legare le grandi realtà della chiesa ad una «ontologia» di tipo relazionale-sacramentale in linea con la tradizione liturgica aiuta all'uso dello *schema ternario delle funzioni*, che in vari documenti (*Lumen gentium*, *Presbyterorum ordinis*, *Apostolicam actuositatem*, *Ad gentes*) si mostra adatto ad evitare ottiche unilaterali e polarizzazioni estremiste: l'ordinazione abilita all'esercizio ministeriale di *tutta la missione* di evangelizzazione, comprendente in maniera organica una Parola da cui proviene la fede e la conversione, una direzione comunitaria fino ai sacramenti e alla presidenza eucaristica e una testimonianza di carità e disponibilità. Il «fare l'eucaristia» rimane al centro di una missione (cfr. *Lumen gentium*, 17, 28; *Sacrosanctum Concilium*, 19; *Ad Gentes*, 39; *Presbyterorum ordinis*, 2-6), ma ha senso appunto come memoriale della morte gloriosa del Signore e come convergenza rituale del sacrificio spirituale di tutta una vita fortemente innestata sull'iniziazione cristiana (cfr. per es. *Presbyterorum ordinis*, 2). Il sacerdozio ministeriale appare così caratterizzato dall'aspetto *apostolico* e *pastorale*.

Il filo della tradizione liturgica permette anche il recupero dell'aspetto *comunionale* dell'Ordine: la consacrazione segna per il vescovo l'ingresso in un *Ordo episcoporum* (*Lumen gentium*, 22), in un corpo apostolico votato collegialmente alla missione universale, e al prete l'ordinazione conferisce una qualità soprannaturale personalmente posseduta (cfr. i cenni molto sobri sul carattere in *Lumen gentium*, 21 e *Presbyterorum ordinis*, 2, dove è detto «speciale» e volutamente si tralascia *l'essentia et non gradu tantum* di *Lumen gentium*, 10, frase che invece sarà ripresa dal Documento del Sinodo episcopale del 1971), ma che è anche funzionale, ingresso in un *ordine* di ministero a un livello subordinato al vescovo, dove la fisionomia dell'incarico missionario può fortemente variare nel compito di evangelizzazione, in comunione con il vescovo coordinatore. Al vescovo spetta una preminenza di decisione e di verifica, non necessariamente di competenza; tra i preti una leale e autentica «convergenza» fraterna dovrebbe essere la concretizzazione del plurale con cui sono sempre definiti nel decreto sulla

vita e il ministero loro proprio (*Presbyterorum ordinis*).
I tre gradi di intensità dell'unico sacerdozio ministeriale trovano il vertice nell'episcopato (*Lumen gentium*, 21), il grado partecipato nel presbiterato (*Lumen gentium*, 28 e *Presbyterorum ordinis*, 2) e il grado subordinato nel diaconato (*Lumen gentium*, 29). La *terminologia* segna una sensibilità teologica nuova: mentre Trento comprende sotto il termine culturale-sacrificale di *sacerdotes* sia vescovi che preti, il Vaticano II assegna il termine sacerdozio a tutto il popolo di Dio, preferendo distinguere *episcopi* e *presbyteri* riunendoli con i *diaconi* nella categoria dei *ministeri*.
Come conseguenza della sensibilità conciliare la linea dei *Nuovi Riti di Ordinazione* segue chiaramente le indicazioni della *Lumen gentium* (nn. 18-29) accompagnate da un ritorno alla *Traditio apostolica* di Ippolito (cfr. costit. apostolica di Paolo VI *Pontificalis Romani* del giugno 1968: AAS 60, 1968, 369-371). Lo schema liturgico è divenuto logico e funzionale, pur mantenendo in forme semplificate anche i riti di origine medioevale. Il contesto liturgico dell'ordinazione, come per gli altri sacramenti, è la Messa: tra la liturgia della parola e la liturgia eucaristica avviene la presentazione e l'elezione degli ordinandi da parte del vescovo; un breve discorso sulle funzioni ministeriali, le interrogazioni e la preghiera corale litanica preparano il momento centrale della silenziosa imposizione delle mani e della preghiera; le unzioni crismali per i vescovi e preti e per tutti la consegna dei paramenti e oggetti della propria funzione assumono un rilievo molto secondario. La presenza attiva della comunità per il momento è sottolineata dall'ambito eucaristico: per il vescovo un cenno di maggior legame con la propria chiesa si affaccia nel nome della città pronunciato nell'ordinazione.
Analogamente il documento *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972 (AAS 64, 1972, 529-534) elimina la tonsura come entrata nello stato clericale, fa giustizia di una presunta sacramentalità degli Ordini minori (la mistica del numero 7 degli scolastici!) inquadrando i due rimasti (lettorato e accolitato) nella categoria di ministeri conferiti con un rito di «istituzione».
Tuttavia la sintesi teologica, da cui è scaturita la riforma rituale del Vaticano II, lascia intravvedere dei *limiti* in un'incertezza a monte sul significato del sacerdozio di Cristo, in un *episcopalismo* che identifica l'Ordine con l'episcopato riducendo in certe affermazioni il prete a strumento del vescovo (cfr. ad es. *Presbyterorum ordinis*, 5), in una incerta «figura» sociologica e una proposta piuttosto nebulosa sul *Proprium* del sacerdozio ministeriale: su quest'ultimo limite, che coinvolge un po' tutto, inizia nell'immediato postconcilio il dibattito teologico.

3/ Costellazione di precisazioni sul «proprium»

Il problema generale dello *specifico cristiano* (tipico dell'assestamento postconciliare) coinvolge l'identità del carisma donato nell'ordinazione, esigendo una precisazione dalla teologia che, per reazione quasi inconscia, emargina la prospettiva cultuale nel ripensare il ministero di presidenza nella chiesa. Le proposte si aprono a ventaglio.
Già un'*impostazione «tradizionale»* offre un mosaico abbastanza vasto: la linea biblica di H. Schlier (seguita anche dalla Lettera dei Vescovi Tedeschi *Sull'ufficio sacerdotale* del 1969) evidenzia la prospettiva del sacerdozio di Cristo inteso nel senso più vasto, e il ministero come espressione visibile, nelle parole e nell'esistenza, del «per noi» di Cristo alla destra del Padre. Analoga deduzione cristologica caratterizza il ministro come visibilizzazione sacramentale del *Cristo Capo* di fronte alla comunità, con i relativi poteri messianici (O. Semmelroth, G. Gozzelino, qua e là il documento del Sinodo episcopale del 1971). H. U. von Balthasar preferisce al termine «capo» (suscettibile di nuovo verticismo) l'immagine biblica del *pastore* che dà la vita per il gregge (pastore e gregge visibilizzati nel ministro e nella comunità), con il vantaggio di evidenziare l'amore proveniente e gratuito di Dio (cfr. ancora il documento sinodale accennato, come pure il documento della C.E.I. *La preparazione al sacerdozio ministeriale. Orientamenti e norme* del 1972). K. Rahner coglie dalla sua teologia della Parola (evento efficace accostabile al sacramento) la fisionomia del ministro, identificato nel *messaggero autorevole della parola* nella chiesa: l'essenza stessa della chiesa sta nell'essere «sacramento della parola autorivelatrice di Dio al mondo accolta nella fede, speranza e carità»; ma essa ha bisogno di un «ufficio unitario» quasi momento di concentrazione dell'efficacia della parola, in un annuncio profetico particolarmente intenso orientato al momento più efficace qual è l'eucaristia.

Una certa fisionomia missionaria sembra caratterizzare anche la proposta di J. Moingt. Ma è soprattutto J. Ratzinger a rileggere sotto la categoria di *missione-invio* tutta l'esistenza di Cristo, e conseguentemente a individuare il punto focale del ministero in una missione di Cristo *partecipata*, in una *relatio* verso colui che invia e verso coloro a cui si è inviati; la bipolarità «chiamati-mandati» addita le due direzioni di «vicarietà» del ministero. L'impostazione di Ratzinger si può accostare alla prospettiva di H. Denis e parzialmente si ritrova nel documento della Commissione teologica internazionale su *Il Ministero Sacerdotale* (titolo originale) del 1970 (documento che tuttavia si presenta accentuatamente apologetico). Una linea tradizionale globale è tenuta anche da Y. Congar, che prende come punto di partenza l'originalità del *culto cristiano* inaugurato da Gesù nel riprendere il programma vitale di interiorizzazione dei profeti e nell'evidenziare il sacrificio in tutta la vita, nella trama degli avvenimenti piccoli e grandi: ogni cristiano è «prete» del suo sacrificio poichè il culto rimane la vita di fede speranza e carità offerta in un'azione di grazie; ma tocca al ministro ordinato suscitare, illuminare, educare tale fede amorosa che è il culto esistenziale, e riunire in un corpo sacerdotale la comunità nel momento rituale-eucaristico in cui anche Cristo rende presente il suo sacrificio. Costruzione del corpo di Cristo e momento cultuale specifico non si possono isolare: il sacerdozio cristiano è essenzialmente profetico e apostolico, non solo cultuale.

La *linea intermedia*, che risente dell'accostamento di istanze protestanti, trova un sensibile rappresentante in W. Kasper. Partendo dal sacerdozio di Cristo come obbedienza al Padre e dalla struttura comunionale-collegiale della chiesa popolo sacerdotale (caratterizzato dalla varietà dei carismi da integrare secondo la carità e l'utilità comune), Kasper identifica nel *carisma del governo* il *proprium* del ministero ecclesiastico. Tale ministero, quasi segno efficace dell'unità della chiesa nel Signore, orienta all'integrazione armoniosa gli altri carismi nell'unità e nella corresponsabilità di tutti. In questa funzione, ecclesiale e sociale più che cultuale-sacramentale, ufficio e carisma si intrecciano: il momento sacramentale dell'ordinazione attraverso l'imposizione delle mani visibilizza una vocabilità in una chiamata pubblica all'ufficio, e insieme infonde il carisma di grazia per la santificazione degli altri; un carattere indelebile «caratterizza» appunto l'ufficio impegnativo per tutta la vita, esplicantesi nella direzione della comunità perchè sia una attorno all'identica parola, alla stessa mensa e nella stessa carità. Pure O. Semmelroth, già segnalato, offre buoni spunti sulla funzione pastorale di guida ordinativa della comunità in cui il carattere sacerdotale è comune, anche se il ministro possiede un *proprium* che non è riducibile alla presidenza per un ordinato svolgersi della celebrazione.

Una prospettiva *funzionale* di coordinamento, integrazione e correzione nella molteplice attività dei carismi, vista nell'ottica socio-ecclesiale, sembra piacere ad H. Küng che ha l'indubbio merito di inserire fortemente il ministero di presidenza nella categoria generale della Diakonìa e di richiamare l'importanza fondamentale dei carismi perché una comunità cristiana sia tale. Lasciano perplessi vari spunti come una prospettiva dell'Ordine *in voto* in casi di emergenza e una probabile riduzione della ordinazione ad una «vocazione» di Dio e della comunità espressa per mezzo della imposizione delle mani: ma forse H. Küng desidera semplicemente muovere le acque in vista di un ripensamento globale sui ministeri nella chiesa fuori da schemi scolastico-giuridici. Analoga esigenza porta E. Schillebeeckx a creare spazio per il riconoscimento ai ministeri protestanti, per una possibile apertura a ministeri femminili e per la prospettiva di un sacerdozio *ad tempus*. Per il teologo olandese la missione di tutta la chiesa, comunità d'amore, è *pneumatica*: un carisma di autorità e di guida, di animazione e di presidenza appartiene alla natura della chiesa, rappresentando la comunità cristiana di fronte al mondo e il Signore risorto di fronte alla comunità; ma è ancor più essenziale la *fede apostolica*, cioè la conformazione alla fede degli apostoli esistenti anche presso le comunità protestanti, nel cui ambito agisce lo Spirito anche in situazione di emergenza. L'imposizione delle mani da parte del vescovo, espressione storica della chiamata di Dio attraverso lo Spirito che guida la chiesa, è il modo normale, a catena storica, di trasmissione del ministero autoritativo; ma il gesto è anche concretizzazione dell'approvazione della comunità perchè l'ordinato sia *suo* ministro, del consenso del candidato e della collegialità di pace con tutti gli altri ministri. Il carattere pneumatico della comunità, il persistere della fede apostolica e l'invocazione dello Spirito sono condizioni esistenti nelle comunità protestanti e secondo Schillebeeckx, sufficienti perché un carisma divino possa abilitare qualcuno a funzioni di

presidenza, di profezia e di santificazione nel nome di Cristo di fronte e nella comunità.

Nella costellazione di posizioni teologiche accennate è normalmente sottesa, accanto a un recupero dei carismi, una concezione del *carattere* ministeriale: si oscilla, con varie sfumature, fra una tendenza minimalista di una specializzazione funzionale che permetterebbe la temporaneità del ministero, e una massimalista che ripensa il carattere in categorie ontologico-costitutive. Finora i pronunciamenti magisteriali (Lettera dell'Episcopato tedesco del 1969, Documento sinodale del 1971, Documento della S. Congregazione per la dottrina della fede del 24 giugno 1973) appoggiano nettamente la seconda tendenza, pur accettando che il dettato del Vaticano II assegni al carattere ministeriale una valenza più funzionale ed «energetica» (cfr. l'*agere* di *Lumen gentium*, 21 e *Presbyterorum ordinis*, 2) rispetto al carattere battesimale e crismale.

Una proposta ortodossa invita a superare l'oscillazione occidentale tra ontologia statica ed empirismo funzionale in una riscoperta dell'ontologia funzionale dei padri. Il punto di partenza della visione, secondo J. Zizioulas, è offerto dalla *comunità locale*, fuori della quale non dovrebbe esistere ordinazione, e all'interno della quale lo Spirito per mezzo dell'ordinazione stabilisce speciali relazioni perché la comunità sia «unita nella divisione» (*syndiairumène*). Poiché la pneumatologia fa dipendere tutto dalla comunione, anche la teologia dell'Ordine è riesprimibile in termini personali-relazionali di partecipazione e non ontologici di causalità.

4/ Indicazione sintetica

Alcuni orientamenti emergenti orientano a una segnalazione di sintesi. Anzitutto il sacerdozio ministeriale va visto come *un'esperienza di vita* (sulla linea dei Profeti dell'Antico Testamento), che evidenzia l'aspetto reale più che rituale di una persona chiamata a darsi in profondità per tutta la vita e non solo a momenti, luoghi, funzioni. Gesù è sacerdote proprio perché si dona al Padre e agli uomini, e solo a conclusione di un'esistenza vissuta come dono radicale prende senso il rito celebrato la sera «prima di partire». La prospettiva globale del sacerdozio permette di individuare l'aspetto profondo di «sostituzione vicaria» (il per noi») ma insieme lo stimolo ad offrirci con lui. In ambedue gli aspetti Gesù si propone *leader* di una comunità sacerdotale, la chiesa come suo nuovo corpo, che nell'intera esistenza (e non solo in singoli ruoli o funzioni) prolunga il Cristo nella duplice donazione del Padre e agli uomini.

L'esistenza sacerdotale ecclesiale si esprime *per mezzo di segni*. Nel momento del pellegrinaggio terreno sono necessari i segni in cui attualizzare le azioni e le parole di Cristo impegnative per la chiesa: ma riti e parole sono autentici se esprimono non solo Cristo per la comunità ma anche la comunità per il Cristo, in una omogeneità e osmosi tra ciò che Dio offre in Cristo e la trama della vita personale e comunitaria da offrire a Dio.

Responsabile dei segni è *tutta la chiesa* perché siano trasparenza del dono di Dio e della risposta della comunità credente. Nella chiesa tuttavia c'è chi ha una particolare responsabilità dal punto di vista *unitario*. Ogni cristiano è *alter Christus*; l'ordinazione, donando il carisma del ministero di presidenza, rende rappresentante (non sostitutivo) di Cristo Capo e buon Pastore nelle tre funzioni profetica, pastorale e sacramentale in senso stretto. La presenza del ministro in una comunità si giustifica in una *ratio unitatis* (vocazione unificante su tutti i versanti, con le chiese del passato attraverso un forte senso della *paràdosis*, con le chiese del futuro intravviste nei giovani, con le altre chiese contemporanee in un dare-ricevere che è sinonimo di cattolicità) e in una *ratio plenitudinis* che mette in atto le varie presenze di Cristo nella comunità, con la capacità di stimare, valorizzare e armonizzare i carismi del popolo di Dio, sviluppandone la dimensione missionaria.

Il ministro sorge così nella chiesa per un intervento di Cristo e della comunità (il sacramento dell'Ordinazione) perché il vescovo e il prete devono essere contemporaneamente il principio di unità in rapporto al Cristo Capo e buon Pastore e alla chiesa come unità. Preminente è l'intervento di Cristo attraverso l'epiclesi dello Spirito e l'imposizione delle mani, ma essenziale è anche il collegamento collegiale con gli altri ordinati e con la propria comunità.

La vocazione di Cristo e la chiamata pubblica della chiesa donano *un carisma permanente* che consacra la persona in profondità: Dio è fedele e non si pente dei suoi doni. Ma non è garantita al ministro una stabilità psicologica, né la stabile accettazione della comunicazione: scompensi e tensioni possono continuamente sorgere sul piano concreto.

IV/ Problematica pastorale contemporanea

1/ Il dopo concilio

Al vento dei problemi sollevati dalla *Gaudium et spes* sembrano scollarsi i laboriosi accostamenti della *Presbyterorum ordinis*, e riesplodono, come accennato, le antinomie già rilevabili al tempo della Riforma e fondamentalmente irrisolte per il quadro socioculturale contemporaneo. Il sacerdozio ministeriale è descrivibile solo in categorie ontologiche, o anche funzionali che permettano la prospettiva di un ministero *ad tempus* ed esigano un minimo di funzionalità dell'autorità perché sia tale? Deve orientarsi monasticamente al ritiro e alla riflessione o aprirsi dinamicamente alle vicende concrete di ogni giorno e all'aggancio umano se è vero che il sacerdozio ministeriale è caratterizzato dalla pastoralità e dalla missione? L'ordinato può assumere figura sociologica e accentuazioni diverse in situazioni storiche ambientali e culturali diverse?

La *contestazione* interna alla chiesa, aprendo l'orizzonte in maniera polemica e ponendo l'accento sulla necessità dell'inserimento nel mondo concreto, richiede esplicitamente, negli anni 1965-1968, una pluralità di forme del ministero, l'abolizione dell'obbligo del celibato, l'esercizio di una professione civile per un contatto reale con i problemi che travagliano l'umanità. L'azione *politica*, ad esempio, appare un versante attraente anche per il ministro ordinato nei paesi del Terzo Mondo, dove alla teoria dello sviluppo succede la teologia della rivoluzione e della liberazione come stimolo al cambiamento radicale di situazioni ingiuste umanamente insopportabili (cfr. il caso di Camillo Torres). Analogamente la discussione sul *celibato* propone la distinzione dell'ufficio del ministero dal carisma, oggi meno frequente e meno facile di un tempo, del celibato: non si discute sulla convenienza (ribadita dall'enciclica *Sacerdotalis coelibatus* del 24 giugno 1967: AAS 59, 1967, 657-697), ma sulla legge che abbinando ministero e celibato, blocca l'ordinazione di uomini come ad esempio i catechisti i quali, pur già capi e guide spirituali delle loro comunità non possono presiedere l'eucaristia o assolvere dai peccati solo perché sposati. Una valorizzazione del matrimonio non dovrebbe impedire un atto di fede nello Spirito Santo che mai farà mancare alla sua chiesa il carisma del celibato e della verginità in misura sufficiente per una leale e autentica testimonianza del Regno che verrà. Così l'emancipazione femminile progressiva come segno di civiltà ripropone nella chiesa un possibile *ruolo ministeriale della donna*, provocando un sondaggio biblico-storico (che invita a non farne un dramma e a non chiudere la possibilità) e un dibattito ad ampio respiro anche a motivo dell'orizzonte ecumenico che segnala il mondo evangelico più disponibile a motivo della sua concezione del ministero. Anche su questo punto sembra in gioco la credibilità di una chiesa oscillante tra ampie affermazioni di principio e difficile traduzione pratica in un clima di crescente partecipazione. Una presenza più apprezzata della donna nella chiesa potrebbe dare una fisionomia più cristiana e meno «politica» alle strutture ecclesiali, nel senso dell'accoglienza, dell'ospitalità, del servizio, dell'amicizia.

Il *Sinodo episcopale* dell'autunno 1971 ha riconosciuto reali i problemi proposti, ma ha respinto le soluzioni «aperte», riaffermando l'obbligo del celibato, il ministero a tempo pieno con la dottrina tradizionale del carattere, il distacco dalla politica salvo casi eccezionali. Il fronte dei Padri sinodali ha mostrato però un travaglio e un ripensamento notevole, riemerso nel Sinodo episcopale dell'autunno 1974 che, pur trattando il tema dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, non ha potuto sfuggire il tema dei ministeri.

2/ Verso il terzo millennio: una terza chiesa per un terzo mondo?

I problemi, attenuata la polemica, si ripropongono in forma più pacata, sotto l'incalzare di una sensibilità ormai a raggio mondiale che fa ritenere troppo angusti gli schemi elaborati scolasticamente in Occidente e solo apparentemente assodati.

L'ordinazione è in vista di *una «professione» sacerdotale?* Nella controversia fra il ministero come stato o come funzione sembra meno in gioco una discussione sul carattere sacramentale quanto piuttosto su una configurazione sociologica e fenomenologica. Il sacerdozio ministeriale è diverso dal sacerdozio comune: ma questa distinzione deve comportare uno stato e una figura sociale diversi dai comuni battezzati? Storicamente non si può negare che il celibato, i privilegi del Diritto canonico, l'abito stesso, nonostante vantaggi innegabili, hanno creato una situazione di distacco (una sana curiosità potrebbe portare a un confronto tra la «mistica della talare» di qualche decennio fa e

ciò che scriveva papa Celestino I nel 428 nell'*Ep.* 4, 1, 2). Probabilmente modelli nuovi e una *nuova «immagine»* possono emergere dall'ordinazione di persone già collaudate come guide di comunità in situazioni anche geograficamente diversissime, in modo che il sacramento dell'Ordine sia maggiormente collegato con un carisma di vocabilità già provato nei fatti. Se il *proprium* del sacerdozio ministeriale sta in una *ratio unitatis* e in una *ratio plenitudinis*, si rivela indispensabile una accentuata capacità di contatto e di dialogo, di organizzazione e di fantasia, una dotazione caratteriale affabile che accetta e avvia alla collaborazione: così l'imposizione delle mani (che è sacramento, non miracolo!) consacra ufficialmente per il ministero una attrezzatura carismatica appropriata.

Ciò significa il coraggio di prendere le distanze dal monachesimo e da una possibile risacralizzazione, recuperando il senso dell'antico *ordo presbyterii* nell'amicizia e dall'antico forte legame con una chiesa concreta: il «di fronte» alla comunità in nome di Cristo comporta un «al di dentro», sinonimo di formazione comunitaria e di abilitazione al lavoro di gruppo come pastore, animatore, ispiratore. Qui prende colorazione il *carisma dell'autorità* nella chiesa come capacità di leggere il bene dovunque si trova, di incoraggiare e dare speranza: facendo brillare i nuclei luminosi della fede evangelica, attorno a cui fare unità, l'autorità promuove la disponibilità di tutti alla Parola, sopportando i conflitti e richiamando alla convergenza sull'«Ultimo» che relativizza le realtà penultime, sulle cui frontiere i laici incarnano e «compromettono» la fede cristiana.

In tale luce il sacerdozio ministeriale deve leggersi cone *un* servizio fra i tanti nella comunità (dove esistono «esperti» per vari settori), con la percezione della propria «povertà», anzi della necessaria «kènosi» come partecipazione alla kènosi salvifica del Verbo di Dio: *il* ministero va così rivisto nella luce più vasta de *i* ministeri e nella *diakonìa* globale della chiesa. Analogamente una distinzione tra autorità, autorevolezza e competenza dovrebbe avviare a maggior collaborazione tra chi guida, chi studia e chi vive una situazione nella fede: l'esperienza maturata durante il Vaticano II doveva rimanere paradigmatica per una coralità di carismi in continua osmosi, senza paura.

Il che ripropone domande ancor più radicali. Il quadro ricco ed elastico di ministeri nel Nuovo Testamento ebbe un'evoluzione abbastanza rapida nella fase successiva agli apostoli. Un nuovo frazionamento è impensabile in situazioni radicalmente nuove? L'inventiva mostrata dagli apostoli al c. 6 degli Atti, ad esempio, per una struttura nuova in una situazione nuova, è irrepetibile? La nuova fisionomia assunta dal prete con il nascere dei *tituli* (parrocchie) dal secolo III in poi, non suggerisce un alleggerimento del fissismo occidentale? Si obietta che la timida apertura ad un diaconato permanente non ha fruttato gran che: ma il motivo non è forse il permanere dello schema dei poteri (che cosa può «fare» il diacono che il laico non possa fare?) al posto di una concezione pneumatologica dell'ordinazione come grazia per un servizio nella chiesa, servizio che ogni chiesa deve fisionomizzare senza un *a priori* di uniformità totale? Il ministero di presidenza o di servizio dovrebbe dare ma anche ricevere una certa colorazione dalla propria comunità, in modo che il ministero non sia soltanto un segno di Cristo per la comunità, ma anche *un segno* di fronte a Dio e alla chiesa universale *della propria comunità* in ciò che ha di vivo, nei pregi e (perchè no?) nei limiti dell'esperienza di fede concreta. In simile contesto un futuro concilio ecumenico (momento in cui gli elementi umani di studio, intuizione e preghiera si accomunano alla presenza dinamica dello Spirito Santo) potrebbe dare diverso orientamento sulla lunghissima tradizione del celibato come legge e su una partecipazione femminile al ministero in una mutata fisionomia del ministero cattolico e in circostanze culturali e ambientali motivanti il cambiamento.

Il versante *ecumenico* propone ancora: un semplice empirismo funzionale e più borghese che cristiano; tuttavia un minimo di funzionalità sembra indispensabile perché il ministro sia tale: il che dovrebbe permettere normalmente ad un vescovo di «ritornare» parroco a motivo dell'età e della salute, e far prendere coscienza che l'*ad tempus* è già realtà concreta nelle scadenze dell'età pensionabile e nella «riduzione allo stato laicale». Più a fondo, l'accostamento e il recupero di diverse tradizioni alla soglia del terzo millennio cristiano fa rilevare l'importanza dell'imposizione delle mani come momento prezioso del sacramento: ma il sacramento sta nel solo porre esattamente un segno? o non esige anche un contorno di fede, apostolica nel contenuto e comunitaria nella forma, che al limite potrebbe sostituire il segno? (cfr. il caso dei *confessores* incarcerati per la fede nella *Traditio apostolica* n. 9, a cui non venivano imposte le mani per l'ordinazione al

diaconato e al presbiterato). Il distacco diminuito tra ministro e comunità di fede nel porre l'intenzione del sacramento avvalora una designazione alla base; e una lettura delle comunità nate dalla Riforma in chiave di fruttuosità evangelica lascia intuire la presenza di un ministero di guida autentico, anche se non identificabile in tutto con il ministero cattolico. Questo punto va rivisto nell'ambito più vasto della successione apostolica, ricordando comunque che anche in campo cattolico il concetto di sacramento è suscettibile di varie sfumature.

BIBLIOGRAFIA

Non avrebbe senso qui la pretesa di una rassegna bibliografica completa sul sacramento dell'Ordine. Segnaliamo alcune opere facilmente accessibili: A. VALSECCHI, *Saggio bibliografico sul Sacerdozio*, in: «Presenza Pastorale» 7-8, 1969, 814-820; D. TETTAMANZI, *Saggio bibliografico sul ministero e la vita sacerdotale*, in AA.VV., *Il Sacerdozio ministeriale*. Natura, funzione, missione, Napoli 1970, pp. 231-254; A. FAVALE, *Orientamento bibliografico*, in: A. FAVALE-G. GOZZELINO, *Il ministero presbiteriale*, Torino 1972, pp. 265-280.

1/

Accanto alle rassegne vanno segnalate alcune pubblicazioni «corali» che offrono panoramiche di notevole valore. Per es.: AA. VV., *Studi sul Sacramento dell'Ordine*, Vicenza 1959 (sempre valido dal punto di vista storico e interessante, nonostante sia in circolazione da un quidicennio); Y. CONGAR-J. FRISQUE, *I Preti. Formazione, ministero e vita*, Roma 1970 (pur con attenzione prevalentemente pastorale, offre un'ottima serie di studi sui documenti del Vaticano II, in un utile confronto con i pronunciamenti del Tridentino; Congar risale fino al Nuovo Testamento); AA. VV., *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*, Roma 1974 (contiene articoli di vario valore, e nell'insieme non ben amalgamati); G. CONCETTI (a cura di), *Il prete per gli uomini d'oggi*, Roma 1975 (opera molto ponderosa e meglio riuscita della precedente: propone nomi e studi di tutto rispetto; pur in un'ottica ristretta al «prete», tocca seriamente tutti gli aspetti dell'odierna problematica dal punto di vista storico-biblico e dogmatico-pastorale). Vanno segnalati insieme anche due fascicoli della rivista «Concilium» che offrono in qualche maniera una panoramica: il fasc. 3 dell'annata 1969, con gli articoli qualificanti di K. RAHNER e W. KASPER, e nel fasc. 4 del 1972 la specie di tavola rotonda sulla sacramentalità dell'Ordine (cfr. i contributi di J. ZIZIOULAS per la parte ortodossa, J. J. VON ALLMEN per il protestantesimo e J. LESCRAUWAET per il cattolicesimo: ne abbiamo particolarmente tenuto conto). Utili anche i fascicoli 8 e 10 del 1972 (rispettivamente sul celibato del sacerdozio cattolico e sui ministeri nella chiesa).

2/

Tralasciando segnalazioni sul momento biblico delle origini e sul punto specifico della successione apostolica, preferiamo dare alcune indicazioni utili dal punto di vista *storico*. Per la terminologia è utile P. M. GY, *Vocabolario antico per il sacerdozio cristiano*, in: *Studi sul sacramento dell'Ordine*, *o.c.* pp. 91-110; per l'aspetto liturgico, in ordine alfabetico, B. BOTTE, *L'Ordine nelle preghiere dell'ordinazione*, in: *Studi sul sacramento dell'Ordine*, *o.c.*, pp. 9-30; P. JOUNEL, *Le ordinazioni*, in: A. G. MARTIMORT, *La chiesa in preghiera*, Roma 1966², pp. 531-571; A. G. MARTIMORT, *La testimonianza della Liturgia*, in: G. CONCETTI (a cura di), *Il Prete per gli uomini d'oggi*, *o.c.*, pp. 193-221 (cfr. nello stesso volume anche gli studi di G. GIAMBERARDINI e O. BARLEA); M. C. VOGEL, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident*, in: LMD 102, 1970, 57-72; ID., *Titre d'ordination et lieu du presbytre à la communauté locale dans l'Eglise ancienne*, in: LMD 115, 1973, 70-85; ID., *Chirotonie et chirothésie*, in: Irén 45, 1972, 7-21. Per l'aspetto più storico-teologico J. COLSON, *Il ministero sacerdotale nei Padri dei primi secoli*, in G. CONCETTI (a cura di), *Il prete per gli uomini d'oggi*, *o.c.*, pp. 59-78; O. BARLEA, *Dai presbiteri ai sacerdoti*, *Ibidem*, pp. 159-192; A. LEMAIRE, *I presbiteri alle origini della chiesa*, *Ibidem*, pp. 79-97; B. GHERARDINI, *Origine e trasmissione del sacerdozio ministeriale*, *Ibidem*, pp. 249-279. Ancora sul citato *Studi sul sacramento dell'Ordine* vanno ricordati di B. BOTTE, *Collegialità del presbiterato e dell'episcopato*, pp. 65-90, di J. DANIELOU, *Il ministero sacerdotale nei Padri greci*, pp. 111-122 e di J. GAUDEMET, *L'Ordine nella legislazione conciliare dell'antichità*, pp. 177-198. Utile ancora di J. DANIELOU, *Il ministero delle donne nella chiesa primitiva*, in: AA.VV., *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*, *o.c.*, pp. 209-227, e, sul problema del carattere, di J. M. GARRIGUES - J. M. LE GUILLOU - A. RIOU, *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs*, in: NRT 103, 1971, 801-820. Per il periodo successivo ai Padri non esistono particolari studi: alcune linee si trovano in: L. OTT, *Le sacrement de l'ordre*, Paris 1971 (un po' troppo «apologetico»); P. FRANSEN, *Alcuni aspetti del processo di dogmatizzazione del ministero*, in: Conc 8, 1972, 10, 127-139; H. JEDIN, *Le radici medioevali del clericalismo*, in: AA.VV., *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*, *o.c.*, pp. 65-80; A. MILANO, *Il sacerdozio nella ecclesiologia di San Tommaso d'Aquino*, in: AA.VV. *Il Sacerdozio ministeriale. Natura, funzione, missione*, *o.c.*, pp. 59-107. Più studiato, per ovvii motivi, il dettato del concilio di Trento: cfr. *L'Ordine al concilio di Trento* di A. DUVAL nel più volte citato *Studi sul sacramento dell'Ordine* (pp. 217-261), come pure di S. DIANICH, *La teologia del presbiterato al Concilio di Trento*, in: ScuolC 99, 1971, 331-358; H. DENIS ha studiato *La Teologia del presbiterato da Trento al Vaticano*

II, proponendola nel volume a cura di Y. CONGAR - J. FRISQUE già citato, con un notevole lavoro di comparazione e di bilancio. Sul recente concilio possono essere segnalati J. GALOT, *Le sacerdoce dans la doctrine du Concile*, in: NRT 88, 1966, 1044-1061; C. GEFFRÈ, *La théologie du sacerdoce aprés le Vatican II*, in «Parole et missioni» 33, 1966, 237-249; R. LAURENTIN, *Le prêtre dans le pensée du Vatican II*, in «Vocatio» 233, 1966; G. RAMBALDI, *La figura del sacerdote secondo il Vaticano II*, in: CC 121, 1970, 47-58 (l'A. sintetizza note proposte già su «Gregorianum» nel 1966 e nel 1969).

3/

Per le prospettive emerse dopo il Vaticano II possono essere utili le «carrellate» proposte da S. DIANICH, *Nuove prospettive sulla teologia del ministero*, in: AA.VV., *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, pp. 171-190; da A. MARRANZINI, *Spunti postconciliari per una teologia del sacerdozio*, in: AA.VV., *Il sacerdozio ministeriale*. Natura, funzione missione, *o.c.*, pp. 161-190, e ancora, per il carattere, da A. MARRANZINI, *Problematica del carattere sacerdotale dopo il concilio Vaticano II*, in: AA. VV., *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio, o.c.*, pp. 25-64.

4/

Ma in ordine alfabetico vanno segnalati anche gli studi principali dei teologi che hanno offerto una linea di riflessione particolare: H. U. VON BALTHASAR, *Der Priester im Neuen Testament*, in: GeistLeb 45, 1970, 39-43 (dello stesso A. cfr. *Sequela e ministero*, in: *Sponsa Verbi*, Brescia 1972) Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1974 (ma già indicativi prima *Struttura del sacerdozio cristiano*, in *Santa Chiesa*, Brescia 1967, pp. 223-255; *Il sacerdozio del Nuovo Testamento*. Missione e culto, in: *I Preti...*, *o.c.*, pp. 155-186; *Quelques problèmes touchant les ministères*, in: NRT 103, 1971, 785-800; H. DENIS, *Approches théologiques du sacerdoce ministériel*, in: LumVie 15, 1966 151 ss.; F.X. DURRWELL, *Le prêtre dans l'Eglise*. Reflexions sur un problème théologique, LumVit 24, 1969, 109-144; J. GALOT, *Un volto nuovo del prete*, Assisi 1971, come pure *L'essenza del sacerdozio ministeriale*, in: G. CONCETTI (a cura di), *Il Prete per gli uomini d'oggi, o.c.*, pp. 317-342; A. FAVALE - G. GOZZELINO, *Il ministero presbiterale*, Torino 1972; W. KASPER, *Nuovi accenti nella concezione dogmatica del ministero sacerdotale*; in: Conc 5, 1969, 3, 39-53; ID., *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, in: GeistLeb 41, 1969, 102-116; ID., *Das priesterliche Dienstamt*, in: Diak 1, 1971, 222-232; H. KUENG, *Preti perché? Un aiuto*, Bologna 1971; J. LECUYER, *Il sacerdozio di Cristo e della Chiesa*, Bologna 1965; J. MOINGT, *Nature du sacerdoce ministériel*, in: RecSR 58 , 1970, 237-272 (già prima *Caractère et ministère*, Ibidem, 56, 1968, 563-589); K. RAHNER, *L'aggancio teologico per la determinazione dell'essenza del sacerdozio gerarchico*, in: Conc 5, 1969, 3, 106-113; ID., *Dogmatische Grundlagen des priesterlichen Selbstverständnisses*, in: Mitten der Welt. Katholikentag in Essen, Paderborn 1968, pp. 96-115; ID., *Riflessioni teologiche sulla figura del sacerdote di oggi e di domani*, in: AA.VV., *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio,, o.c.*, 9-24; J. RATZINGER, *Il senso del ministero sacerdotale*, Trento 1969; E. RUFFINI, *Costituzione e missione del sacerdozio ministeriale*, in: G. CONCETTI (a cura di), *Il prete per gli uomini d'oggi, o.c.*, pp. 281-315; O. SEMMELROTH, *Il popolo sacerdotale e i suoi capi ministeriali*, in: Conc 4, 1968, 1, 101-115 (già prima *Il ministero sacerdotale*, Roma 1964); H. SCHLIER, *Elementi fondamentali del ministero sacerdotale nel Nuovo Testamento*, in: RasT 10, 1969, 404-415; E. SCHILLEBEEKX, *Réfléxions théologiques sur la crise actuelle du prêtre*, in: ColMechl 54, 1969, 2, 221-258; ID., *Sacraments and Church Order*, in: TS 30, 1969, 4, 567-587; ID., *Teologia del ministero ecclesiastico*, in: Diak 3, 1970, 106-119.

5/

Sul carattere sacramentale dell'Ordine (tema presente più o meno esplicitamente in ogni proposta teologica dopo il Vaticano II) si può consultare anche H. M. LEGRAND, *Carattere indelebile e teologia del ministero*, in: Conc 8, 1972, 4, 90-101; A. G. MARTIMORT, *La permanenza del sacerdozio cristiano*, in: G. CONCETTI (a cura di), *Il Prete per gli uomini d'oggi, o.c.*, pp. 387-405; A. MARRANZINI, *Il carattere sacramentale del sacerdozio ministeriale*, *Ibidem*, pp. 343-386.

6/

Anche l'aspetto pastorale è continuamente presente in ogni trattazione teologica. Si può aggiungere: F. KLOSTERMANN, *Il sacerdote di domani*, in: V. FAGIOLO - G. CONCETTI, *La collegialità episcopale per il futuro della chiesa*, Firenze 1969, pp. 403-417, anche perché sintesi di un libro fortunato dello stesso autore; W. BUEHLMANN, *La terza chiesa alle porte*, Alba 1974, pp. 272-284; K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973, pp. 70-76.

Due settori rimangono da segnalare: la possibilità di una partecipazione femminile al ministero e l'orizzonte ecumenico. Per il primo un *Bollettino bibliografico* a firma di J. BROTERS si trova in «Concilium» nel fasc. 10 del 1972 pp. 143-159, come pure nella stessa rivista al fasc. 4 del 1968 J. PETERS risponde alla domanda *C'è un posto per la donna nelle funzioni della Chiesa?* (pp. 140-153) E. GOESSMAN studia il problema de *La donna come sacerdote* (pp. 128-139: con molto equilibrio l'A. rifà la sua proposta con *Donne nei ministeri della chiesa* nel «Dizionario teologico» a cura di J. BAUER e C. MOLARI, Assisi 1974, pp. 215-220). «Concilium» ripropone il tema *La donna in funzioni liturgiche* a firma di R. VAN EYDEN nel fasc. 2 del 1972, pp. 92-111. J. GALOT preferisce per la sua proposta un volumetto utile e documentato: *La donna e i ministeri nella Chiesa*, Assisi 1973.

PAOLO

ROMANO PENNA

I/ LA TEOLOGIA DI S. PAOLO NEL CRISTIANESIMO DELLE ORIGINI. - II/ GLI APPORTI ORIGINALI DELLA TEOLOGIA DI S. PAOLO: 1/ L'importanza della sua vocazione « apostolica ». 2/ Gesù Cristo. 3/ Dio. 4/ Lo Spirito Santo. 5/ L'uomo. 6/ La chiesa. 7/ La tensione escatologica.

I/ LA TEOLOGIA DI S. PAOLO NEL CRISTIANESIMO DELLE ORIGINI

Tra le figure del NT Paolo di Tarso, dopo Gesù, rappresenta indubbiamente quella di maggiore spicco sia per l'abbondanza e la qualità della documentazione (Lettere come fonte di prima mano e gli Atti degli Apostoli; a questo livello Paolo emerge con dei contorni meglio delineati di quelli dello stesso Gesù) sia per l'opera apostolica da lui svolta sia soprattutto per l'originalità e l'ampiezza del suo pensiero teologico.

Non stupisce troppo perciò se ripetutamente nella storia della chiesa si è puntato sulla sua statura storico-teologica soprattutto per valutarne positivamente l'insegnamento (cfr. Marcione nel secolo II; S. Agostino nel secolo V; Lutero nel secolo XVI; Bultmann nel secolo XX; addirittura nel secolo VIII l'eretico spagnolo Migezio considerò S. Paolo come l'incarnazione dello Spirito Santo!: PL 92, 862). Di recente invece, e cioè a partire dal secolo XIX, si è variamente cercato non solo di sminuire (cfr. il luterano E. STAUFFER, *Jesus, Paulus und wir*, Hamburg 1961, p. 77: « Io protesto contro la posizione di monopolio che l'apostolo Paolo ha assunto nella nostra predicazione cristiana », e p. 19: « Gesù Cristo è per me la misura di ogni cosa »), ma anche di deprezzare e finalmente scartare la portata innovatrice della sua teologia nell'ambito del cristianesimo sia primitivo che contemporaneo, a esclusivo vantaggio di un Gesù storico sovente privato della sua profondità misterica. Il tentativo è stato condotto o sulla base di presupposti filosofico-romantici (P. de Lagarde † 1891; E. Renan † 1892; F. Nietzsche † 1900) o comparativo-religionisti (W. Wrede † 1906, per primo qualificò esplicitamente S. Paolo come « secondo fondatore del cristianesimo »; cfr. anche W. Bousset † 1920; A. Deissmann † 1937) o semplicemente confessionali (così gli ebrei contemporanei M. Buber, J. Klausner, H. J. Schoeps, L. Baeck, E. Bloch).

Ora è innegabile che pur solo sul piano umano tra Paolo e Gesù si riscontrano delle divergenze anche notevoli (per es. quanto all'origine socioculturale, la formazione, l'ambiente di predicazione, il temperamento). Ma se esse possono anche apparire logiche, ciò che presenta maggiori difficoltà è una certa differenziazione tematica, sintetizzabile soprattutto nel fatto che Paolo pone in primo piano il valore salvifico della morte di Gesù (mentre questi sembrava annunciare solo il Regno di Dio) unitamente ad un rimarchevole sviluppo della cristologia (che in Gesù era solo implicita o indiretta) e della ecclesiologia (in Gesù solo embrionale). Per risolvere l'apparente aporia occorre almeno riconoscere che mentre « Gesù non è solo il

predicatore ma anche il portatore del Regno di Dio, Paolo sa di essere soltanto l'annunciatore e il servitore di questo suo Signore» (W. G. Kümmel; cfr. 1 Cor 3, 11; 2 Cor 4, 5; Rm 1, 1; Fil 3, 7-8) di fronte al quale, pur senza averlo conosciuto (cfr. 2 Cor 5, 16), si proclama realisticamente «un aborto» (1 Cor 15, 8 s.; cfr. Ef 3, 8; 1 Tm 1, 15). Resta quindi escluso qualsiasi raffronto sul tipo delle *Vite parallele* di Plutarco!

Tuttavia il vero bandolo della soluzione non sta solo nell'autocoscienza di Paolo, ma ci viene offerto dagli studi storico-morfologici del nostro secolo. Il metodo, sorto come tecnica di interpretazione critica dei Vangeli Sinottici, ebbe il grande merito di evidenziare la preistoria della redazione evangelica. Balzò così in primo piano il fattore chiesa, cioè l'ambiente vitale della comunità cristiana inteso al contempo come condizionamento e garanzia della trasmissione del dato cristiano primitivo (quasi un S. Cristoforo, che porta sulle proprie spalle Gesù dalla sponda dei fatti storici a quella della loro attuale documentazione). La risultante teologica più feconda di questo metodo critico è che Gesù (e l'adesione a lui) non può esistere senza la chiesa. La comunità cristiana quindi rimane praticamente l'unico passaggio obbligato, attraverso il quale Gesù giunge fino a noi e noi possiamo raggiungere lui nella molteplice sfaccettatura del suo mistero, che nella vita e nella fede della comunità si rifrange riccamente come in un prisma. Tali acquisizioni critico-teologiche non potevano restare senza risonanza negli studi paolini. Effettivamente le ricerche più recenti si orientano sempre meno a interessarsi direttamente dei rapporti di Paolo con Gesù e sempre più a indagare su quelli esistenti con la comunità cristiana prepaolina. È vero infatti che «il cristianesimo è nato due volte», ma, se la prima avvenne in Galilea, la seconda non avvenne certo sulla strada di Damasco bensì già «a Gerusalemme, quando il Cristo si manifestò alla sua chiesa» (L. Cerfaux). È con la comunità credente a lui anteriore che l'Apostolo condivide i capisaldi della sua fede e della sua predicazione, così che egli appare semplicemente un anello, ancorché di tutto prestigio, di quella *parádosis* che dai primi testimoni del Risorto giunge fino a noi. La statura storico-teologica di S. Paolo risulta con tali premesse notevolmente ridimensionata e comunque fortemente debitrice di una chiesa che, lungi dall'iniziare con lui, egli aveva già perseguitato e poi gli è stata davvero madre e maestra (cfr. At 9, 6. 17-20. 26-28; Gal 1, 18; 2, 2). Se egli appare assai riservato nel confessare apertamente questa sua dipendenza (cfr. più sotto), tuttavia il fatto traspare *in actu exercito* dagli studi morfologici del suo epistolario.

Infatti diverse ricerche, anche solo parziali (cfr. per es. Neufeld, Deichgräber, Wengst, Sanders: v. bibliografia), hanno messo in luce l'entroterra non solo letterario ma soprattutto teologico dell'epistolario paolino. Si possono così distinguere alcune forme letterarie, le quali appaiono come veri e preziosi contenitori di una tematica, che non si può ritenere solo paolina perché è semplicemente ecclesiale, cristiana, che l'Apostolo assume dal patrimonio di fede della comunità preesistente e fa sua.

Il caso più evidente è dove Paolo si aggancia esplicitamente alla «tradizione» (1 Cor 11, 23 ss.; 15, 3 ss.; cfr. 1 Ts 4, 14); ma non sono meno importanti determinate formule di confessione della fede (1 Cor 8, 5-6; 12, 3; 15, 3-5; Rm 1, 3-4; 3, 25-26; 10, 9), brani innici abbastanza ben isolabili (Fil 2, 6-11; Col 1, 15-20; Ef 1, 3-14; cfr. 1 Tm 3, 16), locuzioni di provenienza liturgica (1 Cor 16, 22; Gal 4, 6 = Rm 8, 15), istruzioni catechistiche (1 Ts 1, 9-10; 1 Cor 10, 16-17) e infine l'utilizzazione di testi veterotestamentari cari anche alla chiesa primitiva: per es. Sal 110, 1 (in 1 Cor 15, 25; Rm 8, 34; cfr. Mc 12, 36; At 2, 34 s.), Is 53 (in 2 Cor 5, 21; Rm 4, 25; cfr. Mt 8, 17; Gv 1, 29; At 8, 32 s.; 1 Pt 2, 24 s.), Os 2, 23 s. (in Rm 9, 25 s.; cfr. 1 Pt 2, 10), ecc. Tutti questi passi ci assicurano che c'è un terreno comune per S. Paolo e per la chiesa delle origini su punti sostanziali, come l'annuncio del Dio della grazia, l'interpretazione della morte di Gesù «per i nostri peccati», il valore storico e cristologico della Risurrezione pasquale, l'attribuzione al Risorto dei titoli di «Signore e Cristo», l'intesa sulla funzione fondamentale dei sacramenti del Battesimo e della Cena, la speranza escatologica (cfr. anche Schoeps, pp. 52-56). Tra Gesù e Paolo c'è dunque di mezzo la chiesa, nella quale anzi l'Apostolo è profondamente radicato, tanto da darcene per primo le definizioni più originali (cfr. sotto.)

E tuttavia la sua figura di ripensatore del messaggio cristiano non è affatto riducibile al piano dell'anonimato comunitario e neanche al livello di un Pietro o di un Giacomo: la sua personalità di teologo sfugge ad ogni tentativo di livellamento e di riduzione al semplice schema di gruppo. «Dappertutto egli s'inoltra su nuovi terreni; quando assume delle tradizioni,

sempre le ripensa e le muta. Senza dubbio trasmette, ma soprattutto edifica... Egli è sempre "per strada". Il suo compito è di aprire nuove vie, lasciando ad altri le vie normali; naturalmente egli risolve non pochi problemi, ma al contempo ne suscita altrettanti. Non la chiarezza è il suo carisma, bensì la novità e la densità» (O. Kuss, pp. 339-341). Non stupisce neppure perciò se le sue Lettere non ci danno un vero «sistema» teologico, quale noi eredi della logica greca ci attenderemmo. Una prima spiegazione di questo mancato «manuale» può essere fornita dall'occasionalità del suo epistolario. Ma il vero motivo sta nell'indole e nel contenuto della sua teologia stessa: «essa è talmente dominata dall'incontro fra Dio, uomo e mondo, che di per sé questi temi non possono più sussistere a parte. Ciò significa che ogni affermazione su Dio, Cristo, lo Spirito, la legge, il giudizio e la salvezza è anche sempre una affermazione sull'uomo considerato nel suo mondo, tanto l'uomo vecchio e perduto quanto quello nuovo liberato da Dio» (G. Bornkamm, p. 130).

Qui di seguito perciò rinunciamo a una presentazione manualistica del suo pensiero teologico, che ricerchi la completezza formale di tutti i suoi singoli trattati o comunque discorra in prospettiva dogmatica (cfr. per es. Prat, Bonsirven, Whiteley). D'altra parte riteniamo superata e comunque inadeguata l'impostazione antropocentrica di R. Bultmann, che rischia o il puro fideismo o l'immanentizzazione soggettivistica del messaggio cristiano. Adottando invece una metodologia più rispettosa dell'aspetto oggettivo della fede (cfr. per es. Ridderbos, Conzelmann, Eichholz), ci preoccuperemo di aderire il più possibile a quei dati che appaiono specificamente paolini, cioè agli approfondimenti e agli apporti veramente nuovi della sua teologia, ai passi in avanti da lui compiuti nei confronti della predicazione primitiva.

II/ GLI APPORTI ORIGINALI DELLA TEOLOGIA DI S. PAOLO

1/ L'importanza della sua vocazione «apostolica»

È impressionante constatare quanto spesso S. Paolo senta la necessità di difendere anche con toni aspri la genuinità del suo «apostolato» (cfr. 1 Cor 9; 15, 8-10; Gal 1 - 2; Rm 1, 1; Fil 3, 7-12; praticamente tutta la 2 Cor). Egli lo fa non per puro interesse autobiografico, ma sempre con evidente intento pastorale-teologico; la cosa nasconde un'importante lezione, che il linguaggio apologetico o polemico non deve farci perdere di vista. Infatti non solo gli Atti (nonostante 14, 14) non gli riconoscono mai la qualifica di *apostolos,* ma ci dev'essere stato nelle comunità primitive tutto un movimento di contestazione del valore della sua teologia: lo si accusava di essere un «aborto» (1 Cor 15, 8), un approfittatore (2 Cor 2, 17), insomma un apostolo di origine umana (Gal 1, 1) e perciò di second'ordine (2 Cor 12, 11). La divisione tra i cristiani nel giudicare la «apostolicità» di Paolo continuò ancora nella chiesa postapostolica (cfr. la documentazione in E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen-II. Apostolisches,* Tübingen 1964³, pp. 39 s.). Effettivamente egli non poteva offrire la garanzia dei criteri di apostolicità già richiesti per l'elezione di Mattia (At 1, 21-22); soprattutto il suo deciso antinomismo gli alienava il sostegno di tutta la componente giudeo-cristiana della chiesa primitiva (At 15, 1 s.; 21, 28; Gal 1, 7; 2, 7-9; 2 Cor 11, 22; ecc.); il suo stesso passato di persecutore conferisce a lui la chiara coscienza di essere «indegno di venir chiamato apostolo» (1 Cor 15, 9); cfr. Schoeps, pp. 64-84. Ma se, nonostante ciò, Paolo rivendica con assoluta fermezza anche per sé la qualifica di Apostolo (almeno 15 volte egli si attribuisce questo titolo), il fatto appare manifestamente anomalo.

Il suo caso mette in discussione la tradizionale teologia del ministero apostolico. Il *numerus clausus* e sacrale dei «Dodici» (1 Cor 15, 5; At 6, 2) eletti direttamente dal Gesù storico (Mc 3, 16; Gv 6, 70) o dalla comunità postpasquale sulla base di una precisa criteriologia (At 1, 21-22) viene da lui infranto e superato: non solo perché egli attribuisce lo stesso titolo ad altri minori operatori missionari (1 Cor 15, 7; Rm 16, 7), ma precisamente perché rivendica per sé le stesse caratteristiche essenziali dei Dodici. In tal senso egli sostiene di aver visto il Signore risorto (1 Cor 9, 1; 15, 8), di aver ricevuto da lui l'incarico di evangelizzare (Gal 1, 16; 1 Cor 1, 17; 9, 16-17; 15, 11), di aver pagato di persona per «tutte le chiese» (2 Cor 11, 23-28) e di far parte perciò di quel «fondamento» irrepetibile su cui è costruita la chiesa (Ef 2, 20). Non per nulla essi gli diedero finalmente «la destra della comunione» (Gal 2, 9).

Ma se prendiamo sul serio queste cose, ne consegue la necessità di una correzione teologica

del nostro modo usuale di comprendere il ministero. Non è affatto il caso di tornare alla teoria ormai desueta dell'opposizione tra chiesa petrina e chiesa paolina, già proposta dalla Scuola di Tubinga nel secolo XIX su basi idealistiche. Piuttosto l'associazione di S. Paolo ai Dodici Apostoli, poi accettata da tutta la chiesa, ci dice quanto la stessa chiesa sia aperta al superamento del fissismo istituzionale e perciò al riconoscimento degli interventi dello Spirito di Gesù risorto (cfr. At 16, 7; Rm 15, 18-19a). La vittoria di S. Paolo sui suoi avversari è un po' la vittoria del nuovo e del progresso, è la vittoria della validità di una linea che, pur abbisognando dell'approvazione dei responsabili in materia (Gal 2, 2), tuttavia non proviene «dall'uomo ma da una rivelazione di Gesù Cristo» (Gal 1, 12). Non che la funzione apostolica di Paolo vada intesa in senso puramente carismatico: egli stesso non spiega mai il proprio caso sulla base di una particolare dotazione pneumatica. Piuttosto la legittimità del suo «apostolato», oltre che dagli altri Apostoli (di cui perciò riconosce il modello e la normatività), va verificata dalla predicazione di un Vangelo incentrato sulla morte-risurrezione di Cristo (Gal 1, 8; 1 Cor 15, 1-11) che porta alla giustificazione per la sola fede (Gal; Rm; Fil 3) e dall'impegno per la edificazione della comunità (*oikodomê*: 2 Cor 10, 8; 12, 19; 13, 10).

In concreto, la lezione teologica che deduciamo dal caso-Paolo è che il ministero non sta rigidamente sopra la chiesa come un ineluttabile campo autoritario; capo della chiesa è il Signore risorto (cfr. sotto), per il quale essa dev'essere costantemente in atteggiamento di libera disponibilità. «In quanto fondato sulla realtà della risurrezione, il servizio apostolico si oppone ad una pura derivazione storico-giuridica» (K. KERTELGE, *Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung*, in: BZ 14, 1970, 161-181, 172). Forse tutto ciò non è senza importanza, ad esempio per il dialogo ecumenico.

2/ Gesù Cristo

Il pensiero di Paolo è profondamente condizionato dal ruolo determinante di Gesù Cristo: sia perché così fu già per la riflessione cristologica della comunità primitiva su cui egli s'innesta (cfr. per es. W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Zürich-Stuttgart 1963), sia perché il Risorto è il vero motivo che ha contrassegnato la svolta più importante della sua vita (cfr. Fil 3, 7-8), sia perché soprattutto ogni capitolo della sua teologia è indelebilmente colorato dalla figura di Gesù. In questo senso ormai Dio è «il Padre del Signore nostro Gesù Cristo» (2 Cor 1, 3; Ef 1, 3); lo Spirito viene per la prima volta qualificato come «di Cristo» (Rm 8, 9; cfr. Gal 4, 6); perfino l'augurio trinitario di 2 Cor 13, 13 inizia con Gesù Cristo come chiave interpretativa di tutta la formula; il cristiano stesso è considerato vivere «in Cristo Gesù» (1 Ts 2, 14; 2 Cor 5, 17; cfr. sotto); la chiesa è originalmente definita come «corpo di Cristo» (1 Cor 12, 27); anche l'ultimo giorno è detto «di Gesù Cristo» (1 Cor 1, 8; Fil 1, 6), come pure il tribunale del giudizio finale (2 Cor 5, 10). La stessa cosa vale per la grazia (Gal 1, 6), per la *dynamis* (2 Cor 12, 9), per l'agape (Rm 8, 35) e addirittura per la legge (Gal 6, 2). Se a tutto ciò aggiungiamo la ricca e originale titolatura che l'Apostolo riconosce a Gesù (cfr. sotto), comprendiamo che davvero la cristologia è per lui «la *Grundstruktur* della sua predicazione» (Ridderbos, p. 39) secondo una novità che è di sostanza nei confronti dell'AT ma certo anche di accentuazione rispetto alla prima comunità post-pasquale. Tuttavia il centro d'interesse della cristologia paolina non è affatto il Gesù terreno, e questo fatto non ha ancora trovato nessuna spiegazione sufficiente (cfr. per es. l'articolo di H. W. Kuhn, citato nella bibliografia). Tutta la vita e l'operato di Gesù si compendiano per lui nel duplice evento della sua morte-risurrezione: il binomio diventa una correlazione teologicamente fecondissima, il principio storico e tematico di tutti gli altri sviluppi teologici (cfr. Conzelmann, p. 257: «lo schema più importante e più caratteristico in Paolo»). Lo riteniamo perciò elemento catalizzatore anche della nostra esposizione.

a) *«Noi predichiamo il Cristo crocifisso» (1 Cor 1, 23; 2, 2; cfr. Gal 3, 1)*

L'aggancio con la tradizione precedente su questo punto avviene sostanzialmente mediante le «formule-*hypér*» (variamente attestate nelle forme di «per i nostri peccati», «per gli empi», «per noi», «per tutti»: cfr. 1 Cor 1, 13; 11, 24; 2 Cor 5, 14. 15. 21; Gal 1, 4; 2, 20; 3, 13; Rm 5, 6-8; 8, 32; 14, 15; Col 1, 24; Ef 5, 2. 25; vedi anche le analoghe preposizioni *diá*: 1 Cor 8, 11; 2 Cor 8, 9; Rm 4, 25; *perí*: 1 Ts 5, 10). La formula è semanticamente ricca, potendo significare sia «in favore di» sia anche «al posto di»

oppure «a motivo di» (cfr. G. DELLING, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen 1972, pp. 17-26) e Paolo ne fa praticamente la piattaforma della sua soteriologia, orchestrando attorno ad essa diversi aspetti interpretativi della morte di Gesù. Questa viene presentata fondamentalmente come sacrificio di alleanza e di espiazione (Rm 3, 25: *hilastêrion;* Ef 5, 2) e sacrificio pasquale (1 Cor 5, 7).

La morte di Croce però non è vista tanto con le categorie del sacrificio cultuale (di qui lo scarso rilievo del «sangue» rispetto a Eb: 8 volte in tutto Paolo, di cui tre in contesto eucaristico, contro 21 nel solo Eb!), quanto piuttosto come atto di incondizionata obbedienza a Dio (Rm 5, 19; Fil 2, 8) e soprattutto come supremo e personalissimo atto di amorosa autodonazione per noi (Gal 2, 20; 1, 4; 2 Cor 5, 14; Rm 8, 35. 37; Ef 5, 2. 25; in questo senso Paolo si accosta di più a Gv). L'offerta di se stesso fatta da Gesù è considerata come sostitutiva (2 Cor 5, 21; Gal 3, 13; Rm 8, 3) non come esenzione dai nostri impegni (cfr. sotto: l'uomo nuovo) ma come radicale principio di riscatto (1 Cor 6, 20; 7, 23; Gal 3, 13). Il vocabolario della «redenzione» (*apolýtrosis, lýtron, ryomai, agorázô*; cfr. il *go'el* nell'AT) sta appunto a significare il valore di liberazione (Gal 5, 1; Rm 6, 18. 22; 8, 2) e di salvezza (*sôtêría, sôzô, sôtêr,* usati quasi esclusivamente in contesto escatologico) inerente alla Croce di Gesù: non solo nel senso negativo di puro affrancamento dalla legge del peccato e della morte (1 Cor 15, 56-57; Rm 8, 2), ma soprattutto positivamente in vista dei nuovi legami che ci uniscono a Dio e ai fratelli (cfr. sotto: *L'uomo*).

Questo particolare «messaggio della Croce di Cristo» (1 Cor 1, 17-18) è percepibile solo mediante la fede: con la quale esso è potenza e sapienza di Dio (1 Cor 1, 24), senza la quale i «nemici della Croce di Cristo» (Fil 3, 18) vi scorgono soltanto o uno scandalo (1 Cor 1, 23; Gal 5, 11; in quanto propone la salvezza attraverso la sofferenza e la morte) o una stoltezza (1 Cor 1, 18. 21. 23; in quanto annuncia il valore assoluto di un avvenimento storicamente contingente).

b) *«Costituito Figlio di Dio in potenza» (Rm 1, 4)*

Paolo condivide in pieno la fede e la predicazione dell'evento pasquale con la chiesa primitiva (cfr. i brani prepaolini di Rm 1, 3-4; 10, 9; Fil 2, 6-11; e la locuzione sul «terzo giorno» in 1 Cor 15, 4), anche perché può contare sul suo personale incontro con il Risorto (1 Cor 9, 1; 15, 8). D'altronde egli è ben cosciente che tutta la profondità teologica della morte di Cristo sta o cade con la sua risurrezione o esaltazione: «se Cristo non è risorto è vuota la nostra predicazione e la vostra fede» (1 Cor 15, 14; cfr. Rm 4, 25). La risurrezione ha per Gesù innanzitutto il significato di cambiare la sua situazione umana individuale: come tale egli si colloca ormai «alla destra di Dio» (Rm 8, 34a; Col 3, 1; Ef 1, 20; cfr. 1 Cor 15, 25; la formula è tradizionale e deriva da Sal 110, 1: cfr. Mt 22, 44; 26, 64; Mc 16, 19; At 2, 34; ecc.) e «non muore più» (Rm 6, 9) perché la sua umanità da «psichica» (=naturale) è diventata «pneumatica,... celeste» (1 Cor 15, 44. 48).

Questo nuovo stato di cose fonda poi anche la sua nuova capacità d'intervento su di noi (Rm 8, 34b) e sostiene pure, anzi legittima, una ricca titolatura cristologica. Innanzitutto notiamo l'assenza di due titoli più specifici del primitivo cristianesimo palestinese: servo di Dio (cfr. At 3, 13; 4, 27-30) e figlio dell'uomo (nonostante 1 Cor 15, 47); così è quasi assente la funzione di giudice escatologico (cfr. però 1 Ts 1, 10; 1 Cor 1, 8; 2 Cor 5, 10): infine va rilevato che il titolo di «salvatore» è praticamente postpaolino (in Paolo, solo Fil 3, 20; Ef 5, 23; cfr. invece le Pastorali). Al contrario l'Apostolo sviluppa soprattutto tre titoli già tradizionali. Il primo è «Cristo» (353 volte) prevalentemente usato nel contesto dell'evento pasquale, ma anche in espressioni ecclesiologiche, parenetiche, storico-salvifiche; esso tende a diventare sempre più nome proprio (mentre sembra avere un più chiaro valore «titolare» in 1 Cor 1, 23; 15, 3b; 2 Cor 5, 16; Rm 9, 5a; Fil 1, 15. 17. 18). Il secondo è «Signore»: esso fa problema poiché, pur ricorrendo 250 volte, forse solo in ca. 110 casi si applica a Gesù, dato che il titolo deriva già dai LXX dove aveva soltanto uno stretto senso teo-logico; il fatto però della interscambiabilità fra Dio e Cristo ci dice quale dignità esso attribuisca al Risorto; in senso cristologico il titolo, oltre che in confessioni di fede, ricorre per lo più in contesti parenetici, e ciò significa che «in tutti gli ambiti della vita la comunità si trova confrontata col Kyrios al quale essa appartiene totalmente» (Kramer, p. 180). Il terzo è «figlio di Dio» (solo 15 volte, di cui almeno due in formule tradizionali: 1 Ts 1, 10; Rm 1, 4; le altre sono: 1 Cor 1, 9; 15, 28; 2 Cor 1, 19; Gal 1, 16; 2, 20; 4, 4. 6; Rm

1, 3. 9; 5, 10; 8, 3. 29. 32): esso ricorre in formule di missione (le quali implicano perciò la sua preesistenza: Gal 4, 4; Rm 8, 3), di autodonazione, di novità antropologica, di risurrezione e di parusia, e più di ogni altro esprime l'immediata vicinanza di Gesù con Dio.

Da ultimo ancora Paolo ci presenta alcuni altri titoli del tutto originali: «ultimo Adamo» (1 Cor 15, 45. 22; Rm 5, 12-21; esso fa di Gesù l'iniziatore di una nuova umanità, sia a partire dalla Croce-Battesimo, sia a partire dalla futura risurrezione dei morti), «spirito vivificante» (1 Cor 15, 45; da confrontare con le locuzioni parzialmente parallele «in Cristo - nello Spirito», ma non con 2 Cor 3, 17 che riteniamo di significato strettamente teo-logico; il titolo pone Gesù su un piede di uguaglianza soteriologica con Dio stesso come in Gn 2, 7b, e lo qualifica come colui che darà il via alla nuova creazione escatologica come in Fil 3, 20-21, ma anche come colui che già nel presente è principio di novità ontologica e morale come in Rm 8, 2. 9. 11; cfr. il «figlio di Dio in potenza» di Rm 1, 4), «capo» (sia in senso politico: Col 2, 10; Ef 1, 22; 5, 23; sia in senso fisiologico: Col 1, 18; 2, 19; Ef 4, 15; derivante forse dall'impiego architettonico di *kefalê* in Sal 118, 22? cfr. Mt 21, 42; Mc 12, 10; Lc 20, 17; At 4, 11; 1 Pt 2, 7), «immagine di Dio» (2 Cor 4, 4; Col 1, 15; il titolo deriva da Gn 1, 26-27; Sap 7, 26, e definisce Gesù in quanto fa conoscere attivamente il Dio invisibile, implicandone al contempo la distinzione e l'uguaglianza; cfr. anche i titoli di «sapienza» in 1 Cor 1, 24. 30; Col 2, 3; di «primogenito» in Rm 8, 29; Col 1, 15. 18, che in quest'ultimo testo è sinonimo di «primizia» come in 1 Cor 15, 20. 23), e finalmente «Dio benedetto nei secoli» (Rm 9, 5; cfr. Col 2, 9) cui compete addirittura una mediazione cosmogonica (1 Cor 8, 6b; Col 1, 16-17).

Da tutto ciò appare che la cristologia paolina è prevalentemente messianica, cioè fondata sull'esaltazione del Risorto; ma alcuni elementi (come per es. Rm 9, 5; Fil 2, 6; 2 Cor 8, 9; Col 1, 15 ss.; formule di missione come Gal 4, 4; Rm 8, 3) vanno nel senso della preesistenza (=divinità connaturale) di Cristo e ci invitano a non separare mai la sua funzione salvifica dal suo essere misterico.

3/ Dio

Da testi come 1 Cor 3, 23; 8, 6; Rm 11, 36 apprendiamo che nonostante tutto «la cristologia di Paolo rimane teocentrica» (W. Thüsing, p. 258). L'Apostolo infatti non dimentica mai che Gesù Cristo, lungi dall'essere un secondo dio oppure il monopolizzatore di tutta la *theótês* (cfr. Col 2, 9), è colui *mediante* il quale Dio ci ha riconciliati con sé (2 Cor 5, 18 s.; Rm 5, 10; Col 1, 20 s.; Ef 2, 16; cfr. il frequente *dià Christoû*). L'iniziativa perciò è sempre di «Dio»; egli è colui che ha mandato il Figlio (Gal 4, 4; Rm 8, 3) per realizzare in lui il suo piano di salvezza (Ef 2, 8-9) e sarà finalmente «tutto in tutti» quando anche il Figlio gli rimetterà il Regno alla fine dei tempi (1 Cor 15, 24-28). Questo primato appare anche là dove il Cristo è il protagonista di primo piano: cioè nei due momenti del mistero pasquale.

Per quanto riguarda la Croce, è Dio che ha «consegnato» Gesù al sacrificio di sé (Rm 8, 32; cfr. 4, 25), e rendendolo «peccato» per noi (2 Cor 5, 21; cfr. Rm 8, 3) «lo ha posto come propiziatorio» (Rm 3, 25); quindi «è per Lui che voi siete in Cristo Gesù, il quale è diventato per noi, ad opera di Dio, sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» (1 Cor 1, 30; cfr. 1, 21). Questo intervento tipicamente divino nel fatto della morte di Gesù viene qualificato da Paolo come «giustizia di Dio» (*dikaiosýnê* e derivati; cfr. Rm 3, 21-26) che addirittura diventa per l'Apostolo una cifra per designare tutto l'Evangelo predicato (Rm 1, 16-17). La locuzione deriva dal linguaggio forense, ma il concetto affonda le sue radici nella semantica biblico-giudaica dell'Alleanza (Es 15, 13; 34, 6-7; Sal 97, 2; 35, 7; 39, 10; Is 45, 21; 46, 23; 51, 5; 56, 1; Dn 9, 7-18; Gb 1, 5 s.; 4 Esd 8, 34-36; 1 QS 11, 13-15; ecc.) e si può definire come «l'attività di Dio per la quale Dio è sì giusto, non però in quanto condanna i reprobi, ma in quanto Dio secondo le sue promesse restaura il suo popolo e lo libera dalla servitù del peccato ossia di nuovo lo congiunge a sé» (S. Lyonnet, *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1966, p. 41). È quindi una «giustizia» sommamente relazionale e fa riferimento all'uomo nuovo che ne risulta (cfr. sotto: *L'uomo*). La sua componente salvifica risulta da un altro aspetto dell'intervento divino alla Croce, qualificato come «agape di Dio» (cfr. Rm 5, 5-10; 8, 39. 37. 35a; Gal 2, 20; 2 Cor 5, 14. 18; Ef 2, 4-5; 5, 2. 25): essa si sovrappone e combacia perfettamente con quella di Gesù (cfr. il volume di C. Romaniuk, citato in bibliografia), la cui storia di morte ne è perciò la rivelazione unica. Soprattutto essa

consiste in un amore senza analogie, immotivato e privo di postulati umanamente credibili (cfr. G. Eichholz, pp. 163-171), poiché si tratta dell'amore per gli uomini «deboli... empi... peccatori... nemici» (Rm 5, 6-10); una tale inaudita agape è talmente imprevedibile che può soltanto essere raccontata mediante l'annuncio kerygmatico («la croce non aiuta nessuno che non oda la parola della croce e non fondi su di essa la propria fede»: E. KÄSEMANN, *Prospettive*, p. 80; cfr. 1 Cor 1, 21).
Il Dio cristiano però si dimostra tale non solo nell'ignominia della Croce, ma anche nell'intervento pasquale che fa brillare «la gloria di Dio sul volto di Cristo» (2 Cor 4, 6). Anche qui l'innesto sulla tradizione è fornito da testi come 1 Cor 15, 4; Rm 1, 4; Fil 2, 9 ss. Ma Paolo sviluppa; addirittura egli definisce Dio come colui che «vivifica i morti e chiama all'essere le cose che non sono» (Rm 4, 17): ignorare questo aspetto significa misconoscere Dio (cfr. 1 Cor 15, 34). La risurrezione di Gesù quindi è un atto sommamente «divino». È lo stesso vocabolario paolino ad evidenziarlo: i verbi che descrivono l'azione sono per lo più all'attivo o al passivo, avendo cioè «Dio» come soggetto o come agente (così *egeírô*: 18 volte su 26; così *hyperypsóô* in Fil 2, 9; il verbo *zôopoiéô* è usato solo per la risurrezione escatologica ma con le stesse caratteristiche; rimangono solo otto perfetti medio-passivi di *egeírô*, e un solo aoristo medio di *anístêmi* in 1 Ts 4, 14); in quanto Risorto, è ancora «Dio (che) lo diede alla chiesa come capo su tutte le cose» (Ef 1, 22).
Spesso il fatto è legato a Dio come «Padre» (per es.: 1 Ts 1, 10; Gal 1, 1; Rm 1, 3 s.; 6, 4). Del resto il titolo divino di *patêr* nelle lettere di S. Paolo si trova cinque volte in diretta relazione con Cristo (2 Cor 1, 3a; 11, 3; Rm 15, 6; Col 1, 3; Ef 1, 3): è l'unico rapporto chiaramente specificato fra il Padre e un'altra persona singola. Le altre volte ricorre o in forma assoluta (16 volte; cfr. anche il nome *theós*, che può ordinariamente intendersi come «padre»: così K. RAHNER, *Theos nel Nuovo Testamento*, in: *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 467-585) o in rapporto ai cristiani collettivamente intesi (18 volte; sulla «figliazione adottiva», cfr. sotto: *L'uomo*). Egli infatti non ha agito soltanto nella morte-risurrezione di Cristo, ma è anche colui «che ha strappato noi dal potere delle tenebre e ci ha trasposti nel regno del Figlio suo diletto» (Col 1, 12-13). A lui perciò risalgono gli atti fondamentali della nostra salvezza: cfr. i molteplici verbi che lo hanno come soggetto in 2 Cor 1, 21-22; 5, 5. 18; Col 2, 13-15; Ef 1, 3. 4. 6. 8. 9; 2, 4-10; 2 Ts 2, 13. 14. 16; 1 Cor 1, 27. 28; 2, 10; 15, 57; Rm 8, 11; Fil 2, 13; ecc. In tutto ciò egli si rivela davvero come il «Dio per noi» (Rm 8, 31).
Perciò, se pur mediante Gesù Cristo, è «al solo Dio sapiente» che va la gloria (Rm 16, 27; 1 Cor 10, 3; Gal 1, 5; Fil 1, 11), il ringraziamento (1 Ts 1, 2; 2 Ts 1, 3; 2, 13; 1 Cor 1, 4; ecc.), la benedizione (2 Cor 1, 3; Ef 1, 3). Anche la preghiera di adorazione e di supplica viene praticamente sempre rivolta a «Dio» (cfr. le apparenti eccezioni di Fil 2, 10; 2 Cor 12, 8; soprattutto 1 Cor 1, 2b); ma è adorazione del Dio che ha operato in Cristo la salvezza definitiva (cfr. G. LOHFINK, *Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?*, in: BZ 18, 1974, 161-179).

4/ Lo Spirito Santo

Per quanto riguarda la pneumatologia in genere, l'aggancio di Paolo con la tradizione si riscontra là dove il *pneûma* è connesso con fenomeni carismatici particolari (cfr. 1 Ts 5, 19; 1 Cor 12, 4-11; Gal 3, 5), oltre che nella stessa locuzione «spirito santo» di origine giudaica e «spirito di Dio» proveniente già dall'AT; è assente invece l'uso del termine in senso demoniaco (cfr. però Ef 2, 2) o angelico.
L'originalità dell'Apostolo si dimostra invece nell'uso di *pneûma* in posizione assoluta, perciò con chiaro riferimento alla sua divinità (per es.: 1 Cor 2, 10; 2 Cor 1, 22; Rm 8, 16. 23); inoltre egli ricorre a molteplici espressioni genitivali astratte (cfr. 1 Cor 4, 21; 2 Cor 4, 13; Rm 8, 2. 15; Ef 1, 17). Nota particolarmente distintiva dello «Spirito» in S. Paolo è che esso non s'incontra più soltanto a livello carismatico, ma esprime tutto l'impatto antropologico del mistero della salvezza. Nel primo senso esso stabilisce delle diversità tra i cristiani, quante appunto sono i carismi divisi tra ciascuno secondo il suo beneplacito (1 Cor 12, 4-11; Rm 12, 6). Ma l'effetto più radicale della sua presenza «nei nostri cuori» (Gal 4, 6) è di accomunare tutti i suoi beneficiari nella uguale dignità di figli di Dio e coeredi di Cristo (Gal 4, 7; Rm 8, 16-17) per la mediazione sacramentale del Battesimo (2 Cor 1, 22); cfr. sotto: *L'uomo* e *La chiesa*. Così pure non si trova mai né nell'AT né nel giudaismo il concetto di una preghiera il cui soggetto sia lo Spirito. Secondo Paolo invece la preghiera del cristiano

non solo procura ad altri lo Spirito (Fil 1, 19), ma è essa stessa cosa propria del pneuma divino in noi (Gal 4, 6; Rm 8, 15. 26-27). Interessante è pure la funzione gnoseologica dello Spirito di Dio, il quale ci introduce alla conoscenza delle cose divine che mai occhio non vide né orecchio udì (1 Cor 2, 9-16; cfr. 1 QH 12, 11-13).

Ma la vera novità paolina si trova nella congiunzione dello Spirito con la cristologia. Da H. Gunkel (1888) a I. Herrman (1961) diversi Autori hanno puntato su testi come 1 Cor 6, 17; 15, 45; 2 Cor 3, 17 (oltre all'apparente equivalenza delle locuzioni «in Cristo» e «nello Spirito»: cfr. Rm 8, 1. 9a) per sostenere o il dissolvimento del Risorto nell'anonima sfera del Pneuma divino oppure la riduzione dello Spirito alla sola persona del Cristo glorioso. È decisivo invece tener conto delle espressioni genitivali che attribuiscono direttamente il *pneûma* al messia cristiano Gesù (Gal 4, 6; Rm 8, 9b; Fil 1, 19; cfr. anche 2 Ts 2, 8; quanto invece a 2 Cor 3, 17 teniamo un'interpretazione strettamente teo-logica), poiché esse rappresentano una novità assoluta sia nei confronti dell'AT come anche della letteratura intertestamentaria (cfr. FILONE, *De gig.* III, 22-27; inoltre *Gen. R.* 2, 4), per tacere della chiesa primitiva (le espressioni genitivali di At 16, 7; 1 Pt 1, 11 sono certamente postpaoline). L'esame attento di questa pneumatologia ci rivela che «lo Spirito di Cristo» non è altro che lo stesso Spirito di Dio partecipato al Cristo glorioso inteso non solo come suo depositario passivo ma dispensatore attivo. Ciò pone innanzitutto il Cristo su un piano di uguaglianza soteriologica con Dio stesso. Ma ne risulta pure una nuova qualificazione dello Spirito, il quale ormai è caratterizzato da una irrinunciabile connotazione cristica che si estende dagli inizi della vita del cristiano (Gal 4, 6), è presente in tutto l'arco della sua esistenza (Rm 8, 1-16; 15, 18-19; Fil 1, 19-20) e giunge fino all'ultimo atto escatologico (2 Ts 2, 8; 1 Cor 15, 45).

Attraverso questa riflessione pneumatologica l'Apostolo s'introduce gradualmente nel mistero trinitario. Certo non troviamo ancora nel suo epistolario una formula così netta ed essenziale come quella di Mt 28, 19. Anzi, si può ipotizzare che «il punto di partenza sicuro per la Triade neotestamentaria sia la Diade di Dio e Cristo» (K. L. SCHMIDT, *Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma*, in: Eranos 13, 1945, 187-235. 220); in effetti le antiche confessioni di fede prepaoline sembrano tutte ignorare lo Spirito Santo come componente del kerygma primitivo (cfr. 1 Ts 1, 9-10; 1 Cor 15, 3-5; Rm 10, 9; Fil 2, 6-11; Col 1, 15-20; vedi anche le formule binitarie di 1 Cor 8, 6; 1 Tm 2, 5, e tutti i saluti iniziali delle Lettere). Fanno eccezione Rm 1, 3-4; 1 Tm 3, 16 (cfr. 2 Cor 13, 4; Rm 6, 4?; 1 Pt 3, 18): questi pochi testi hanno fatto posto anche al Pneuma come agente nella risurrezione di Cristo (e di qui poi esteso alla nostra: Rm 8, 11; 1 Cor 6, 14). Ma la sua combinazione con l'antica preghiera aramaica dell'*abbâ* (Gal 4, 6; Rm 8, 15) e soprattutto l'approfondimento del mistero di Cristo glorioso (=«Spirito di Cristo») hanno permesso a Paolo di chiarire ulteriormente il tema del rapporto Dio-Cristo, i quali vengono a trovarsi vicendevolmente connessi da questo vincolo comune. Di qui si spiegano le molteplici formule triadiche presenti nelle Lettere paoline. La più esplicita è quella di 2 Cor 13, 13 (che non suppone però un contesto battesimale, ma di semplice augurio epistolare); tuttavia le allusioni abbondano: 1 Cor 6, 11; 12, 4-6; 2 Cor 1, 21-22; Gal 3, 14; 4, 6; Rm 5, 5-6; 8, 9. 11; 15, 16; Ef 1, 13; 2, 18?; 4, 4-6; ecc.

5/ L'uomo

Paolo è ben cosciente che l'annuncio evangelico non è certo pura esposizione di un sistema metafisico ma neanche solo freddo racconto di fatti al passato. Già il «per noi» e il tema dell'agape di Dio-Cristo (cfr. sopra) rivelano l'orientamento antropologico di tutto l'evento salvifico; ma in questo senso va pure tutto il vocabolario di redenzione e di predicazione («tutte queste cose sono per voi»: 2 Cor 4, 15). Soprattutto importa constatare che per Paolo è lo stesso *euanghelion* a rivelare l'uomo a se medesimo: esso infatti non solo assolve a una funzione critica tra quelli che si salvano e quelli che si perdono (cfr. 1 Cor 1, 18. 25), ma evidenzia pure la differenza storico-salvifica (sia in senso universale che individuale) tra l'uomo fuori di Cristo e l'uomo in Cristo.

a) *«L'uomo vecchio» (Rm 6, 6; Col 3, 9; Ef 4, 22; cfr. 1 Cor 5, 7 s.)*

Cioè: rinchiuso sotto il peccato (Gal 3, 22; Rm 3, 9; 7, 14; 11, 32). L'Apostolo si serve di alcuni concetti caratteristici per definire l'uomo fuori di Cristo.

Innanzitutto è fondamentale quello di legge (*nómos*). Anche se le riconosce degli aspetti positivi (cfr. Gal 3, 24; Rm 7, 12. 14), tuttavia

Paolo ne tratta prevalentemente in termini polemici, sulla base di ciò che essa era diventata agli occhi del giudaismo contemporaneo: l'unico mezzo per guadagnarsi giustificazione e merito davanti a Dio, il quale diventa perciò in qualche modo debitore dell'uomo (cfr. Strack-Billerbeck, III, pp. 126-133). L'Apostolo non ne parla mai in forma casuistica, né fa mai distinzione fra precetti cultuali e morali; egli la assume in blocco come principio salvifico che dà corpo all'autoaffermazione dell'uomo davanti a Dio e che perciò può essere valido sia per i giudei sia per i pagani. Ora, secondo Paolo la legge non fu data per la vita ma «per le trasgressioni» (Gal 3, 19. 21) così da far prendere coscienza del peccato: sia perché essa impone all'uomo dall'esterno una norma la cui violazione gli rivela la sua peccaminosità (cfr. Rm 3, 20; 7, 7), sia perché l'uomo non può osservare tutte le sue norme, dato che egli non viene giudicato dal loro ascolto soltanto ma dalla loro pratica (Gal 3, 10-12). Ma come via di salvezza la legge caratterizza solo una stagione della storia, ponendosi quasi come parentesi fra promessa ad Abramo (Gal 3, 8. 14. 29; Rm 4, 20-22) e venuta di Cristo (Gal 3, 16. 23-26; Rm 10, 4): questi due poli rappresentano l'affermazione della fede come unico modo per rapportarsi a Dio.

Il secondo concetto che qualifica l'uomo fuori di Cristo è quello di «carne» (*sarx*). Più che nell'AT, essa comporta una connotazione negativa e vale come potenza impersonale o sfera d'influenza che stabilisce l'uomo in situazione di inimicizia con Dio (Rm 8, 7-8): in essa naufraga l'intento spirituale della legge (Rm 8, 3). Paolo conosce una netta distinzione fra la carne e il *sôma* (corpo): mentre il secondo definisce semplicemente l'uomo come persona o individuo relazionale (cfr. 1 Cor 6, 13) tanto che parteciperà alla risurrezione finale e ad una trasfigurazione escatologica (1 Cor 15, 44; Rm 8, 11), la prima per il cristiano appartiene solo al passato (Gal 5, 24; Rm 7, 5) e poiché essa genera solo morte (Gal 6, 8; Rm 8, 6) è senza futuro escatologico (1 Cor 5, 5; 15, 50; quindi per l'Apostolo non ha senso parlare di «risurrezione della carne»). La sua esatta alternativa è lo Spirito di Dio, che strappa l'uomo alla sua autarchia umanistica conferendogli una capacità di relazione e di fecondità spirituale che la carne appunto gli impedisce (cfr. Gal 5, 16-25). «Vivere nella carne» perciò non significa solo condurre la propria vita naturale (Gal 2, 20; Fil 1, 22; 2 Cor 4, 11; 10, 3), ma gloriarsi di ciò che di fronte a Dio non ha nessun valore, anzi sminuisce la sua divinità (1 Cor 1, 29; Rm 7, 18; 8, 6. 12-13). La *sarx* diventa quindi lo spazio vitale del peccato cui dà esca (Rm 7, 5. 17; cfr. 8, 3).

Perciò la *hamartía* (peccato) è il terzo grande concetto con cui Paolo definisce l'uomo vecchio. Una prima importante constatazione è che il termine (su 61 volte) ricorre al plurale solo in otto casi (1 Ts 2, 16; 1 Cor 15, 3. 17; Gal 1, 4; Rm 4, 7; 11, 27; Col 1, 14; Ef 2, 1). Questi pochi testi si pongono sulla linea della amartiologia giudaica e protocristiana, che usa il plurale per esprimere l'atto peccaminoso nella sua concreta individualità (in questo senso, cfr. anche in Paolo: *hamártêma* due volte; *parakoê* due volte; *parábasis* quattro volte; *paráptôma* sedici volte). Ma per Paolo il peccato non consiste soltanto nel singolo atto; esso è per lui una condizione comune a tutta l'umanità e vale come «potenza immanente all'uomo, tale che... la legge, lungi dal reprimerlo o eliminarlo, gli fornisce soltanto un'occasione per esteriorizzarsi in atti peccaminosi sotto forma di trasgressioni» (S. LYONNET, *Péché*, col. 504). Ciò risulta soprattutto da Rm 5 - 8: da Adamo in poi il peccato irrompe e dilaga nel mondo «perché tutti hanno peccato» (Rm 5, 12; cfr. 3, 23), esercitando una vera e propria tirannia umanamente non spodestabile (Rm 7; cfr. 1, 18 - 3, 20). La più diretta conseguenza di questo stato di cose è la morte (*thánatos*), definita come «il salario» del peccato (Rm 6, 23; cfr. 2, 12. 17. 21; 6, 16. 21. 23; 7, 5. 10. 11. 13. 23 s.; 8, 2) e intesa non solo come realtà biologica ma spirituale-eterna, dato il parallelismo antitetico con la «vita eterna» (Rm 5, 21; 6, 22-23; cfr. 1 Cor 15, 56). E così il peccato ruba all'uomo anche il suo valore di soggetto libero e autentico. La sua vera identità peraltro non è che il risvolto negativo dell'opera redentrice di Dio in Cristo: è solo alla luce della fecondità salvifica della Croce che Paolo si trova in grado di parlare della corrispondente universalità del peccato (Rm 5 - 6). L'Apostolo di Tarso è l'unico Autore del NT a richiamare esplicitamente la solidarietà dell'umanità intera col peccatore Adamo, ma è per far risaltare un'altra solidarietà: quella con Cristo liberatore (cfr. Rm 7, 25 con 1 Cor 15, 57), da cui ha origine un nuovo tipo di umanità.

b) *«L'uomo nuovo» (Col 3, 10; Ef 2, 15; 4, 24; cfr. 1 Cor 5, 7; 2 Cor 5, 17b)*

O: la «nuova creatura» (2 Cor 5, 17a; Gal 6, 15). È anzitutto chiaro e fondamentale per

S. Paolo che la novità dell'uomo non si fonda sulla sua autonomia, che in definitiva vuol dire sterilità e solitudine (la carne e la legge infatti fanno trionfare il peccato: cfr. sopra; v. anche per il mondo greco-romano la pagina di EPITTETO, *Diss.* II 19, 22-27). Nuovo invece è l'uomo che, sia contro il giudaismo legalistico sia contro il paganesimo immanentistico, stabilisce un rapporto dialogico con Dio e si lascia investire dalla sua grazia, accettandone le componenti e le conseguenze. E questo si chiama fede (*pistis*): essa è al contempo ubbidienza, confessione, speranza, timore, fiducia (cfr. R. Bultmann, pp. 315-331). La sua struttura emerge dal confronto con Abramo, al quale la promessa fatta da Dio rivela la gratuità di una alleanza senza contropartite (Gal 3, 6-9. 16-18; Rm 4): egli si oppone così al giudeo, il quale, urgendo indebitamente l'alleanza mosaica, presume di porsi davanti a Dio nei termini rivendicazionistici di una giustizia puramente distributiva. Anche la fede cristiana non è solo adesione intellettuale ad una verità rivelata, né tanto meno la somma oggettiva degli articoli da credersi (cfr. però Gal 1, 23; Rm 10, 8; Ef 4, 5), bensì libera accettazione del mistero pasquale sia nel suo aspetto di efficacia salvifica «per me» (cfr. sopra: *Gesù Cristo*) sia in quello esemplare e normativo della nostra vita (cfr. 2 Cor 4, 8-12; Fil 3, 8-12). Alla molteplicità delle opere morali, possibile motivo di *kàuchêsis* (vanto e presunzione) davanti a Dio, Paolo contrappone la nuda confessione dell'insufficienza umana, dichiarata appunto nella viva accettazione del gratuito intervento di Dio in Gesù Cristo: «riteniamo infatti che l'uomo venga giustificato mediante la fede senza le opere della legge» (Rm 3, 28; cfr. Gal 2, 16). Però «il regime di fede non sopprime l'azione dell'uomo, ma la sottomette all'opera di Dio» (J. CAMBIER, *L'évangile*, p. 388), anzi la richiede come suo frutto necessario (cfr. Gal 5, 6; S. TOMMASO, *In epistulam ad Rom. 3, 28*; fede e agape perciò si richiamano a vicenda come aspetti complementari; cfr. sotto: la parenesi paolina). Allora la fede «imputata a giustizia» (Rm 4, 3. 5. 9. 23; Gal 3, 6) non va considerata rabbinicamente come opera meritoria, né come semplice condizione per la giustificazione, ma formalmente come la stessa giustizia in noi (cfr. Rm 5, 1-2).

Si inserisce qui il concetto di «giustificazione» (specie in Gal 2-3; Rm; Fil 3). Con una terminologia di origine forense, Paolo descrive l'azione di Dio, priva però di ogni confronto umano, poiché dichiara giusto l'empio (Rm 4, 5) e il nemico (Rm 5, 9 s.) mediante l'operato di Cristo (1 Cor 1, 30; 2 Cor 5, 21); il concetto è correlativo a «giustizia di Dio» (cfr. sopra: *Dio*). Che però non si tratti di mera giustizia imputata o estrinseca emerge appunto dal fatto che si parla ora di uomo nuovo o creatura nuova: il cristiano non è solo tangenzialmente sfiorato dalla grazia così da rimanere *simul iustus et peccator* (Lutero), ma è profondamente impregnato e interiormente rinnovato alla radice. Paolo illustra questa realtà mediante due concetti del resto correlativi: la figliazione e la libertà.

Il primo, del tutto originale (cfr. la differenza da FILONE, *Sobr.* 57-58; *Conf. ling.* 145-147), è attestato in Gal 4, 6 s.; Rm 8, 14 ss. nel senso della figliazione adottiva (*hyiothesía*), che esprime al contempo l'aspetto di grazia e il carattere indiretto della nostra figliolanza. Questa poi si realizza pienamente nel fatto che noi possiamo rivolgerci a Dio chiamandolo «*Abbâ*, Padre!», analogamente a Gesù stesso (cfr. Mc 14, 36; v. W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971²). Costitutivo di tale situazione è lo Spirito, detto appunto «del Figlio» (Gal 4, 6) o «di adozione filiale» (Rm 8, 15) e riversato nei nostri cuori (cfr. sopra: *Lo Spirito Santo*). Si forma così un movimento circolare: lo Spirito, mandato da Dio, passa attraverso il mistero del Figlio, per giungere fin nel nostro intimo, in modo da ritornare poi a chi lo ha inviato sotto forma del grido filiale «*Abbâ*, Padre!»; il cristiano si trova perciò non solo inserito, ma immerso nel movimento trinitario della redenzione umana. La sua ormai è una vita «in Cristo» (1 Ts 1, 1; 1 Cor 1, 30; 2 Cor 5, 17; Gal 3, 28; Rm 6, 11; 12, 5; ecc.) e «nello Spirito» (1 Ts 1, 5; 1 Cor 6, 11; 2 Cor 6, 6; Rm 14, 17; Fil 1, 27; ecc.) può fruttificare «amore, gioia, pace, ecc.» (Gal 5, 22-25).

L'altro concetto sulla novità cristiana è quello di libertà (*eleuthería*): «Cristo ci ha liberati per la libertà; state dunque ben saldi e non soccombete di nuovo al giogo della schiavitù» (Gal 5, 1). Paolo vi annette un senso non filosofico ma religioso-esistenziale. Essa consiste nel superamento dei limiti della legge-carne-peccato-morte. Come tale s'innesta sull'atto di liberazione compiuto da Cristo e attualizzato dal suo Spirito (Rm 6, 18. 22; 8, 2). Inoltre essa si realizza in diversi ambiti relazionali. In rapporto a Dio si esprime come figliolanza nello Spirito (v. sopra; cfr. anche 2 Cor 3, 17). In rapporto agli uomini si attua come agape: il

cristiano è libero dai vari limiti suddetti per poter amare senza impacci (Gal 5, 13-14; 1 Cor 8, 1). In rapporto al mondo in generale essa è vissuta nell'indifferenza escatologica del «come se non» (1 Cor 7, 29-31; 7, 20. 24; cfr. 2 Cor 6, 3-10) che fiorisce nella speranza (cfr. sotto: *La tensione escatologica*). In conclusione comprendiamo perché sovente Paolo ricorra allo schema «allora-adesso» (*poté-nýn*) per distinguere non solo qualitativamente ma anche temporalmente i due aspetti-momenti della vita umana, il vecchio e il nuovo, che segnano il ritmo della storia della salvezza anche dei singoli (1 Cor 6, 9-11; Gal 4, 3 ss.; Rm 5, 8-11; 6, 15-23; 7, 4-6; Col 2, 13; Ef 2).

c) *La parenesi*

Nonostante l'insistente polemica contro la legge, Paolo dedica molte pagine delle sue Lettere all'esortazione morale, dilungandosi in ammonimenti, precetti, imposizioni (cfr. addirittura le locuzioni: «legge del Cristo» in Gal 6, 2; 1 Cor 9, 21; «legge della fede» in Rm 3, 27; «legge dello Spirito» in Rm 8, 2). Il motivo è che pastoralmente Paolo non considera il cristiano come se fosse al di là di ogni norma: la sua libertà ha bisogno di un contenuto con cui esprimersi, cioè occorre che «la fede operi mediante la carità» (Gal 5, 6); la grazia ha i suoi imperativi, anche dettagliati (cfr. per es. le cosiddette «tavole domestiche» in Col 3, 18 - 4, 1; Ef 5, 22 - 6, 9; o anche i più generici «cataloghi delle virtù e dei vizi» in Gal 5, 19 ss.; Col 3, 5 ss.). Di qui il caratteristico rapporto tra indicativo e imperativo (cfr. 1 Ts 5, 5-6; 1 Cor 5, 7; Gal 5, 25; Rm 6, 11-12; Fil 2, 12-13; Col 3, 3. 5; Gal 3, 27 con Rm 13, 14), di cui il primo ricorda la totale novità già radicalmente raggiunta (cfr. 1 Cor 1, 2: *klêtoîs hagíois* = «santi per chiamata»), mentre il secondo richiama l'esigenza di diventare ciò che si è (cfr. anche l'immagine dell'agonismo: 1 Cor 9, 24-27; del combattimento: Ef 6, 10-17; del frutto: Rm 6, 22; così il tema della santificazione: 1 Ts 4, 3-8; Fil 2, 14-16; e della perseveranza: 2 Cor 6, 4; Rm 15, 5; ecc.). La legge perciò rimane per il cristiano: non più come via alla salvezza, ma semplicemente come norma di vita per dar corpo alla salvezza stessa già raggiunta. Soprattutto poi essa si compendia nell'*agápê* (Rm 13, 8-10) come sintesi di ogni atteggiamento cristiano (Col 3, 14). Il suo encomio in 1 Cor 13 è quanto di meglio abbia espresso in proposito la letteratura biblica.

6/ La chiesa

Vogliamo qui distinguere accuratamente tra le sue definizioni teologiche e le funzioni in essa concretamente esercitate.

a) *Le definizioni*

Paolo ricorre soprattutto a tre modi di qualificare la comunità cristiana.

Innanzitutto scopriamo come in filigrana il concetto di «popolo di Dio». I testi più espliciti sono 1 Cor 10, 18; Gal 6, 16; ma tutto Gal si può ritenere impostata sull'idea della vera discendenza da Abramo (cfr. 3, 7. 15-29). Si verifica pertanto una trasposizione delle antiche caratteristiche alla nuova comunità cristiana, anche se questa differisce dall'antica come lo Spirito dalla carne (cfr. 2 Cor 3, 2-11). Tuttavia la differenza non si pone come tra due cose diverse e slegate, ma come tra due piani o momenti, per i quali vale l'unico appellativo di «Israele». Così appare nelle appassionate riflessioni di Rm 9 - 11 (cfr. l'allegoria dell'olivastro: 9, 25-26); in questo senso si collocano anche le immagini contrastanti di stranieri-ospiti e concittadini-familiari (Ef 2, 19); si veda pure la tipologia simbolica di Sara e Agar (Gal 3, 24) corrispondenti ai due testamenti-popoli («nuovo» e «antico»: 2 Cor 3, 6. 14). Anche la locuzione «chiesa di Dio» appartiene fondamentalmente a questa teologia: alla lettera essa è propria di Paolo (12 volte) e trova un parallelismo soltanto nel tardo-giudaismo apocalittico (1 QM 4, 10; cfr. 1 QSa 1, 25) a indicare l'intera comunità degli ultimi tempi. È probabile che in origine si denominasse così la comunità cristiana dell'area siro-palestinese (cfr. 1 Ts 2, 14; 1 Cor 15, 9; Gal 1, 13) quale prima, diretta e totale erede del popolo di Dio dell'AT (cfr. la *qᵉhal Jhwh* in Dt 23, 1-9; Gd 20, 2; Mic 2, 5; ecc.; v. L. Cerfaux): la chiesa universale non è quindi solo la somma di quelle locali, bensì queste non sono che concrezioni sorte per partecipazione dell'unica chiesa già universale fin dall'inizio (cfr. 1 Cor 1, 2a). Il concetto di «popolo di Dio» affiora anche nel *klêtoîs hagíois* (1 Cor 1, 2c; Rm 1, 7) risultante dal riferimento alla «convocazione santa» del deserto (*miqrâ qôdeš*: Es 12, 16; Lv 23, 2-44; Nm 28, 25). La stessa frequente utilizzazione dell'AT esprime l'autocoscienza ecclesiale delle comunità paoline (ma non solo di queste) che rivendicano la storia d'Israele come la propria preistoria (cfr. 1 Cor 10, 1-11).

Dal punto di vista della portata teologica di

questa prima definizione, vale ovviamente per la chiesa tutto ciò che caratterizzava già il popolo antico, e cioè la sua origine storico-salvifica nel tempo, la sua elezione da parte di Dio e la dinamica del cammino nella storia verso l'ultima terra promessa.

In secondo luogo incontriamo come esclusiva di Paolo la definizione di «corpo di Cristo» (1 Cor 12, 27; Rm 12, 4-5). Quanto alla sua origine, sembra da escludere sia l'ambiente ellenistico (tanto stoico = il cosmo-società; quanto gnostico = l'Uomo primordiale) sia quello giudaico (cfr. la «personalità corporativa»), mentre va preferito l'ambiente della tradizione cristiana dove la locuzione ricorreva già in contesto eucaristico (cfr. 1 Cor 11, 24. 27. 29; 10, 16-17). In tal caso la definizione non sta a significare una società puramente morale (cfr. T. LIVIO, *Storie* II, 32) ma una unione reale col Cristo individuale (cfr. 1 Cor 12, 12): il «corpo» di Cristo non lo facciamo noi, ma è un dato già preesistente, e la locuzione perciò non ha significato metaforico ma proprio (cfr. Cerfaux, Benoit, Käsemann, Conzelmann, Bornkamm). Però le Lettere della Prigionia (cfr. Col 1, 18. 24; 2, 17. 19; Ef 1, 23; 4, 12. 16; 5, 30) compiono un passo avanti nella semantica di questa espressione, nel senso di una maggiore distinzione tra la chiesa e Cristo: la prima infatti è intesa sempre più come corpo morale e sociale, mentre il secondo viene definito come «capo» (*kefalê*: Col 1, 18; 2, 10. 19; Ef 1, 22; 4, 15; 5, 23) e quindi signore o comunque partner della chiesa (v. anche l'immagine dello sposo: Ef 5, 25-30; cfr. 2 Cor 11, 2). In ogni caso la definizione di «corpo» comporta alcuni fecondi aspetti teologici: mistico (per la vitale congiunzione esistente fra Cristo e i cristiani; cfr. Gal 3, 28), sacramentale (v. sotto: l'Eucarestia), strutturale (perché evidenzia la chiesa come entità articolata in una estrema diversità di funzioni; cfr. 1 Cor 12, 28-30), parenetico (per cui la molteplicità delle membra è invitata a cospirare ordinatamente alla vita dell'unico organismo; cfr. Ef 4, 1-16) e missionario (in quanto la chiesa-corpo rappresenta il fronte visibile e avanzante della signoria di Cristo sugli uomini e sul cosmo; cfr. Ef 1, 22-23; 3, 10).

La terza definizione paolina della chiesa è di impronta pneumatologica: «tempio di Dio» (1 Cor 3, 16a. 17; 2 Cor 6, 16) ma nel senso che lo *Spirito* abita nei cristiani (1 Cor 3, 16b; 2, 12; 6, 19; 12, 13; Ef 2, 21-22) in forza della loro fede e del loro battesimo (2 Cor 1, 22; v. sotto). È difficile dire se Paolo pensi ad una inabitazione prevalentemente individuale (di provenienza piuttosto greca) o comunitaria (di provenienza giudaica): è certo comunque che il singolo riceve lo Spirito nel momento in cui entra a far parte della comunità. Al Pneuma divino vengono fatti risalire tutti gli interventi carismatici (1 Cor 12, 7-11). Perciò «lo Spirito si manifesta negli individui... (Ma) lo Spirito è dato prima di tutto alla comunità. Per questo il pneumatico è legato ad essa proprio dai doni di cui dispone» (H. Conzelmann, p. 325). Lo Spirito non può condurre alla divisione: le sue manifestazioni sono anzi giudicate dalla loro capacità di «edificare» la chiesa (cfr. 1 Cor 12, 7; 14, 26). «Pneumatici» non sono più soltanto alcuni individui privilegiati, ma tutti i cristiani nella misura in cui servono la comunità, poiché ciascuno ha il proprio dono (1 Cor 12, 11; Ef 4, 7), e nella misura in cui confessano il Signore risorto al quale ormai lo Spirito appartiene (1 Cor 12, 3).

b) *Le funzioni*

L'Apostolo riconosce alla chiesa tre funzioni fondamentali in ordine alla sua concreta vita storica.

La prima è quella della predicazione. Poiché la fede stessa proviene dall'ascolto (Rm 10, 17), l'annuncio del vangelo si paragona addirittura al piantare (1 Cor 3, 6), al gettare le fondamenta (1 Cor 3, 10) e al generare (1 Cor 4, 15; Gal 4, 19). Per il predicatore si tratta perciò di una necessità ineluttabile (1 Cor 9, 16; cfr. Rm 10, 14), tanto più che da essa dipende la salvezza degli uomini (1 Cor 1, 21). L'annuncio cristiano è potenza di Dio (Rm 1, 16), cioè possiede una forza intrinseca (cfr. 1 Ts 2, 13) in virtù della quale esso non si riduce a pura informazione ma assolve ad una funzione critico-escatologica (cfr. R. PENNA, *La «dynamis theoû». Riflessioni in margine a 1 Cor 1, 18-25*, in: RBibIt 15, 1967, 281-294). La rivelazione della giustizia misericordiosa di Dio si attualizza ancora nel vangelo predicato (Rm 1, 17): così il piano divino di salvezza viene proseguito nel tempo, cooptando al popolo eletto anche i pagani (Ef 2, 11-18; 3, 6).

La seconda funzione è quella sacramentale. Paolo conosce sostanzialmente due sacramenti. Innanzitutto il Battesimo: pur apparendo secondario rispetto all'evangelizzazione (1 Cor 1, 17) e di trattazione meno frequente, tuttavia esso è considerato come lavacro di rigenerazione (Ef 5, 26; cfr. 1 Cor 6, 11; Tt 3, 5),

che permette di «rivestire il Cristo» (Gal 3, 26 s.; cfr. Col 2, 11), di «essere sepolti e risorgere con lui» (Rm 6, 1-11; Col 2, 12), sigillandoci perciò come sua proprietà (2 Cor 1, 22; Ef 1, 13). Il battesimo conferisce una conferma esterna e una dimensione comunitaria agli stessi effetti dell'atto di fede (cfr. 1 Cor 12, 13), annullando ogni distinzione umana con l'uguale dignità di figli (Gal 3, 26-28). Nel battesimo avviene quindi un incontro di reciproco amore tra Gesù e la sua chiesa (Ef 5, 25-27).

Quanto poi all'Eucaristia, Paolo ne parla solo in 1 Cor 10, 3 s. 16 s. 21; 11, 17-34, e prevalentemente dall'angolo visuale della «comunione» (*koinônía*) sia con il Signore sia con la comunità. La celebrazione comunque è ritenuta come memoriale dell'autodonazione sacrificale di Cristo (11, 25c. 26d), come realizzazione della «nuova alleanza» (11, 25b) nel «corpo e sangue del Signore» (11, 27), e come orientamento al futuro escatologico (11, 26c). Un tale mistero non è senza conseguenze etiche: soprattutto esige l'unità (10, 16-17; cfr. 11, 28. 33).

La terza funzione è quella del governo della comunità. In 1 Cor 12, 28 (*kybernêseis*) essa appare contestualmente tra i doni dello Spirito che formano il corpo ecclesiale di Cristo. Chi ne è investito, sia in forma collegiale che individuale, è parte integrante e stabile della chiesa: è secondario se i nomi che designano i responsabili sono vari («presidenti» in 1 Ts 5, 12; Rm 12, 8; «episcopi e diaconi» in Fil 1, 1 e Pastorali; «pastori» in Ef 4, 11; cfr. «i capi» in Eb 13, 17; mai comunque «presbiteri o anziani»); né va trascurato il ministero ecclesiale di donne, che ripetutamente Paolo riconosce: Rm 16, 1-2. 6. 7. 12; Fil 4, 2-3; Col 4, 15. L'ufficio non viene mai qualificato dai termini sacrali del sacerdozio cultuale, se non soltanto in riferimento alla responsabilità evangelizzatrice (Rm 15, 16; Fil 2, 17). Sorprende pure lo scarso impiego del termine «potere» (*exousía*: 2 Ts 3, 9; 1 Cor 9, 5-6; 2 Cor 10, 8; 13, 10; sua rinuncia in 1 Cor 9, 12), mentre prevale il vocabolario del «servire» (*diakonéô* e derivati: cfr. 1 Cor 3, 5; 16, 15; 2 Cor 3, 3. 8; 4, 1; 5, 18; Rm 11, 13; 12, 7; Col 4, 17; Ef 4, 12; molto rari *douléuô* e derivati: 1 Cor 9, 19; 2 Cor 4, 5). Un esempio vivo dell'esercizio di questa funzione ci viene fornito da Paolo stesso con le sue responsabili prese di posizione nei riguardi delle diverse comunità (Tessalonica, Corinto, ecc.) e delle diverse questioni in esse dibattute.

7/ La tensione escatologica

Assieme alla tradizione protocristiana Paolo condivide in proposito alcuni punti fondamentali: l'attesa dell'ultima venuta di Gesù (1 Ts 1, 10 è forse il testo più antico; cfr. 1 Cor 16, 22); alcune descrizioni di genere apocalittico (1 Ts 4, 16-17; 2 Ts 1, 5-10; 2, 3-12; 1 Cor 15, 50-55); il tema biblico del «giorno» del Signore (cfr. 1 Ts 5, 2; 1 Cor 1, 8; 2 Cor 1, 14; Rm 2, 5. 16; Fil 1, 6. 10) comprendente non solo l'apparizione di Cristo, ma anche la nostra risurrezione e il giudizio di Dio (cfr. Rm 2, 1-16; 14, 10; 2 Cor 5, 10); ignoriamo però la datazione di quel momento (1 Ts 5, 1-3; 2 Ts 2, 3) e quindi occorre la vigilanza (1 Ts 3, 13; 5, 8. 23).

Le novità però sono molteplici. Già originale è il discorso sul «corpo pneumatico» della nostra risurrezione (1 Cor 15, 35-49; cfr. Fil 3, 20-21), nonché il tema della definitiva sottomissione del Figlio al Padre (1 Cor 15, 24-28). Soprattutto Paolo fonda esplicitamente l'attesa del futuro sul passato della risurrezione di Gesù intesa come inizio, pegno e simbolo della nostra (cfr. 1 Ts 4, 14; 1 Cor 6, 14; 15, 1-28; 2 Cor 4, 14; Rm 8, 11): la speranza cioè si basa sulla fede. Inoltre egli sfoltisce assai il complesso scenario apocalittico di origine giudaica (cfr. Mc 13 parr. con i passi già citati) e insiste particolarmente sull'aspetto personalistico della *parusía* (1 Ts 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Ts 2, 1. 8; 1 Cor 15, 23): «saremo sempre con il Signore» (1 Ts 4, 17; cfr. 2 Ts 1, 9; J. Dupont, p. 55: «la fioritura di un'amicizia»). È interessante poi constatare nel suo epistolario una maturazione delle sue personali opinioni in materia. Infatti da un primo momento in cui sembra accarezzare l'idea di partecipare personalmente alla parusia (1 Ts 4, 15. 17; 1 Cor 15. 51-52; Rm 13, 11 s.) Paolo passa a considerare come possibile la sua morte in un momento anteriore (2 Cor 1, 9), per giungere addirittura a desiderare una immediata comunione con il Signore al termine della vita terrena (2 Cor 4, 16 - 5, 10; Fil 1, 23; cfr. lo studio di P. Hoffmann citato nella bibliografia).

Ma l'escatologia paolina non è solo una trattazione oggettivante sui «novissimi». Per il cristiano infatti «la fine dei tempi» è già venuta (1 Cor 10, 11) e la sua salvezza si decide «adesso» (2 Cor 6, 2). E tuttavia questa dimensione, che pure è originale nei confronti del giudaismo, si combina antinomicamente con il tema di ciò che ancora ci manca (cfr.

Gal 5, 5; Rm 8, 24; Col 1, 5). Il nostro è anche «il Dio della speranza» (Rm 15, 13a; cfr. 2 Ts 2, 16) che ci distingue dai pagani (1 Ts 4, 13; Ef 2, 12). Proteso verso il futuro (Fil 3, 13-14) il cristiano condivide l'avida tensione di tutta la creazione verso la propria totale liberazione (Rm 8, 19-23). Tale «principio-speranza» significa da una parte la relativizzazione critica delle attuali realtà terrene (1 Cor 7, 29-31; Rm 12, 2); dall'altra esso permette al cristiano di affrontare la sofferenza (*thlîpsis:* 1 Ts 3, 7; 2 Ts 1, 4; 2 Cor 6, 4; Rm 5, 3; Fil 4, 14; *páthêma:* Rm 8, 18) con perseveranza tenace (*hypomonê:* 1 Ts 1, 3; 2 Ts 3, 5; Rm 12, 12). Ma se la *elpís* è così caratteristica del tempo presente (tanto che occupa sempre il posto culminante nel climax delle tre virtù teologali: 1 Ts 1, 3; Rm 5, 3-4; Col 1, 4-5), ciò che stabilisce la continuità qualitativa fra il presente e il futuro è l'agape (1 Cor 13, 8. 13).

BIBLIOGRAFIA

I/ *Letteratura a carattere prevalentemente specialistico*

1/ Rapporto fra Paolo e il cristianesimo primitivo

Innanzitutto il problema delle relazioni fra Paolo e Gesù; esso si è dibattuto in campo protestante, soprattutto nella prima metà del secolo: tra i molti studi in materia, citiamo il più significativo di W. WREDE, *Paulus,* Tübingen 1907²; tra i più recenti, cfr. invece E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus.* Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach der Ursprung der Christologie, Tübingen 1962 (trad. it. Brescia); J. BLANK, *Paulus und Jesus.* Eine theologische Grundlegung, München 1968; H.-W. KUHN, *Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem,* in: ZTK 67, 1970, 295-320; D. L. DUNGAN, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul.* The Use of Tradition in the Regulation of Early Church Life, Philadelphia 1971.

Quanto poi alle relazioni dell'Apostolo con la chiesa prepaolina, citiamo gli studi seguenti: K. WEGENAST, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen,* Neukirchen-Vluyn 1962; in particolare sullo studio morfologico dell'epistolario: V. H. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions,* Leiden 1963; R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit.* Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen, Göttingen 1967; P.-É. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'eschatologie.* Exégèse de textes prépauliniens, Bruges-Paris 1967; ID., *Der Apostel und die Tradition.* Zur theologischen Bedeutung urchristlicher Formeln bei Paulus, in: ZTK 69, 1972, 145-162; J. T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns.* Their Historical Religious Background, Cambridge 1971; K. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums,* Gütersloh 1973²; sul cosiddetto «protocattolicesimo», cfr. E. KÄSEMANN, *Paulus und der Frühkatholizismus,* in: *Exegetische Versuche und Besinnungen.* Gesammelte Aufsätze II, Göttingen 1964, pp. 239-252; U. LUZ, *Erwägungen zur Entstehung des «Frühkatholizismus».* Eine Skizze, in: ZNW 65, 1974, 88-111.

2/ Studi globali súl pensiero paolino

Come introduzione storico-metodologica, cfr. A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung,* Tübingen 1911; v. anche G. BARBAGLIO, *Saggio critico su alcune Teologie Paoline,* in: ScuolC 95, 1967, 96-137 e 203-244; gli studi d'insieme in lingua italiana sono i seguenti: F. PRAT, *La teologia di S. Paolo,* 2 voll., Torino 1927, e poi più volte ristampato; L. TONDELLI, *Il Pensiero di S. Paolo,* Torino 1948²; G. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo,* Roma 1963³ (questi tre studi hanno già fatto un po' il loro tempo, data l'impostazione dogmatica); O. KUSS, *Paolo.* La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della chiesa primitiva, Milano 1974; disponiamo inoltre di queste esposizioni: J. CAMBIER, *Paul* (vie et doctrine de Saint), in: DBS vol. VII, Paris 1962, coll. 279-387; D. E. H. WHITELEY, *The Theology of St. Paul,* Oxford 1964; H. RIDDERBOS, *Paulus.* Ein Entwurf seiner Theologie, Wuppertal 1970; G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Apostels Paulus im Umriss,* Neukirchen-Vluyn 1972; molto utili si rivelano pure le sezioni dedicate a Paolo in alcune «Teologie del NT»: R. BULTMANN, *Die Theologie des Paulus,* in: *Theologie des NT,* Tübingen 1965³, pp. 187-353; W. G. KÜMMEL, *Die Theologie des Paulus,* in: Die Theologie des NT, Göttingen 1969, pp. 121-227; H. CONZELMANN, *La teologia di Paolo,* in: *Teologia del NT,* Brescia 1972, pp. 197-358; assai interessanti e ricche di apporti diversi sono le opere in collaborazione, che lumeggiano il pensiero paolino da diversi punti di vista: così A. DESCAMPS-B. RIGAUX e ALTRI, *Littérature et théologie pauliniennes,* («Recherches bibliques» V) Bruges 1960; AA. VV., *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961,* 2 voll., «Analecta Biblica» 17-18, Roma 1963; K. H. RENGSTORF ed., *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,* Darmstadt 1969²; infine, per quanto riguarda in particolare un raffronto (negativo!) della teologia paolina col giudaismo, cfr. H.-J. SCHOEPS, *Paulus.* Die Theologie des Apostels im Lichte der Jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, Darmstadt 1972²; SH. BEN-CHORIN, *Paulus.* Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970.

3/ Monografie principali sui maggiori temi della teologia paolina

Qui di seguito citiamo gli studi che s'interessano ovviamente soltanto a S. Paolo, trascurando quelli

(anche importanti) che inglobano l'Apostolo nell'insieme del Nuovo Testamento (per quanto riguarda per es. la cristologia, la chiesa, ecc.).

a) La Cristologia: L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de St. Paul*, Paris 1954² (trad. it., Roma 1969); K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de Saint Paul*, Roma 1961; D. M. STANLEY, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Roma 1961; W. KRAMER, *Christos Kyrios Gottessohn*. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, Zürich-Stuttgart 1963; W. THÜSING, *Per Christum in Deum*. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, Münster 1969²; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes*, Paris 1966; ID., *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris 1973.

b) La Croce: P. BENOIT, *La Legge e la Croce secondo S. Paolo*, in: *Esegesi e teologia*, Roma 1964, pp. 353-395; F.-J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Stuttgart 1967; E. KÄSEMANN, *Il valore salvifico della morte di Gesù in Paolo*, in: *Prospettive paoline*, Brescia 1972, pp. 55-92.

c) La giustizia e la fede: P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1966²; K. KERTELGE, *«Rechtfertigung» bei Paulus*. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1967; J. CAMBIER, *L'évangile de Dieu selon l'épître aux Romains*, vol. I, *L'évangile de la justice et de la grâce*, Bruges 1967; M. BARTH-C. K. BARRETT e ALTRI, *Foi et Salut selon S. Paul (Epître aux Romains 1, 16)*, Roma 1970.

d) La predicazione: J. MURPHY- O' CONNOR, *La prédication selon Saint Paul*, Paris 1966; P. BORMANN, *Die Heilswirksamkeit der Verkuendigung nach dem Apostel Paulus*, Padernorn 1965; K. MUELLER, *Anstoss und Gericht*. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs, München 1969.

e) I sacramenti. Distinguiamo il Battesimo (su cui c'è una maggior produzione) dall'Eucarestia. Sul Battesimo, cfr. R. SCHNACKENBURG, *Baptism in the Thought of St. Paul*, Oxford 1964 (edizione «drastically revised» di quella tedesca del 1950); G. WAGNER, *Pauline Baptisme and the Pagan Mysteries*, Edinburgh-London 1967; M. BOUTTIER-A. DESCAMPS e ALTRI, *Battesimo e giustizia in Rm 6 e 8*, Roma 1974.

Sull'Eucarestia, cfr. P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl*. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, München 1960.

f) Lo Spirito: H. GUNKEL, *Die Wirkungen des Hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1888, 1909³; H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Münster 1913; O. KNOCH, *Der Geist Gottes und der neue Mensch*. Der Heilige Geist als Grundkraft des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus, Stuttgart 1975; in particolare sul rapporto Spirito-Cristo, cfr. I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma*. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefen, München 1961; R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*. Cristologia e pneumatologia secondo una originale formulazione paolina, Brescia 1976.

g) L'antropologia. Sulla terminologia antropologica in generale, cfr. R. JEWETT, *Paul's Antropological Terms*. A Study of their Use in Conflict Settings, Leiden 1971.

Sui concetti-base che definiscono l'uomo fuori di Cristo, cfr. S. LYONNET, art. *Péché* (in Paolo), in: DBS VII, 1964, coll. 495-568; A. SAND, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967; A. VAN DÜLMEN, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart 1968; J. SANCHEZ BOSCH, *«Gloriarse» segun san Pablo*. Sentido y teologia de «kauchâomai», Roma 1970.

Quanto invece agli aspetti fondamentali della vita dell'uomo nuovo in Cristo, cfr. J. DUPONT, *«Syn Christôi»*. L'union avec le Christ suivant sa nt Paul, Bruges 1952; K. STALDER, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962; M. BOUTTIER, *En Christ*. Etude d'exégèse et de théologie paulinienne, Paris 1962; L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962 (trad. it. Roma 1969); R. C. TANNEHILL, *Dying and Rising with Christ*. Study in pauline theology, Berlin 1967; V. P. FURNISH, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville-New York 1968; A. GÜEMES, *La libertad en San Pablo*, Pamplona 1971.

h) Sulla mistica paolina rimangono i due studi di A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1931, 1954², e di A. WIKENHAUSER, *Die Christus-mystik des Apostels Paulus*, Freiburg i. Br. 1956² (trad. it. Brescia 1958).

i) La chiesa: A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Freiburg i. Br. 1940²; L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant St. Paul*, Paris 1941, 1965³ (trad. it. Roma 1968); come sottotema, cfr. J. ERNST, *Pleroma und Pleroma Christi*. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena, Regensburg 1970.

l) Il concetto di storia: J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhagen 1954; U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968 (con la recensione di J. CAMBIER, in: Bib 51, 1970, 241-252).

m) L'escatologia: F. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des Hl. Paulus*, Münster 1932; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus*. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster 1969²; P. SIBER, *Mit Christus leben*. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung, Zürich 1971; in particolare, cfr. anche J. BAUMGARTEN, *Paulus und die Apokalyptik*. Studien zur Tradition und Interpretation urchristlicher Apokalyptik bei Paulus, Neukirchen-Vluyn 1975.

n) Altri: una sorta di sintesi dei vari temi paolini (a parte un po' l'escatologia) si può trovare in R. G. BANDAS, *La redenzione, idea centrale in S. Paolo* (Studio di teologia biblica), Roma 1961; un tema particolare è poi affrontato da C. ROMANIUK, *Il timore di Dio nella teologia di San Paolo*, Brescia 1967.

II/ *Letteratura a carattere divulgativo*

Disponiamo la non molta bibliografia in materia secondo l'ordine seguente (escluse come sempre le «Vite»).

1/ Esposizioni globali: F. AMIOT, *L'insegnamento di S. Paolo*, Torino 1951; J. MARITAIN, *Il pensiero di san Paolo*, Torino 1964; J. PAILLARD, *Règlement de comptes avec S. Paul*, Paris 1969; CH. H. DODD, *Attualità di San Paolo*, Brescia 1970; J. CANTINAT, *San Paolo Apostolo*, Roma 1970; J.-M. GONZALEZ RUIZ, *Il Vangelo secondo Paolo*, Assisi 1971²; G. BORNKAMM, *Paulus*, Stuttgart 1969 (trad. it. Torino 1977); H. WANSBROUGH, *Teologia in San Paolo*, Catania 1969.

2/ Aspetti particolari della sua teologia: J. HUBY, *La Mistica di S. Paolo e di S. Giovanni*, Firenze 1950; C. SPICQ, *Spiritualità sacerdotale in San Paolo* (Lettere Pastorali), Alba 1952; ID., *La vita morale e la SS. Trinità secondo la dottrina di san Paolo*, Milano 1961; S. LYONNET, *Libertà cristiana e nuova legge*, Milano 1963; ID., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli 1966; E. KÄSEMANN, *Prospettive paoline*, Brescia 1972; cfr. pure contributi vari in raccolte di articoli: H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1965 (cc. 11-16, 20-21); ID., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1969 (cc. 22-25); R. SCHNACKENBURG, *Présent et futur. Aspects actuels de la théologie*, Paris 1969 (cc. 4-6).

3/ Meditazioni sui testi delle sue lettere: A. BRUNOT, *San Paolo e il suo messaggio*, Catania 1958; S. LYONNET, *Il Vangelo di Paolo*. Meditazioni sulla Lettera ai Romani, Torino 1971²; ID., *Dieci meditazioni su San Paolo*, Brescia 1966; P. ROSSANO, *Meditazioni su S. Paolo*, I, Milano 1971³.

4/ Altri: può essere utile una sinossi tematica dell'epistolario paolino, come quella di G. HEYDER, *Sinossi delle lettere di S. Paolo*, Roma 1964; infine, può interessare una presentazione della figura di S. Paolo quale risulta nella storia della chiesa, dai primi apocrifi che lo concernono fino ai moderni giudizi su di lui da parte di cattolici, protestanti e razionalisti, come fa E. DHORME, *San Paolo*, Novara 1975.

PECCATO

GIANNINO PIANA

I/ LA CRISI DEL PECCATO NELLA SOCIETÀ ATTUALE. - II/ LE DIMENSIONI BIBLICO-TEOLOGICHE DEL PECCATO: 1/ Rifiuto di Dio. 2/ Rottura della solidarietà umana e cosmica. 3/ Decisione personale. - III/ LA DISTINZIONE TRA PECCATO MORTALE E PECCATO VENIALE: 1/ Evoluzione storica del problema. 2/ Il dibattito attuale.

Il peccato è uno dei grandi enigmi della storia dell'umanità. La speculazione filosofica e la riflessione religiosa di ogni tempo hanno tentato di dare un'interpretazione di questo «mistero», che appartiene all'esperienza fondamentale dell'esistenza umana.

Nella Bibbia la rivelazione sull'uomo e sulla sua debolezza, perciò sulla vera natura del peccato, è all'interno della rivelazione su Dio: sul suo amore, al quale il peccato si oppone, e sulla sua misericordia, alla quale esso permette di esercitarsi. La storia della salvezza non è nient'altro che la storia dei tentativi indefessamente ripetuti da parte del Dio della creazione e dell'alleanza per riscattare l'uomo dalla condizione di peccatore. Essa culmina nell'evento-Cristo, che è la piena rivelazione dell'amore di Dio: la proclamazione cioè che la salvezza dell'uomo è già iniziata, grazie alla definitiva liberazione dal peccato, che il Figlio dell'uomo ha vinto nella propria carne.

Per cogliere la *complessa realtà del peccato* è perciò necessario inserirlo nel contesto della «novità» scaturita dal mistero pasquale di Cristo. Ma questo non è sufficiente. Si tratta contemporaneamente di illuminare il dato della rivelazione con le conclusioni delle moderne scienze antropologiche, che sono il «luogo ermeneutico» privilegiato per la ricomprensione e la riattualizzazione, in prospettiva teologica, del significato della redenzione e del peccato.

Le riflessioni, che qui svilupperemo, non hanno per oggetto i singoli peccati, ma *il peccato*. Il messaggio biblico mostra infatti chiaramente come il peccato sia più profondo di tutte le trasgressioni della legge, e soprattutto evidenzia il fatto che ogni atto peccaminoso presuppone un *essere peccaminoso*, che determina inti-

mamente l'uomo nella sua esistenza. Alla realtà di questo essere peccaminoso va, in primo luogo, la nostra attenzione, nel tentativo di metterne a fuoco le componenti strutturali, i dinamismi, le dimensioni, le ragioni ultime.
Per fare questo partiremo, anzitutto, da un'analisi fenomenologica della crisi del peccato nella società attuale (I parte); fermeremo in seguito l'attenzione sulla natura e sulle dimensioni del peccato nella riflessione antropologica e teologica contemporanea (II parte); e, da ultimo, tenteremo di illustrare la distinzione tra peccato mortale e peccato veniale nel contesto dell'attuale ricerca teologico-morale (III parte).

I/ LA CRISI DEL PECCATO NELLA SOCIETA' ATTUALE

E' stato giustamente osservato che il peccato più grande del nostro tempo consiste nello *smarrimento del senso del peccato*. Potrebbe, di primo acchito, sembrare che questo dipenda, in modo esclusivo o almeno primario, dal carattere permissivo della società in cui viviamo. Senza dubbio questa componente va tenuta in considerazione. Ma sembra insufficiente, da sola, a dare ragione della situazione. C'è qualcosa di più profondo, che va attentamente esaminato. E' il *radicale mutamento della «coscienza del peccato»*, corrispondente, del resto, al salto qualitativo, che si è prodotto nella cultura contemporanea, relativamente alla comprensione che l'uomo ha del suo essere e del suo agire.
Questa nuova coscienza è ancorata allo sviluppo di *alcuni fattori* che meritano di essere analizzati con attenzione e ponderati con equilibrio per la loro connaturale ambivalenza. Se, infatti, essi possono, da una parte, costituire la premessa per la distruzione del senso del peccato; dall'altra, possono aiutarci a purificarne il concetto e a riscoprirne la natura più profonda e più vera.

a)

Alla radice della crisi del peccato sta senza dubbio la *situazione di secolarizzazione* del mondo contemporaneo. La realtà del peccato dice riferimento immediato ad una concezione religiosa della vita, messa radicalmente in iscacco dall'odierno processo di autonomia dell'uomo e di laicizzazione del mondo.
Nella società passata, permeata di religiosità, il riferimento a Dio era diretto e spontaneo. Il divino veniva coinvolto in tutte le manifestazioni dell'esistenza: le leggi della natura, i misteri della fecondità e dello sviluppo della vita, l'organizzazione sociale, la cultura e l'arte, la guerra e la politica. In questo tipo di esperienza del mondo e dell'uomo, il peccato veniva percepito come un venir meno alle leggi della natura e della storia, le quali dipendono immediatamente da Dio.
In una società secolarizzata, come l'attuale, la relazione con Dio è sempre meno evidente. La scienza e la tecnica hanno disincantato, e perciò desacralizzato, la natura e i misteri della vita, della fecondità, dello sviluppo psicosociale dell'uomo.
I fenomeni e le forze che in essi si manifestano non sono più sentiti da molti — o almeno non in modo massiccio e diretto come prima — quale espressione della volontà e dell'azione del Dio creatore, ma come strumenti con i quali gli uomini, mediante la conoscenza e il dominio, vanno costruendo responsabilmente il futuro della storia.
Gli stessi valori morali, che reggono la vita sociale, non sono più avvertiti come il riflesso di un ordine eterno, e perciò come totalmente fissi ed immutabili, ma, al contrario, sono vissuti piuttosto come fortemente condizionati dal contesto socioculturale, e pertanto mutevoli secondo il ritmo dei mutamenti della storia. Essi sono più un compito che l'umanità va scoprendo e realizzando, in forme sempre nuove e sempre diverse, che un dato da accettare incondizionatamente. Lo spazio religioso tende in tal modo a restringersi: Dio arretra progressivamente dalla vita dell'uomo e del mondo. *Questa nuova visione dell'uomo e del mondo demistifica una concezione «sacrale» del peccato.* Per questo si reagisce oggi istintivamente nei confronti di una presentazione formalistica del peccato, che non rispetta sufficientemente il valore e la dignità della persona, o nei confronti di una presentazione che riduce il peccato alla ribellione contro l'ordine costituito, dimenticando che è pure peccato la inattività e la compiacenza di fronte alla stabilità della legge, quando essa non risponde più alle esigenze della situazione, o il lasciare agli altri la responsabilità delle proprie scelte, senza avere il coraggio di assumersi, fino in fondo, il rischio della propria libertà.
E' vero che in questa reazione vi possono essere dei pericoli, primo fra tutti quello di emarginare totalmente Dio dalla vita dell'uomo e del mondo.
Un'epoca senza vera religione finisce per esse-

re, anche se può sembrare un paradosso, un'epoca «senza peccati». L'insistere sull'autonomia della persona e del mondo, in tutte le sue manifestazioni, può condurre a forme di soggettivismo e di relativismo, che si esprimono negli eccessi dell'immoralismo, quando volutamente si scambia il bene con il male, o dell'amoralismo, quando non ci si preoccupa più del significato morale del proprio comportamento. Tuttavia questa nuova situazione culturale, con i problemi che solleva, può anche aiutare a riscoprire e a sottolineare più chiaramente alcuni valori autenticamente cristiani.

La secolarizzazione porta con sé la crisi delle forme false di religiosità e della corrispondente falsa concezione di Dio. E in questo modo può servire a rendere più personale e più cosciente il rapporto del cristiano con il Dio della storia che si è rivelato in Gesù Cristo. Analogamente, *essa pone in crisi una certa concezione del peccato; ma, nello stesso, tempo, contribuisce efficacemente a purificare e rivedere la nozione che abbiamo di esso.* La teologia è costretta a ripensare il suo modo di parlare di Dio e, di conseguenza, anche il suo modo di parlare del peccato, per ricuperarne dimensioni dimenticate, in rapporto con un certo pluralismo di valori e con l'impegno di costruire il nuovo futuro promesso da Dio.

b)

Ma il processo di secolarizzazione non è che il prodotto di un insieme di rapide e profonde trasformazioni del mondo attuale, legate allo sviluppo scientifico e tecnologico.

In tale contesto assumono un significato particolare, in rapporto al tema del peccato, gli *esiti delle scienze umane*, le quali hanno contribuito, in modo determinante, ad illuminare l'orizzonte della coscienza, rilevando i molteplici condizionamenti, che interferiscono sulle decisioni dell'uomo.

Molti si riconoscono oggi peccatori, ma hanno spesso un senso vago ed impreciso del peccato. La *psicologia moderna*, infatti, analizzando l'esperienza della colpa, ne ha evidenziato il dinamismo interiore e i fattori che la originano; la *biologia* ha fatto luce sulla funzione degli istinti e sul carattere ereditario di certe inclinazioni; la *sociologia* ha evidenziato l'influsso dell'ambiente e dell'educazione; infine, l'*antropologia culturale* ha focalizzato la storicità dei comportamenti e dei costumi dell'uomo.

C'è senza dubbio, in queste analisi positive, la tentazione di interpretare in modo totale, e perciò riduttivo, il mistero dell'uomo e dell'agire umano: si cade così facilmente nel biologismo, nel sociologismo, nello psicologismo, ecc. Tuttavia la reazione a tali esagerazioni non deve portarci a negare il nocciolo di verità in esse contenuto. *Bisogna riconoscere che le scienze antropologiche possono aiutarci a comprendere meglio la dinamica strutturale dell'atto morale*, e, di conseguenza, *possono offrirci preziose indicazioni per liberarlo dai condizionamenti* che ostacolano lo sviluppo responsabile della persona verso il suo futuro.

Questo se, da una parte, determina il superamento di una concezione estrinsecista e cosificata del peccato, apre, dall'altra, la strada ad una ricomprensione del suo significato ultimo in rapporto alla libertà fondamentale dell'uomo e, conseguentemente, alla capacità che egli ha di compiere, sia pure all'interno del limite spaziotemporale, scelte radicali in ordine alla sua alienazione o alla sua liberazione.

c)

Un altro fattore decisivo per la comprensione della crisi del peccato (e perciò dell'esigenza di una sua reinterpretazione) è il *fenomeno della politicizzazione della realtà*, nel senso dell'approfondimento e della dilatazione della coscienza politica. L'uomo non si concepisce più oggi come una monade isolata e chiusa in se stessa, ma come una persona strutturalmente inserita in un tessuto sociale, che modifica, altera o valorizza il suo progetto, e fa sì che i singoli atti abbiano una ripercussione, positiva o negativa, su tutto l'ambito sociale.

In una società intimistica, come quella passata, il senso del peccato era vissuto, anzitutto, in forme di ascesi individuale, come rottura di un equilibrio inscritto nel proprio io profondo o come scacco nel cammino verso la propria perfezione. Oggi, in una società aperta e dinamica, come quella in cui viviamo, esso assume una profonda colorazione sociale. *Il peccato viene cioè avvertito come grave irresponsabilità nei confronti degli altri e della storia, come mancanza di solidarietà* verso intere categorie sociali emarginate ed oppresse, e addirittura verso popoli e continenti, che vivono in condizioni di sottosviluppo e di miseria.

La sua valutazione, allora, non può più essere fatta attardandosi a scrutare l'applicazione casistica dei principi ai singoli atti, ma piuttosto analizzando il male diffuso nel mondo e considerando la propria neghittosità di fronte ad esso.

Tutto ciò sembra contrastare con la strutturazione di una morale, che si presenta ancora, in

larga misura, individualistica e giuridica. Come è possibile, infatti, individuare, tratteggiare e misurare entro la configurazione casistica del passato, le responsabilità odierne? Come esprimere che si è peccato in rapporto ad una guerra, che si combatte in terra lontana? Come manifestare la propria colpa verso i popoli che non si conoscono o nei confronti di emarginati di cui si ignora il grado e la maniera di emarginazione? Eppure queste mancanze, difficili da enucleare, sono percepite come le più gravi e le più profonde. Soprattutto perché *si va prendendo coscienza che il peccato, nel suo significato più autentico, non è un atteggiamento momentaneo, ma un vero e proprio modo di essere-al-mondo.*

d)

Infine si è fatta strada, nel mondo dei credenti, la tentazione di elaborare una *mistica del peccato*. L'uomo religioso sperimenta, oggi più che mai, il dramma del peccato, e tenta spesso di precostituirsi un alibi, appoggiandosi incondizionatamente alla misericordia di Cristo, che è venuto per cercare i peccatori e non i giusti, per condonare il debito al pubblicano, che riconosce umilmente il proprio peccato, e non al fariseo compiaciuto di se stesso e delle proprie opere buone. Questo modo di sentire induce facilmente a pensare che l'unico modo per essere cristiani è quello di sapere di essere peccatori e di riconoscerlo, dando così occasione all'amore di Dio di affermarsi pienamente. Non conta tanto evitare il peccato: ciò che conta è avere fiducia nella grazia di Dio che ci libera.
Al di sotto di tale concezione c'è una *visione negativa della morale* considerata come «un intonaco che rende l'uomo impermeabile alla grazia» (Péguy).
Il credente, per rendersi accessibile al dono di Dio, deve liberarsi dalla sua morale, che è sempre un movimento antropocentrico ed egoista. Ora tale liberazione dal farisaismo passa attraverso l'*esperienza del peccato*, che ci strappa alle nostre false certezze, al tranquillo possesso di noi stessi, alla prigione della nostra autosufficienza , e insieme ci rivela la nostra reale situazione di fronte a Dio, scavando dentro di noi quel bisogno di redenzione, che ci fa disponibili per il riscatto.
La rettitudine morale e la lotta contro il peccato non sono altro, in definitiva, che ipocrisia e presunzione; mentre l'unico modo possibile di atteggiarsi nei confronti di Dio è il naufragio nella colpa e nel fallimento, perché solo nella nostra perdizione più profonda Dio può essere veramente Dio nei nostri riguardi.
Così *il peccato viene spiegato come una necessità intrinseca dell'esistenza umana, senza la quale non può esistere la grazia redentrice di Cristo.*
C'è senza dubbio, in questo modo di leggere la realtà, una verità profonda.
Il peccato è l'esperienza di ogni uomo, il quale, proprio per questo, non può far a meno di ricorrere alla potenza salvatrice di Dio in Cristo. Proprio per questo il peccatore, che riconosce la propria colpa, è più vicino a Dio del piccolo borghese infallibile e pago di se stesso. Ma non si può per questo fare del peccato una condizione necessaria per la grazia. Esso è di sua natura, improduttivo, non può mai avere in se stesso un valore né essere sorgente di valori. Il fatto che Dio sappia scrivere diritto anche su righe storte non ci autorizza a tracciare liberamente righe storte sul libro della vita.
Un senso adulto del peccato permette dunque all'uomo di trovare il giusto equilibrio tra l'accettazione della sua condizione di peccatore e la lotta contro il peccato. Poiché se la «mistica del peccato» accentua troppo esclusivamente l'accettazione a scapito della lotta, lo fa come reazione contro un ripudio del peccato, che sfocia spesso in una concezione umanista della morale, nella quale non c'è spazio per l'intervento assolutamente gratuito di Dio.
Concludendo, *l'odierna crisi del peccato chiama in causa, in modo radicale, l'autenticità del discorso religioso su Dio e sull'uomo nella sua esistenza concreta.* Solo un Dio liberato da incrostazioni sacrali è in grado di restituire l'uomo a se stesso e alla sua libertà, mettendolo concretamente di fronte alle proprie responsabilità verso il mondo e la storia; d'altra parte, solo un uomo cosciente del suo limite e dell'esigenza di una liberazione dall'alto è in grado di percepire il peccato come azione in se stessa negativa, frutto della decisione personale e non semplice prodotto di una banale fatalità.

II/ LE DIMENSIONI BIBLICO-TEOLOGICHE DEL PECCATO

La parola di Dio e la cultura del nostro tempo sono i luoghi ai quali occorre riferirsi per *riscoprire il senso autentico del peccato.* Un confronto dialettico tra essi ci aiuta a superare la visione pessimistica di coloro i quali ritengono che il senso del peccato è del tutto scomparso nel nostro tempo, mentre si tratta soltanto di mutamento di prospettive, di aspetti diversi, di modi nuovi di sentirlo e di viverlo.

1/ Rifiuto di Dio

a)

Nella coscienza del peccato è essenziale, anzitutto, il riferimento a Dio: *il peccato è offesa fatta a Dio e rottura dell'amicizia con lui*. La categoria fondamentale che determina la nozione di peccato (e lo distingue sia dall'impurità legale che dalla colpevolezza) è la categoria dell'*essere «davanti a Dio»*.

«Davanti a Dio non vuol dire davanti al Totalmente Altro, come ha cominciato a fare l'analisi hegeliana della coscienza infelice; questa analisi è fuorviante in senso proprio: il momento iniziale non è la separazione dell'esistenza dal suo senso, la vacuità e la vanità di una coscienza d'uomo che si sarebbe svuotata della sua sostanza a causa di un assoluto divenuto il suo vampiro. Il momento iniziale non è il nulla dell'uomo davanti all'essere e al tutto di Dio. Il momento iniziale non è la "coscienza infelice", ma il "Patto", la Bérit dei giudei. E' in una dimensione preliminare all'incontro e al dialogo, che può apparire qualcosa come l'assenza e il silenzio di Dio, reciproco della vana e vuota esistenza dell'uomo. La costituzione preliminare di questo legame del Patto è dunque quella che interessa la coscienza del peccato: ciò che fa del peccato una trasgressione del Patto» (P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Bologna 1960, p. 299).

Tutta la storia della salvezza colloca, infatti, la realtà del peccato all'interno della grandiosa prospettiva dell'alleanza di Dio con l'uomo. La vita dell'uomo biblico è essenzialmente dialogo con Dio. L'uomo come creatura, è essere dipendente da Dio nella sua stessa origine; come «immagine di Dio», è il partner di Dio, colui che può ascoltare la parola di Dio e rispondere, cioè entrare in una comunione vitale e personale di amore con lui. *Il peccato è il rifiuto di questo rapporto vitale e filiale con il Dio della creazione e dell'alleanza* e, conseguentemente, *è il rinnegamento della propria vocazione, del significato profondo della propria esistenza. Un'eco di questa generale esperienza è offerta dalla storia del peccato originale*, che ci presenta un'eziologia dello stato presente di peccato e di dolore (Gn 3, 1-24). Il peccato di origine, che è la causa fondamentale e il paradigma di tutti gli altri peccati degli uomini, consiste nell'aver misconosciuto da parte dell'uomo la propria dipendenza creaturale, ma soprattutto nel non aver accettato la comunione di amore del Padre. E' la pretesa di un'autonomia morale assoluta (Gn 3, 5), il chiudersi in se stessi diffidando di Dio con la presunzione di potersi costruire da soli.

«La dottrina del mondo decaduto suppone che esso fosse buono all'inizio; e non soltanto lo è stato, ma lo è ancora. Dio non l'ha abbandonato. Il peccato è un maltrattamento del mondo buono, la sua divinizzazione. Creaturalità e peccaminosità sono visibili come un'unità, appena ci si rende conto che si tratta della relazione con Dio tale quale si esprime nella confessione di fede... Il fatto di essere una "creatura" significa che l'uomo non è considerato isolatamente come un essere in sé, ma che egli appare in relazioni preesistenti.

Parlando in modo esagerato: io sono ciò che è la mia relazione con Dio. Vale a dire: di fatto io non sono ciò che sono; *io mi trovo in contraddizione con la mia natura propria, nel peccato, che è l'alienazione di me stesso*. Confondendo Dio e il mondo, il mondo diventa ciò che non è in sé, una potenza che mi domina. La contraddizione non è soltanto parziale. Io stesso sono colui che la conduce avanti attivamente: e posso fare questo perché Dio non mi rinnega come sua creatura» (H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, pp. 245-246).

La *letteratura profetica* ha approfondito questa prospettiva, presentando l'alleanza come un legame coniugale e corrispondentemente il peccato come adulterio, infedeltà, divorzio, fornicazione e prostituzione (Ez 16, 8-15; Os 2, 1-3; 3, 1; Ger 3, 1-5. 20; 9, 1; 11, 10; Is 24, 5; 42, 4-5; 48, 8).

b)

La misteriosa profondità religiosa del peccato si esprime tuttavia pienamente nel Nuovo Testamento in rapporto all'*azione redentrice di Cristo*. Il Figlio di Dio è, infatti, venuto al mondo «per annunciare agli uomini la salvezza col perdono dei loro peccati» (Lc 1, 77). Egli è «l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo» (Gv 1, 29).

Il mistero di Cristo è rivelazione all'uomo del senso ultimo della sua esistenza. Cristo è colui che vive, in modo perfetto, il dialogo di Dio con l'uomo: è parola di Dio e risposta dell'uomo, e perciò fondamento della comunione degli uomini con Dio e tra di loro. Ora tale comunione è ostacolata nella storia dalla presenza del peccato. *L'azione di Cristo è* dunque, in primo luogo, *liberazione dal peccato come situazione di tutta l'umanità che si oppone al disegno di Dio*, impedendo la crescita di se stessa e del regno.

Tutto ciò si realizza nel *mistero pasquale* (Rm 8, 2; 2 Cor 5, 21), che segna il superamento dello stato di schiavitù in cui l'uomo vive (Rm 1, 18; Gal 3,22), in conseguenza del peccato di Adamo, per il quale tutti siamo stati consegnati nelle mani della morte (Rm 5, 12; 6, 23). *La risurrezione di Cristo è il segno definitivo della vittoria sulla potenza del male e l'inizio della riconciliazione dell'umanità con Dio.*
Nella visione cristiana dell'uomo e della storia, il peccato, che è negazione di Dio e del regno da lui promesso all'uomo, ci appare pertanto come un momento negativo che può essere superato attraverso l'inserimento dell'esistenza del mistero del Cristo risorto. «Così Cristo diventa segno di contraddizione, rivelando ciò che il peccato è veramente, come esso incide profondamente nel più intimo di noi. Soltanto l'amore poteva essere d'aiuto, *il peccato non poteva essere estinto altro che con l'amore*; soltanto a questo modo l'uomo poteva partecipare nuovamente alla vita divina, alla vita di colui, che è lo stesso amore, la cui vita è amore» (J. B. BAUER, *Peccato*, in: «Dizionario di teologia biblica» Brescia 1965, p. 1018).
Nel contesto neotestamentario *il peccato è dunque un prender parte alla lotta escatologica contro Cristo, affermando se stessi fuori di lui o contro di lui.* E' il dire di no alla chiamata di Dio, che sollecita l'uomo a costruire il nuovo futuro già inaugurato dalla venuta di Cristo.

c)

La comprensione del significato del peccato postula pertanto la presa di coscienza che esso è *una grandezza religiosa prima che etica*: non è, in primo luogo, la trasgressione di una regola astratta o di un valore, ma la rottura di un legame personale. Per questo i profeti ce ne manifestano la sostanza nella collera e nell'indignazione di Dio, nel ripudio, in quanto annuncia che l'uomo è abbandonato a se stesso in uno stato di derelizione e di morte.
La «polarità» del concetto cristiano di Dio, quale emerge dalla storia della salvezza, ci aiuta a cogliere la *drammaticità del mistero del peccato.* Dio è nello stesso tempo la santità assoluta, e perciò il Signore e giudice inesorabilmente severo, e l'amore assoluto, il Padre buono che riconosce come figlio anche il peccatore più indurito e lo riceve in grazia se si converte a lui.
La *dimensione etica del peccato* non viene per questo esclusa, ma inserita in un contesto più ampio . La dialettica del Patto, che è costitutiva dell'esistenza cristiana, sta nella relazione tra l'esigenza illimitata e infinita e il comandamento finito: è una relazione difficile, che determina una tensione costante, perché l'Amore dell'alleanza non si esaurisce nella realtà del comandamento, eppure ha bisogno di esso per potersi esprimere.
L'insistenza unilaterale sulla dimensione legale del peccato (violazione di una legge anonima e impersonale) è una delle ragioni dello scadimento del senso del peccato nel mondo moderno. Si tratta di restituire alla legge morale il suo significato originario di espressione della volontà di Dio, per superare sia il moralismo farisaico che l'amoralismo.
Peccato e conversione acquistano senso unicamente nella misura in cui vengono collocati nella prospettiva globale della storia salvifica, che è dialogo di Dio con l'uomo, e perciò appello ad una libera risposta.

2/ Rottura della solidarietà umana e cosmica

a)

Una delle caratteristiche fondamentali della mentalità contemporanea è l'acquisizione della *consapevolezza dell'unità e della solidarietà che esiste fra tutti gli uomini*, e perciò della *responsabilità* di ciascuno nei confronti degli altri e delle situazioni di ingiustizia esistenti nel mondo. «Il cristianesimo avrebbe molto da imparare da quanto un certo umanesimo moderno dice sulla "falsa coscienza" dell'uomo. La morale delle intenzioni, che è stata per lo più la nostra morale, non è idonea a smascherare la falsa coscienza. La quale è capacissima di intenzioni rette. La falsa coscienza è insieme il prodotto e la causa delle strutture disumane con cui l'uomo si fa schiavo dell'uomo, con cui cioè si formano e si consolidano le nuove idolatrie. Una nuova catechesi dovrebbe molto insistere su questa storicità del peccato, partendo da una idea del tutto moderna, eppure così consona allo spirito della rivelazione, e cioè dall'idea che *la coscienza dell'uomo non è una monade chiusa*, è il punto di innervazione e di qualificazione dell'intero intreccio cosmico e storico. La menzogna si annida in questo intreccio, vi diviene forza meccanica, spinta irresistibile e genera le false idee che, elevandosi allo stesso livello della coscienza, la catturano e la fanno schiava della struttura del mondo» (E. BALDUCCI, *La conversione come risposta all'appello di Dio in Cristo*, in: *La penitenza come conversione e riconciliazione*, Roma 1974, p. 13).

Nella rivelazione la *dimensione sociale e cosmica del peccato* è chiaramente evidenziata. La rottura della relazione dell'uomo con Dio porta con sé la rottura dei rapporti dell'uomo con gli altri e con il mondo (Gn 3, 12-24). L'idolatria è la sorgente di ogni ingiustizia (Is 1, 17; 59, 13 s.; Os 4, 2; Am 4, 1; Mic 2, 1-2) e dello stesso stato di malattia, di corruzione e di morte in cui si trova l'uomo (Gb 4, 7; Is 38, 3 ss.; Sal 32, 1-5; 25, 7; 38, 4 ss.; 39, 11).

La fedeltà all'alleanza è insieme amore di Dio e amore degli uomini; anzi è amore di Dio che passa attraverso l'amore degli uomini (1 Gv 3, 10-16; 4, 7. 12. 19-21; Mt 5, 23-24; 6, 12-14; 25, 40-45) e si traduce in impegno a costruire il regno promesso dal Padre e inaugurato in Cristo.

Il peccato assume in tal modo il valore di una sottomissione cosmica al potere di Satana (Gv 8, 44; 1 Gv 3, 8); è la personificazione di un potere, che domina tutta l'umanità, e che, derivando da Adamo, costituisce uno stato generale di tutto il mondo (Rm 3, 9. 23; 5, 18 s.; Gal 3, 22).

«Lo stato di peccato, di autosufficienza e di chiusura autonoma a Dio non consegue gli atti, è piuttosto l'ambiente nel quale gli atti si situano e dal quale traggono vita. *Esiste un nesso stretto tra il peccato-situazione e i peccati-azione.* Questi costituiscono segno, espressione e concretizzazione della fondamentale incapacità e proclività, la quale si manifesta in sempre nuove forme e che diventa tanto più acuta quanto meno è contraddetta. Si ha così un duplice grado di peccato. Il *peccato-incapacità* personale e collettiva di apertura a Dio, di conoscere, amare e attuare il bene, e il *peccato-atti* che l'uomo nel corso della vita va compiendo e che rappresentano altrettante manifestazioni della situazione di peccatore» (D. MONGILLO, *Peccato*, in: DETM 1973, p. 685).

Ogni atto peccaminoso dell'uomo accetta, ratifica e corrobora quell'«esistenziale negativo» che è il regno del peccato nel mondo. In questo senso è possibile parlare di *peccato collettivo* per designare una situazione, che è connessa ad una responsabilità trans-soggettiva. Evidentemente alla base di essa stanno le colpe dei singoli; ma essa, a sua volta, trascende il dato personale e finisce per svilupparsi autonomamente.

«Questa situazione creata dal comportamento del singolo determina la sua libertà, non nel senso che l'obblighi a compiere una buona o cattiva azione, ma nel senso che *lo forza a reagire per il bene o per il male*...Quindi ciò che io causo non è la reazione dell'altro, ma una situazione alla quale deve reagire con una libera decisione... Così oltre alle azioni (personali) colpevoli, ciò che deve essere ricordato come secondo elemento del mondo è la situazione colpevole, *la situazione che viene dal peccato e invita al peccato*, benché la libertà dell'altro possa reagire in modo buono» (P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Brescia 1970, p. 165).

b)

Il peccato del mondo assume oggi dimensioni nuove ed insospettate in rapporto al *processo di socializzazione* crescente della vita. L'interdipendenza delle strutture alimenta, in progressione geometrica, il conflitto degli egoismi collettivi, creando una situazione di grave condizionamento della coscienza personale. Purtroppo, *la teologia ci fornisce ancora una comprensione «depoliticizzata» del peccato*, che non tiene sufficientemente in conto le strutture e le collettività nelle quali viviamo. E. Bloch ha criticato questo atteggiamento, definendolo il «mito più pesante», vale a dire «il mito per eccellenza eteronomo del peccato originale... (per il quale) l'uomo deve essere liberato da se stesso anche dopo la comparsa del *Deus pro nobis*» (E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971, p. 78).

Una comprensione del peccato socialmente non decifrata, mediante l'utilizzazione delle scienze umane, non può che apparire eteronomamente decretata, e non suscitare perciò un senso di impotenza, come avviene nella tradizione protestante in conformità alla svalorizzazione dell'attività e della creatività umana. Essa contraddice radicalmente le esigenze della nuova ermeneutica teologica.

«L'interpretazione politica della Bibbia ha interesse che *la coscienza dei peccati* non sia sostituita da un sentimento di impotenza. L'impotenza che viene imposta religiosamente occulta soltanto i nostri peccati, il nostro profitto, la nostra apatia. E qui ci si deve collegare al contenuto veterotestamentario della parola "peccato" che, nelle varie accezioni terminologiche, non è riferito, primariamente, all'atteggiamento privato, ma alla connessione tra l'atto che distrugge il rapporto di comunione nell'alleanza voluta da Dio e la sua conseguente punizione. Le rivolte contro Dio e contro il fallimento politico-sociale non sono staccate una dall'altra, così come non erano separati nella comprensione israelitica antica l'agire e l'acca-

dere. Per noi oggi — dopo la estinzione del rapporto religioso diretto con Dio — significa: Dio può essere odiato e offeso soltanto nell'uomo. *Il peccato* non si può intendere, in senso specialistico religioso, come una mancanza di amore verso Dio oppure come ribellione contro un Signore, bensì esso *deve essere concepito in senso politico-mondano*. Non sono il tempio sconsacrato o le chiese divenute vuote che ci accusano, ma è lo stato del nostro mondo» (D. SÖLLE, *Teologia politica*, Brescia 1973, pp. 107-108).

Queste affermazioni, discutibili nella loro drasticità, sottolineano un'esigenza: quella cioè che *la presa di coscienza del peccato avvenga nella direzione di una critica della società*, che interiorizzi i processi e i meccanismi, chiarendo il contributo di tutti e di ciascuno al mantenimento delle strutture ingiuste.

c)

La dimensione sociale e cosmica del mistero del peccato assume una portata ecclesiale. Rifiutando con il peccato l'amore di Dio, il cristiano ferisce la chiesa. Il *significato ecclesiologico del peccato* non si basa sulla sua azione psicologica, sulla sua potenza corruttrice e sulla dinamica del male, ma sull'unità del genere umano davanti a Dio pienamenete realizzata in Cristo (Ef 1, 10).

La santità della chiesa è stata data in proprietà al cristiano; egli deve dunque dare la sua santità alla chiesa, affinché essa sia santa. *Il credente, che cade nel peccato, viene meno alla missione fondamentale, ricevuta nel battesimo*, di essere segno e testimone efficace per il mondo dell'amore di Dio, dell'avvenuta vittoria sul male e della trasfigurazione di tutti i valori umani nella morte-risurrezione di Cristo. Egli si oppone, dunque, al dinamismo salvifico della chiesa e diminuisce la sua efficacia nel mondo, rendendola meno pronta e meno capace di lottare contro il male e l'ingiustizia e perciò di partecipare attivamente alla costruzione del regno escatologico.

E' tuttavia indispensabile collocare la dimensione ecclesiale del peccato entro l'orizzonte del processo di politicizzazione contemporaneo per coglierne tutta l'ampiezza di significato e di proporzioni.

Si comprende in tal modo come la riconciliazione con Dio passa attraverso la riconciliazione con la storia, e si ricupera l'autentica funzione della chiesa, che è quella di essere al servizio del regno, che già va edificandosi nel mondo.

3/ Decisione personale

a)

Il peccato è un'*azione umana* in senso proprio, in quanto esprime il modo di esistere, in un momento determinato, di una persona che ha fatto una scelta in relazione all'autocostruzione di se stessa. L'aver dimenticato in passato questo aspetto personale del peccato è una delle cause dell'atomizzazione e reificazione della morale nella manualistica tradizionale.

D'altra parte, *la presa di coscienza della responsabilità personale* è divenuta oggi nuovamente problematica in rapporto alla scoperta dei condizionamenti delle strutture sociopolitiche. Si assiste così ad un processo di collettivizzazione e di orizzontalizzazione del senso del peccato, che rischia di annullare, se esasperato, il campo della decisione personale per aprire quello vastissimo ed urgente delle responsabilità collettive.

Si impone perciò una rilettura (e una ricomprensione) del significato del peccato come *frutto della libera decisione umana*, che non mortifichi ma assuma il dato del condizionamento strutturale.

Nella Bibbia è chiaramente sottolineata questa dimensione del peccato. La rottura del rapporto dell'uomo con Dio è il frutto di una ribellione interiore dell'uomo (Is 1, 2-4). Essa si manifesta nella disobbedienza, che è rifiuto di ascoltare la voce del Signore (Is 5, 24; Os 8, 12), ed ha come sorgente profonda l'orgoglio umano (Gn 3, 5; 11, 4).

Lo stesso peccato di origine è un atto con il quale l'uomo coscientemente e liberamente si è opposto a Dio, trasgredendo il precetto (Gn 3, 3). In Israele non mancava la coscienza di una distinzione tra mancanze materiali e peccati formali (Es 21, 12-14; Lv 5, 4; Dt 21, 1-9). Questo si manifesta nel rilievo dato alla libera volontà (Gn 4, 7), all'animo cattivo e al «cuore» come sede e luogo di origine del peccato (Gn 6, 5; 8, 21; Sal 51, 12). I testi che esprimono la profondità della coscienza soggettiva della colpa si trovano soprattutto nei salmi (32, 3 s.; 38, 3; 51, 5) e negli inviti alla penitenza da parte dei profeti (Is 1, 16 s.; Ger 18, 11; 25, 5; Ez 18, 21. 31; Os 6, 1 ss.; Ge 2, 12 ss.).

L'uomo in Cristo è liberato dalla schiavitù del peccato (Rm 5 - 8), ma la persistenza in lui della vecchia natura, con le sue inclinazioni, spiega la possibilità che egli ha di rifiutare il dono dello spirito. Il peccato è, allora, il consapevole rigetto dell'amore del Padre, è il pre-

ferire alla grazia di Cristo il mondo contaminato, vinto sulla croce (Gv 15, 22 ss.; 2 Pt 2, 20). Il peccatore si pone pertanto liberamente in contraddizione con il suo essere più profondo (Col 1, 13). Il dono di Dio conferisce all'uomo la libertà dal peccato, ma esige da lui una totale risolutezza nella lotta. L'uomo non può più scendere a patti con il regno della tenebra (2 Cor 6, 14 s.). Per il cristiano «figlio della luce, e non della notte e della tenebra» (1 Ts 5, 4), peccare è tornare a «partecipare alle opere infruttuose della tenebra» (Ef 5, 11), rafforzando la potenza del male nel mondo.

Ciò che nel Nuovo Testamento vi è di nuovo è il rilievo ancor più marcato dato all'interiorità come luogo e fonte del peccato (Mt 5, 25-32) e l'approfondimento della sua azione in quanto trasgressione dell'amore paterno, in relazione all'immagine di Dio che Cristo ci rivela (Lc 15). Gesù denuncia il peccato ovunque si trovi, anche presso coloro che si ritengono giusti perché osservano le prescrizioni della legge. Poiché il peccato è «dentro» al cuore, dal quale «hanno origine i disegni perversi» (Mc 7, 21 ss.).

«La miseria congenita nell'uomo è la divisione (lacerazione) del suo essere profondo — lacerato tra il desiderio del bene e gli appetiti del male — che deriva dalla costante impotenza a far prevalere le esigenze della ragione e di Dio. L'uomo, è in quanto creatura, una pura debolezza e, in realtà, sul piano morale, una vittima. Il peccato, che si presenta come vigorosamente aggressivo, è più che un principio cattivo, una forza (1 Cor 15, 56), una potenza nefasta, che si aggrappa all'uomo fragile, lo mantiene — come un despota — sotto il suo giogo, per condurlo dove vuole e suscitare tutte le azioni cattive che il peccatore deplora... Ma l'immagine del tiranno o del dittatore, che aggioga i suoi sudditi, è insufficiente, troppo esteriore. In realtà, "il peccato abita in me" (Rm 7, 17-20), nel mio corpo o meglio nella mia carne. La *sarx* paolina è il «corpo» del peccato (Rm 6, 6) o se si vuole: l'uomo in quanto portato al peccato e docile ai suoi impulsi. Dire "io sono carnale" (Rm 7, 14; 1 Cor 3, 1; 2 Cor 3, 3) non è soltanto confessare "io sono peccatore", ma localizzare la sorgente del male. Per condurre l'uomo a rompere con Dio e a rivoltarsi contro di lui, il peccato si serve — come di un'occasione e di uno strumento — della carne, ossia delle sue membra (Rm 7, 14; Col 3, 5). L'impulso di essa è così forte che l'uomo è portato a compiere ciò che gli ripugna, tuttavia egli constata allora: "Non sono più io che lo faccio, ma il peccato che è in me" (Rm 7, 20)» (C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1965, pp. 182-183).

L'abisso profondo dell'*istinto sviato* è dunque il sottofondo anarchico dell'uomo diviso contro se stesso (Mc 7, 20-23). Esso rende conto dell'universalità del male sulla terra (Rm 3, 10-12), ed ha la sua origine nella caduta della prima coppia umana (Sir 25, 24). La liberazione di Cristo, realizzata nel mistero pasquale, è possibilità offerta all'uomo di riscattarsi da questa condizione, ricuperando, in modo libero e personale, la fondamentale disponibilità all'incontro con Dio.

b)

La percezione dell'importanza della dimensione personale del peccato esisteva anche nella riflessione morale passata. Pur considerando l'aspetto oggettivo (materia) come l'elemento primario nella definizione del peccato, venivano tuttavia evidenziati, come componenti essenziali, altri due elementi, che hanno la loro origine nell'uomo e dipendono dal suo atteggiamento interiore: la consapevolezza (piena avvertenza) e la libertà (deliberato consenso).

Il libero arbitrio dell'uomo è la risposta alla domanda circa la provenienza del male. La libertà è il dono più grande che Dio ha fatto all'uomo, ma anche il più pericoloso. In virtù di essa l'uomo, infatti, partecipa del mistero di Dio che è perfettamente padrone dei propri atti; ma insieme, per lo stato di imperfezione in cui vive quaggiù, egli ha la possibilità tragica di autodistruggersi, venendo meno alla realizzazione del proprio destino. La sua capacità di discernere e il suo volere sono in questa vita parziali; la sua libertà è imperfetta e comprende la possibilità del peccato. D'altra parte il venir meno di questi limiti comporterebbe pure l'eliminazione del rischio, che fa la grandezza dell'uomo.

L'antropologia moderna ha notevolmente approfondito questa dimensione dell'agire umano, rivalutando il concetto di persona e la storicità dell'uomo.

L'uomo è una realtà aperta, un essere in divenire. Le azioni della persona umana hanno significato in rapporto all'intenzione che le anima, e soprattuto in rapporto al progetto fondamentale mediante il quale l'uomo intende costruirsi e realizzare il suo futuro.

Ogni azione umana deve perciò essere inclusa, per essere valutata, nel contesto della storia

della persona, cioè del suo farsi libero e responsabile. *Non è possibile*, di conseguenza, *«cosificare» il peccato, assumendolo come realtà a sé stante*, rescissa dal quadro esistenziale ed evolutivo della vita dell'uomo. *Il comportamento morale ha inizio, quando l'uomo considera la sua esistenza come una missione da realizzare e la assume nelle proprie mani rendendosene responsabile.* Ciò non si verifica attraverso una serie di momenti isolati, ma soltanto attraverso l'unificazione della propria esistenza in una *scelta fondamentale*, che proietta la persona in una certa direzione. Nel cuore del comportamento morale esiste sempre, più o meno chiarificata, un'ispirazione di fondo, che tende ad unificare la persona, anche se questa unificazione è progressiva e mai totalmente piena e difinitiva, perché l'uomo, che vive nello spazio e nel tempo, non riesce mai ad integrare totalmente, nella sua libera scelta, tutte le istanze e le tendenze della sua natura. Si tratta, in altre parole, di un *progetto esistenziale*, capace di conferire all'uomo uno stile di vita, che si manifesta e si consolida o viceversa si attenua fino a mutare, attraverso le libere azioni della persona. Il significato ultimo dell'agire umano, e perciò della sua valutazione sul piano etico, va individuato sulla base del rapporto che esso ha con la opzione fondamentale della persona, in quanto essa è il movente ultimo, ciò che stimola dal di dentro l'uomo e l'orienta nella costruzione di se stesso.

In questa prospettiva, il peccato appare come il realizzarsi della persona in contraddizione con la sua struttura essenziale e il suo dover essere fondamentale. In definitiva, come il rifiuto del proprio io autentico, della propria personalità profonda.

c)

La dimensione personale del peccato è, d'altra parte, *inseparabile da quella religiosa e da quella sociale ed ecclesiale*. L'uomo è, infatti, chiamato alla costruzione di sé nella comunione con Dio e con gli altri uomini. Rifiutando questa comunione rinuncia a costruirsi e a realizzare la propria missione. Il peccato è dunque l'autodistruzione che l'uomo fa della sua libertà come capacità di costruire responsabilmente se stesso nell'apertura e nell'amore verso Dio e verso gli altri. Esso suscita e scatena nell'uomo un dinamismo disgregatore della personalità, che influisce sulle sue scelte successive, impedendogli di disporre liberamente di sé; inoltre conferma e corrobora quelle situazioni di ingiustizia, che condizionano la vita degli uomini.

Il ricupero dell'intenzionalità come criterio ultimo di giudizio dell'agire umano porta con sé il rischio, se unilateralmente esasperato, di far dimenticare il significato storico dello stesso agire. *Il problema è allora quello di una coniugazione equilibrata ed armonica dell'intenzionalità e dell'efficacia storica come criteri simultanei di valutazione del comportamento umano.* Soltanto in questa prospettiva è possibile ricuperare il rapporto tra responsabilità personale e condizionamento socioculturale, senza assolutizzazioni indebite dell'uno o dell'altro versante. Ma soprattutto soltanto entro questo quadro può essere formulato un esatto concetto di «peccato» (e corrispondentemente di «conversione»), nel quale emergano sia la dimensione personale che quella sociale, non limitabile al rapporto interpersonale, ma legata oggi alla condizione essenzialmente strutturale dell'esistenza umana.

III/ LA DISTINZIONE TRA PECCATO MORTALE E PECCATO VENIALE

La nuova comprensione antropologica e teologica del peccato, che abbiamo tentato di delineare, suggerisce, sul piano morale, una reinterpretazione della tradizionale distinzione tra peccato mortale (o grave) e peccato veniale (o leggero). Ci limiteremo ad offrire qui un rapido *excursus* storico del problema, segnalando le posizioni attuali nel tentativo di individuare le nuove prospettive verso le quali ci si indirizza.

1/ Evoluzione storica del problema

a)

La *rivelazione biblica*, pur non parlando esplicitamente di «peccati mortali» e di «peccati veniali», sembra innuire tale distinzione riferendola sia alla diversa malizia intrinseca degli atti (1 Gv 1, 8; Gc 3, 2; 1 Cor 5, 1 ss.; 6, 9-19; Gal 5, 19 ss.; 1 Gv 2, 24; 3, 6), sia soprattutto alla diversa relazione con Dio (1 Cor 3, 9-15).

La prassi penitenziale della chiesa primitiva conferma ed approfondisce tale distinzione, imponendo l'obbligo della penitenza canonica soltanto per alcuni peccati e provocando così lo svilupparsi dei cosiddetti «cataloghi» dei peccati, nei quali tuttavia il criterio prevalente è ancora estrinseco, cioè relativo alla gravità della pena.

S. Agostino offre un contributo prezioso alla chiarificazione della questione, sottolineando come la distinzione vada ricercata nel diverso disordine introdotto nel rapporto dell'uomo con Dio. A tale scopo egli utilizza due fondamentali categorie della sua riflessione teologica: l'*uti* e il *frui*. Quando pecca mortalmente, l'uomo pone le cose create — che dovrebbe semplicemente usare (*uti*) per giungere a Dio — al posto del bene supremo che è Dio, del quale soltanto l'uomo dovrebbe saziarsi (*frui*); l'uomo, invece pecca soltanto venialmente quando non distingue con la dovuta risolutezza tra Dio, che è il suo pieno e definitivo appagamento, e le creature, che sono effimere e transitorie.
Il criterio agostiniano rappresenta un momento importante in ordine all'interiorizzazione della distinzione; ma l'introduzione della «penitenza tariffata», e il conseguente sviluppo della casistica, finiscono per accentuare ulteriormente la tendenza alla sua meccanizzazione oggettiva.

b)

La *riflessione teologica scolastica* si orienta verso il superamento di una lettura «quantitativa» del peccato. La distinzione tra peccato mortale e peccato veniale viene perciò sempre più formulata in direzione e in dipendenza della decisione profonda della persona.
S. Tommaso, che rappresenta il momento più alto di tutta la grandiosa sintesi scolastica, elabora la sua distinzione, partendo da due punti di vista — quello oggettivo e quello soggettivo — tra loro strettamente correlati. La categoria fondamentale che egli usa è quella della «legge», non in quanto indica qualcosa di estrinseco (secondo l'accezione assunta dopo la svolta kantiana) ma in quanto connota l'orientamento fondamentale impresso dal gesto creativo (*lex naturalis*) e salvifico (*lex nova Spiritus*) di Dio nella creatura ragionevole, cioè in quanto esprime l'orientamento al fine ultimo.
In questo contesto S. Tommaso elabora la distinzione tra il peccato «contra legem» come disordine nei confronti del fine ultimo (*inordinatio circa finem*) e il peccato «praeter legem», come disordine nei confronti solamente dei mezzi per attingere il fine (*inordinatio circa ea quae sunt ad finem*). Il primo è il peccato mortale; il secondo quello veniale (*De Malo* 7, 1, ad 1; I-II, 88, 1 ad 1): la differenza tra i due è qualitativa, cosicché il peccato veniale può essere definito «peccato» soltanto analogicamente.
In concreto, egli afferma che col peccato mortale l'uomo si volge ad una creatura come al suo fine ultimo, mentre con il peccato veniale l'uomo rimane abitualmente polarizzato su Dio come sul suo fine ultimo, senza però lasciarsi guidare da questa polarizzazione — qui e ora — nella scelta dei mezzi per attingere il vero fine ultimo (I-II, 88,5; 89,1). E poiché la polarizzazione a Dio come fine ultimo è data dalla carità, cioè dall'amore di Dio al di sopra di ogni cosa, egli può dire che il peccato mortale è una scelta «contro» l'amore, ossia contro l'orientamento fondamentale dell'uomo verso Dio, mentre il peccato veniale è una scelta «al di fuori» dell'amore (I-II, 88,2).
Il concetto di «legge» e la categoria «fine-mezzi» sono gli strumenti attraverso i quali la riflessione scolastica più matura giunge alla coniugazione unitaria dei due aspetti qualificanti la realtà del peccato: l'aspetto soggettivo, determinato dall'intenzionabilità della persona, e quello oggettivo, derivante dal contenuto dell'atto peccaminoso.
Questa sintesi scolastica è stata, purtroppo, minata dalla morale post-tridentina. Intervenendo polemicamente contro la posizione dei Protestanti, i quali negavano la distinzione dei peccati, appellando alla radicale «peccaminosità» dell'uomo, il concilio di Trento ha contrapposto ai peccati che tolgono la grazia (DS 1573, 1577), le mancanze quotidiane (DS 1536, 1679).
Tale distinzione, del tutto legittima, viene assunta dalla morale del tempo — ormai largamente asservita al diritto — in chiave rigidamente oggettiva, dando luogo ad applicazioni semplicistiche di natura quantitativa, che finiscono per eliminare, quasi del tutto, l'aspetto soggettivo-personalistico, contribuendo a determinare la reificazione ed atomizzazione della morale propria della manualistica tradizionale.

2/ Il dibattito attuale

a)

Il rinnovamento della teologia morale, sviluppatosi a partire dal secolo scorso in prospettiva personalistica, ha provocato (e non poteva non provocare) una revisione critica dei criteri di distinzione tra peccato mortale e peccato veniale. Si fa così strada una serie di tentativi di elaborare una comprensione della distinzione, che tenga presenti e gerarchicamente unite le due dimensioni — oggettiva e soggettiva — del peccato: tentativi evidentemente parziali per la

difficoltà di categorizzare in linguaggio e concetti umani una realtà assai complessa.
H. Shell introduce per primo, nel secolo scorso, la distinzione tra peccato *mortale* e peccato *grave* (cfr. H. ROTTER, *Das Problem der Sünde bei Hermann Schell*, in: ZKT 89, 1967, 249-293; 385-432). Secondo il teologo tedesco devono essere chiamati gravi, ma non mortali, i peccati di fragilità che nascono dalla concupiscenza e si manifestano in un amore passionale del mondo e di se stessi; mentre sono mortali solo quelli commessi «col pugno alzato», quelli cioè con i quali l'uomo si ribella positivamente a Dio e gli resiste con ostinazione cosciente. Ora i primi, i peccati gravi ma non mortali, non privano della grazia di Dio.
Questa distinzione tripartita tra peccato leggero-peccato grave-peccato mortale è oggi adottata da molti Autori, anche se gli stessi termini vengono spesso usati con significati diversi.
C'è chi distingue tra peccato *grave* e peccato *mortale*, intendendo il primo come il corrispondente del tradizionale peccato «materiale» (disordine oggettivo relativo alla «materia»), e il secondo come il corrispondente del peccato «formale», e quindi la colpa soggettiva, in rapporto all'*engagement* della persona (cfr. M. ORAISON, *Vie chrétienne et problème de sexualité*, c. IV: *Objectivité du jugement*, 60-73).
Altri ritengono che il peccato *grave* sia tale per la gravità della materia implicata, ma raggiunta «ex concupiscentia», senza l'intenzione esplicita di andare contro Dio e la sua volontà; mentre solo il peccato compiuto «ex malitia» può dirsi veramente mortale, e come tale escludente dall'Eucarestia.
Altri ancora distinguono tra *peccati gravi leggeri* e *peccati gravi mortali*: i primi sono propri di persone religiosamente impegnate che incorrono frequentemente in gravi cadute morali relativamente a determinate situazioni di vita (es. masturbazione adolescenziale); i secondi, invece, sono quelli che corrompono profondamente la struttura spirituale della persona (si pensi all'omicidio, al furto grave, all'adulterio, ecc.). I peccati «gravi leggeri» devono essere sottoposti alla confessione, ma non necessariamente prima di accostarsi all'Eucarestia.
Infine, in riferimento alla «definitività» dell'impegno libero e responsabile della persona, altri Autori distinguono il peccato *grave* come il peccato non pienamente definitivo, dal peccato *mortale* come il peccato definitivo e comportante la morte eterna.
Una variazione di questa distinzione è proposta da P. Schoonenberg. Egli parla di peccati *veniali*, di peccati *mortali* e di peccati *che conducono a morte*. La distinzione tra gli ultimi due tipi sta nel fatto che i peccati *mortali* esprimono un'opzione «fondamentale» contro Dio, ma non ancora definitiva ed irreversibile, mentre quelli *che conducono a morte* esprimono una opzione «finale» contro Dio, caratterizzata — proprio perché tipica della frontiera tra il tempo e l'eternità — da un'assoluta definitività ed irreversibilità.
L'ipotesi del peccato *che conduce a morte* tende a fondarsi sull'approfondimento progressivo del rapporto con Dio o del suo contrario da parte dell'uomo, al punto che si faccia strada un'esperienza, che si manifesterà pienamente nel momento del passaggio dell'uomo dalla storia all'eternità. In tale esperienza lo spirito incarnato si fissa in uno *status* esistenziale di rapporto con Dio non più suscettibile di alcun cambiamento. Il peccato di indurimento finale che conduce a morte consiste in questa decisione suprema e definitiva di chiudersi e rifiutarsi a Dio.

b)

Senza entrare nel merito di una valutazione critica di ciascuna delle diverse distinzioni proposte, si può complessivamente osservare che il problema di fondo rimane quello di una *corretta mediazione tra aspetto oggettivo e aspetto soggettivo della definizione del peccato*, e più in generale della definizione dell'eticità.
La sintesi tomista, a suo modo esemplare, è stata, infatti, storicamente minata su due versanti opposti: quello rigidamente oggettivistico della morale posttridentina, che ha reificato il concetto di peccato, e quello soggettivistico dell'etica della situazione, che, per le sue radicazioni filosofiche, finisce per indulgere verso una concezione relativistica del peccato.
I *tentativi odierni* si muovono, perciò, nella direzione del ricupero di una unità nuova tra aspetto soggettivo ed aspetto oggettivo, privilegiando la prospettiva intenzionale-personalistica, e nascono in un contesto di preoccupazione pastorale, legata all'amministrazione del sacramento della penitenza.
L'approccio viene fatto attraverso l'utilizzazione della categoria, ormai acquisita nella riflessione morale odierna, dell'*opzione fondamentale*, che consente di verificare la radicalità o meno della scelta libera e responsabile compiuta dalla persona.
In tale contesto il peccato *mortale* viene identificato con l'opzione fondamentale negativa o

contro Dio, contro l'Amore: opzione che può verificarsi anche in una «materia» leggera, e, d'altra parte, può anche non verificarsi in una «materia» grave, quando l'azione è posta in essere con pienezza di avvertenza e di consenso, ma senza quella «penetrazione» da parte della persona per cui l'atto viene riferito a Dio. Inversamente, il peccato *veniale* si identifica con un'opzione categoriale, che non coinvolge tutta la persona nel suo rapporto con Dio sia che essa, quanto alla «materia», possa essere considerata grave o lieve. Ne deriva, in ultima analisi, che il criterio decisivo della determinazione del peccato, e della conseguente distinzione tra mortale e veniale, è l'*intenzione-decisione della persona*, cioè il grado di coinvolgimento dell'uomo e della sua esistenza di fronte al Valore supremo.

Questa sottolineatura dell'aspetto soggettivo come primario è il dato positivo dell'attuale riflessione teologica sulla problematica della distinzione dei peccati. Il rischio potrebbe tuttavia essere quello di eliminare ogni riferimento alla «materia», che, collocata al suo giusto posto, costituisce un criterio irrinunciabile della valutazione morale. Tanto la negazione di ogni criterio proveniente dall'esterno quanto la sua affermazione autonoma provengono, infatti, da un *identico errore antropologico*: la mancata presa di coscienza della totalità dell'essere personale dell'uomo, che è spirito incarnato e corpo spiritualizzato.

Questa originaria complessità dell'uomo fa sì che l'intenzione o decisione personale non si dia mai senza un obbligato riferimento al «contenuto» concreto secondo cui quell'intenzione o decisione si rivela e si realizza, in quanto l'intenzionalità morale dello spirito umano non può che incarnarsi in una prassi concreta e storica dai contorni ben precisi. L'eticità non si situa, pertanto, a livello puramente «trascendentale» e astratto; è impatto di soggettività e di oggettività, perché è il prodotto della persona nel suo concreto strutturarsi come realtà corporea, e perciò spazio-temporale; in altre parole, è il frutto della persona nel suo essere-nel-mondo.

L'opzione fondamentale si concretizza, dunque, necessariamente in una serie di scelte particolari, che hanno come oggetto concreto valori particolari e azioni determinate. L'intenzione-decisione dell'opzione fondamentale esige perciò il riferimento non solo all'intenzione soggettiva, ma anche all'azione concreta o valore particolare. In questo senso allora la materia non è solo un «segno» o un «indizio» della decisione personale: essa esprime un particolare appello di Dio nella situazione e concretizza il rapporto interpersonale tra Dio che chiama e l'uomo che risponde. E' *grave* quando comunica una richiesta grave di Dio, e di conseguenza, sollecita l'uomo ad una presa di posizione grave della sua libertà di fronte a Lui. Per questo la trasgressione in materia grave rinvia normalmente ad una decisione che sconvolge l'orientamento fondamentale dell'uomo a Dio. Ciò non toglie, evidentemente, che la materia non sia mai (e non possa mai essere) un criterio autonomo, in quanto è decisivo il rapporto tra essa e la decisione profonda dell'uomo.

L'intenzionalità morale riveste, perciò, un duplice carattere di provvisorietà e di definitività, in quanto l'opzione positiva o negativa (per il bene o per il male) non può che realizzarsi in concrete e limitate prassi buone o cattive, e queste, d'altra parte, non possono esaurirla.

Soltanto una sintesi dialettica, e continuamente aperta, dei due aspetti ricordati può, in definitiva, consentire che si evitino le due opposte forme di manicheismo ugualmente esiziali: quella di matrice spiritualistica che, riducendo il peccato all'intenzionalità, finisce nella disincarnazione, e quella di matrice materialista, che, valutando il peccato sulla base dell'atto esterno o dell'azione in se stessa, dimentica ciò che lo specifica più profondamente, cioè la sua radicazione nell'interiorità, nell'opzione profonda dell'uomo.

Osservazioni conclusive

Le riflessioni, che abbiamo tentato di enucleare, hanno — come è facile intuire — enormi implicanze sul piano del rinnovamento della catechesi e dell'azione pastorale. Ci limitiamo qui a segnalare alcune *direzioni* di tale rinnovamento.

a) L'*educazione al senso del peccato* deve attuarsi all'interno dell'educazione alla conversione come presa di coscienza dell'amore infinitamente misericordioso del Padre, il quale ci chiama a vivere, in Gesù Cristo, la comunione con Lui. La coscienza del peccato e della sua gravità è una dimensione della fede. Finché il peccato è soltanto senso di privazione e di incompiutezza è limite che uccide. Diviene, invece, elemento della storia salvifica, personale e comunitaria, nella misura in cui il credente si pone dinnanzi al Dio fedele, che continuamente lo richiama alla sua alleanza; dinnanzi a Cristo,

che per salvare gli uomini ha dato la sua vita; infine, dinnanzi alla chiesa, che è insieme santa e peccatrice, perciò bisognosa di costante purificazione.

b) La *valutazione del peccato* e della sua diversa gravità va fatta tenendo presente la complessità della situazione umana e il peso dei condizionamenti psicologici e sociali, mediante l'utilizzazione delle scienze umane. Esse ci consentono di cogliere, sia pure in modo parziale, il significato dell'agire umano e il grado di partecipazione della persona; ma, soprattutto, mettendo a fuoco il complesso intreccio di soggettività e di oggettività, ci aiutano a ricuperare il rapporto tra la responsabilità personale e la responsabilità socio-politica.

c) Infine, la riflessione sul peccato e sulle sue conseguenze deve essere orientata alla *comprensione della realtà della riconciliazione*, elargita dal Padre all'uomo e resa presente nella chiesa mediante il sacramento del perdono. Tale riconciliazione sacramentale è la ricapitolazione di tutta la storia della salvezza per l'uomo peccatore; è cioè partecipazione alla vittoria di Cristo, che, con la sua morte, l'atto più completo del suo amore e della sua obbedienza, ha vinto il peccato del mondo.

BIBLIOGRAFIA

La presente nota bibliografica non intende esaurire tutta la vasta e complessa problematica sviluppatasi attorno al tema del peccato, soprattutto in questi ultimi decenni, ma soltanto offrire alcune indicazioni che, in modo ragionato, aiutino a far luce sulle dimensioni fondamentali del problema.

1/

Per un'*analisi fenomenologica della crisi del peccato* nel contesto culturale contemporaneo, con particolare riferimento agli aspetti sociali, legati alla secolarizzazione, e a quelli psicologici, e segnatamente alla distinzione tra senso di colpa e coscienza del peccato, cfr.: E. ROCHE, *Notre condition de pécheurs*, in: NRT, 1950, 690-703; AA. VV., *Le sens du péché et sa perte dans le monde actuel*, in: LumVie 5, 1952; W. SCHÖLLGEN, *Sünde als isolierte Tat und als Symptom einer inneren Entwicklung*, in: «Anima» 7, 1952, 143-148; C. BAUDOIN-L. BEIRNAERT, *Culpabilité*, in: DS 11, 1953, 2362-2654; J. BEUMER, *Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht*, in: TGl 43, 1953, 81-101; AA.VV., *Il senso del peccato*, Napoli 1954; AA.VV., *Monde moderne et sens du péché*, Paris 1957; P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Bologna 1960; C. NODET, *Psychanalyse et culpabilité*, in: AA.VV., *Pastorale du péché*, Tournai 1961, pp. 237-266; G. CONDREAU, *Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie*, Bern 1962; M. ECK, *L'éducation du sentiment du culpabilité*, in: Ét 315, 1962, 330-342; M. ORAISON, *Faux et vrai sens du péché*, Paris 1962; K. RAHNER, *Veri e falsi principi di morale*, Brescia 1962; K. RAHNER, *A proposito della mistica del peccato*, in: *Pericoli nel cattolicesimo d'oggi*, Alba 1964; ID., *La colpa e la sua remissione al confine tra la teologia e la psicoterapia*, in: *La penitenza della Chiesa*, Roma 1964, pp. 129-155; H. CARRIER, *La nozione del peccato collettivo: significato sociologico*, in: H. CARRIER-E. PIN, *Saggi di sociologia religiosa*, Roma 1967, pp. 121-137; R. CRIPPA, *Sul concetto di colpa e di testimonianza oggi*, in: Hum 22, 1967, 530-537; M. ORAISON, *Psycologie et sens du péché*, Paris 1968; W. D. MARSCH, *La coscienza del peccato è «coscienza falsa»?*, in: Conc 6, 1970, 43 ss.; W. POST, *Teorie filosofiche del male*, in: Conc 6, 1970, 131-142; J. REMY, *Il peccato e il senso di colpa nella prospettiva dell'analisi sociologica*, in: Conc 7, 1971, 23-42; D. SÖLLE, *Il peccato interpretato politicamente*, in: *Teologia politica*, Brescia 1973, pp. 101-109 (di notevole interesse per le suggestive indicazioni); E. ROSANNA, *Secolarizzazione e colpa. Riflessioni sociologiche sulla secolarizzazione del senso di colpa nella società contemporanea*, in: *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, Roma 1974, pp. 343-364. (E' questo, a nostra conoscenza, il contributo di carattere sociologico più lucido uscito di recente e corredato di abbondante e scelta bibliografia).

Un posto a parte per la loro notevole incidenza e il loro indiscutibile interesse, pur nella radicalità delle posizioni, meritano in questa rassegna le opere di H. HESNARD (*L'univers morbide de la faute*, Paris 1949; ID., *Morale sans péché*, Paris 1954). Per una loro valutazione critica, cfr.: M. ORAISON, *Hygiène mentale et sens du péché*, in: «Cahiers Läennec» 2, 1954, 22-23; P. RICOEUR, *Morale san péché ou péché sans moralisme?*, in: «Esprit» 1954, 394-412; G. ROSSI, *La riduzione del senso del peccato in "Morale sans péché"*, in: RTM 17, 1973, 9-51.

2/

Sugli *aspetti biblico-teologici* esiste un'abbondantissima letteratura, alla quale rinviamo per approfondimenti specifici. Ci limitiamo qui a segnalare tra le *opere bibliche*: G. QUELL-G. BERTRAM-G. STÄHLIN-W. GRUNDMANN, *hamartáno*, in: TWNT I, 1933, 267-320; A. KIRCHGÄSSER, *Erlösung und Sünde in Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 1950; H. HAAG, *Sünde*, in: «Bibellexikon» 1951, 1564-1566; J. HAAS, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*, Freiburg i. Br. 1954; J. B. BAUER, *Sünde*, in: BW, 1959, 708-728; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Études sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible*, Bruges 1959; S. LYONNET, *Le péché originel en Rom. 5,12*, in: Bib 1960, 325-355; E. BEAUCAMP, *Péché dans l'Ancien Testament*, in: DBS VII, 1962, 407-471; P. GRELOT, *Théologie biblique du péché*, in: VS Suppl. 61, 1962, 203-241; S. LYONNET, *Péché dans le Nouveau Testament*, in: DBS VII, 1963, 486-508; F. -M. BRAUN, *Le péché du*

monde selon Saint Jean, in: RTh 65, 1965, 181-201; C. SPICQ, *Justification, péché, santification, in: Théologie morale du Nouveau Testament*, vol. I. c. 4, Paris 1965, pp. 165-209; E. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, Neuchâtel 1968, 226-239.

Per l'*aspetto teologico e antropologico*, oltre ai più recenti trattati di morale fondamentale, cfr.: A. LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg 1923; G. MENSCHING, *Die Idee der Sünde*, Leipzig 1935; B. ZIERMANN, *De definitione peccati actualis secundum mentem divi Thomae Aquinatis*, Bonn 1935; A. M. HORVATH, *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie*, Fribourg 1943; M. SCHELER, *Le mal parmi nous*, Paris 1948; CH. JOURNET, *Le péché comme faute et comme offense*, in «Trouble et lumière» (Études carmélitaines), Paris 1949, 21-29; V. VERGRIETE, *Le péché*, in: *Initiation Théologique*, vol. III, Paris 1952, pp. 275-317; J. REGNIER, *Le sens du péché*, Paris 1954; H. RONDET, *Notes sur la théologie du péché*, Paris 1957; C. GEFFRÉ, *Le péché comme injustice et comme manquement à l'amour*, Bruges 1958; B. WELTE, *Ueber das Böse*, Freiburg i. Br. 1959; CH. JOURNET, *Le mal*, Paris 1961; M. ZUNDEL, *Morale et mystique*, Bruges 1962; H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg i. Br. 1966 (fondamentale per la comprensione del peccato come «decisione personale»); C. WILLIAMS, *Peccato e pentimento*, in: AA.VV., *Il rinnovamento della teologia morale*, Brescia 1967, pp. 228-255; F. BOURASSA, *Le péché offense de Dieu*, in: Greg 49, 1968, 562-574; L. MONDEN, *La coscienza del peccato*, Torino 1968. (Interessante soprattutto per l'analisi antropologico-teologica introduttiva, nella quale l'A. mette in evidenza le tre vie attraverso le quali la coscienza contemporanea tenta di rinnovare il suo senso del peccato, sottolineando nel contempo l'ambivalenza delle prospettive su cui si aprono: dialogo della libertà e del determinismo, dialettica della legge e della situazione, coesione tra peccato e santità. Pur muovendoci in un'ottica diversa — e forse più totalizzante — riteniamo di dover assumere pienamente le acute indicazioni di tale opera come punto di riferimento imprescindibile per la comprensione della nuova coscienza del peccato); K. RAHNER, *Colpa-responsabilità-punizione nel pensiero della teologia cattolica*, in: *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968, pp. 329-361; ID., *Giusti e al contempo peccatori*, in: *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968, pp. 363-384; P. SCHOONENBERG, *Dal peccato alla redenzione*, Brescia 1970; ID., *La potenza del peccato*, Brescia 1970; ID., *L'uomo nel peccato*, in: *Mysterium salutis*, vol. IV, Brescia 1970, pp. 589-719; R. BLOMME, *L'uomo peccatore*, Bologna 1971; F. BÖCKLE, *Il problema del peccato*, in: AA.VV., *Matrimonio, penitenza, unzione*, Brescia 1971, pp. 155-194; D. MONGILLO, *Peccato*, in: DETM 1973, pp. 684-692.

3/

Sul problema della distinzione tra peccato *mortale* e peccato *veniale*, segnaliamo: Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *L'opzione fondamentale nella vita morale e la grazia*, in: Greg 41, 1960, 593-619; A. MEIER, *Das Peccatum mortale ex toto genere suo*. Entstehung und Interpretation des Begriffes, Regensburg 1966, pp. 371-382; B. SCHÜLLER, *Todsünde-Sünde zum Tod?* Bedenken zur Theorie der Endentscheindung, in: TPhil 42, 1967, 321-340; J. FUCHS, *Libertà fondamentale e morale*, in: *Libertà-liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, pp. 43-63; L. BOROS, *Mysterium mortis*. L'uomo nella decisione finale, Brescia 1970. (Interessante per la giustificazione antropologica del «peccato che conduce a morte»); C. VOGEL, *Il peccato e la penitenza nella Chiesa antica*, Torino 1968. (Utile soprattutto per le preziose indicazioni sugli orientamenti delle primitive comunità cristiane); G. DAL LAGO, *Dinamismi della personalità e grazia*, Torino-Leumann 1970; B. SCHÜLLER, *Péché mortel, péché veniel*, in: AA.VV., *Péché, penitence, confession*, Paris 1970, pp. 9-79; K.-H. KLEBER, *De parvitate materiae in sexto*. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg 1971; C. CAFFARRA, *La distinzione tra peccato mortale e peccato veniale*, in: *Teologia Morale Fondamentale*, (Istituto di teologia per corrispondenza del Centro «Ut unum sint») Roma 1972; M. SÁNCHEZ, *Sobre la división del pecado*, in StMd 14, 1974, 119-129; D. TETTAMANZI, *Peccato mortale e peccato veniale*, in: *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975, pp. 208-239.

PECCATO ORIGINALE

LUIGI SERENTHÀ

I/ UNA VERITÀ CONTESTATA. - II/ LA RIVELAZIONE BIBLICA. - III/ LA TRADIZIONE TEOLOGICA E DOGMATICA. - IV/ LE PROPOSTE DI RINNOVAMENTO. - V/ ORIENTAMENTI CONCLUSIVI.

I/ UNA VERITÀ CONTESTATA

Poche verità cristiane sono così radicalmente messe in crisi nella cultura attuale come la verità del peccato originale. Sono messi sotto processo soprattutto due punti che sembrano due capisaldi irrinunciabili della dottrina tradizionale: la presenza, in ogni uomo, di un vero e proprio peccato che precede gli atti liberi e coscienti della vita personale; la connessione

di questo peccato con il peccato del primo uomo, da cui tutta l'attuale umanità deriva per generazione. Orbene le concezioni filosofiche della persona e della sua libertà mettono in crisi il senso della peccaminosità di un peccato che sia ereditario, connesso con la trasmissione di una natura e non con un atto personale; mentre le concezioni scientifiche sull'origine dell'umanità mettono in crisi il modo tradizionale di concepire l'atto peccaminoso primitivo e il suo collegamento con la situazione peccaminosa in cui tutti gli uomini si trovano. Evidentemente le contestazioni culturali non sono motivo sufficiente per abbandonare la dottrina tradizionale. Può darsi che questa, proprio nella sua durezza, nel suo carattere oscuro e provocante, contenga un messaggio prezioso per la cultura attuale che, avendo voluto sbrigare con semplificante chiarezza il problema del male che è nel mondo, non riesce più a inquadrare i risvolti misteriosi di questo problema, che nondimeno continua a ripresentarsi in forme tanto più sottili e angoscianti quanto più irresponsabile e ottusa è l'opera di rimozione di cui è oggetto.Non per nulla la visione contemporanea del peccato altalena tra un ottimismo sbrigativo e un radicale pessimismo.

D'altra parte va notato che l'attitudine di giudizio e di liberazione della cultura appartiene alla fede, alla sua forza nativa, alla sua originalità.

Occorre quindi verificare se il carattere incomprensibile, che riveste la concezione tradizionale del peccato originale per la cultura d'oggi, deriva effettivamente dalla sua rigorosa fedeltà alla novità della fede o non abbia un'altra origine, per esempio una interpretazione culturale della fede, comprensibile e legittima in un certo contesto, ma non più rispondente alla mutata situazione storica.

In questa prospettiva, le contestazioni culturali sopra ricordate possono svolgere una azione benefica per la fede; possono, cioè, provocarla a ritrovare nuovi aspetti della propria originalità, superando gli inevitabili restringimenti di visuale da essa incontrati nel corso delle generazioni cristiane, e divenendo così più idonea a svolgere la propria funzione critico-salvifica entro la cultura attuale. Questo processo di autoritrovamento della fede può essere evidenziato nella seguente successione di momenti. Ci accosteremo, anzitutto, al dato biblico, non per trovare in esso semplicemente la conferma del dato dogmatico, ma per raggiungere quella espressione normativa della fede che, mentre trova una interpretazione autorevole nel dogma, offre però sempre nuovi spunti di riflessione. Seguiremo poi le varie tappe in cui si è costituita la concezione tradizionale del peccato originale fino alle attuali proposte di rinnovamento.

Infine saremo in grado di raccogliere, se non delle acquisizioni definitive, almeno degli orientamenti lungo i quali deve muoversi la teologia per proporre all'uomo d'oggi il messaggio inquietante e liberante della fede.

II/ LA RIVELAZIONE BIBLICA

Ci limitiamo a presentare i due testi classici di Gn 3 e Rm 5, inquadrandoli però nella visione generale che la Bibbia ha del peccato.

1/

La *visione generale* può essere colta, in uno scorcio sintetico solo allusivo, ripercorrendo le fondamentali tradizioni di fede che si sono condensate nella Bibbia: l'esperienza dell'Esodo, la predicazione profetica, la riflessione sapienziale, l'evangelo neotestamentario. Indichiamo i temi generali, senza fornire la prova analitica, per la quale rinviamo alle teologie bibliche.

a)

L'*esperienza dell'Esodo* ruota attorno al grande tema dell'alleanza, che Jahvé stipula con il suo popolo. L'alleanza però emerge su uno sfondo tenebroso, la schiavitù d'Egitto: il Dio alleato diventa tale, mediante un dispiegamento di potenza contro le forze del male; è il Dio liberatore, redentore. La liberazione immediatamente ha un significato politico; ma nell'antica concezione di Israele le potenze politiche sono indisgiungibili da più misteriose forze di male, che si manifestano nel cuore indurito di Faraone o nelle potenze idolatriche dell'Egitto. Di tutto questo diventa simbolo il mare, il mostro malvagio e divoratore secondo le antiche letterature religiose, sul quale Jahvé esercita la propria vittoria, conducendo il popolo alla libertà proprio attraverso il mar Rosso. Purtroppo la caparbia volontà di opporsi al disegno salvifico di Dio non attecchisce solo nei nemici di Israele, ma alligna nel cuore stesso del popolo: è un popolo di dura cervice, che tenta il proprio Dio, mormora contro Jahvé, in uno squallido ripiegamento nostalgico sull'antica vita da schiavi, fabbrica divinità idolatriche per sostituire la speranza con la sicurezza. L'alleanza

divina deve faticosamente costituirsi mediante un paziente e misericordioso impegno di Jahvé dinanzi al peccato, da cui non sono esenti neppure i capi del popolo: per un oscuro momento di sfiducia, lo stesso Mosè non avrà la gioia di introdurre il popolo, purificato da quarant'anni di deserto, nella terra promessa.

b)

Su questo sfondo di peccato, che accompagna il tema della alleanza, insiste la *predicazione profetica,* che prende lo spunto dalle numerose infedeltà compiute dal popolo ormai insediato nella terra promessa. I profeti fanno derivare le singole infedeltà da una situazione più generale, le cui radici vengono individuate in due direzioni: una va verso l'interno e parla del cuore malato, invincibilmente inclinato all'adulterio nei confronti dello sposo Jahvé; l'altra va verso l'esterno e collega i peccati di Israele con l'eredità malvagia delle precedenti generazioni. Le due visioni non sono alternative, ma complementari: è interessante notare che proprio Ezechiele, che passa per il profeta che ha maggiormente insistito sulle responsabilità morali dei singoli individui, sia anche quello che più chiaramente ha collegato i peccati dei singoli con una storia generale, di cui fanno parte le infedeltà persistenti di Israele, i cattivi esempi dei popoli vicini, le origini idolatriche, quindi inquinate, di Gerusalemme, città-madre del popolo (cfr. i cc. 16; 20; 23).
Il peccato però non è l'ultima parola; questa spetta ancora all'amore di Dio che realizza l'alleanza rendendosi lui stesso presente nel cuore del popolo, proponendo l'alleanza e insieme rispondendovi, cambiando il cuore di pietra con il cuore di carne, infondendo il suo Spirito nel Messia e nel popolo messianico (Ger 31; Ez 36).

c)

La *riflessione sapienziale* estende il rapporto con Dio, sperimentato da Israele, a tutta l'umanità. Mentre diventa sempre più insignificante a livello politico, Israele scopre sempre più chiaramente la sua vera missione storica: esso è il popolo in cui dimorano la Legge, la Parola e la Sapienza di Dio; per questo le sue vicende sono un esempio paradigmatico per tutta l'umanità, dalle origini sino alla mèta finale della storia.
Israele legge così la storia originale dell'umanità, attraverso un approfondimento delle esperienze che erano alla base della sua costituzione come popolo di Dio.
E come il passaggio del Mar Rosso offrirà gli strumenti (acqua, vento, terra) per descrivere la creazione; come le descrizioni idealizzate della terra promessa saranno riecheggiate nella descrizione dell'Eden; come i rapporti di alleanza tra Jahvé e Israele aleggeranno nella ineffabile familiarità di Dio con Adamo; così l'ostinato, superbo, idolatrico, fallimentare rifiuto del piano del Dio-sposo da parte di Israele-sposa troverà il suo fondamento ultimo nella ribellione mortale del primo uomo, istigato dal Tentatore e dalla donna.
In questo contesto giungono alla redazione definitiva i primi undici capitoli della Genesi, di cui diremo poi, e acquistano significato passi come Sap 2, 23 - 3, 4 e Sir 25, 23.

d)

Una concentrazione cristologica di questi temi si ha *nell'evangelo neotestamentario,* nell'annuncio gioioso di Gesù morto e risorto. Lo scontro fra Gesù e Satana e la sua morte «per i peccati delle moltitudini», cioè di tutti, evidenziano la rilevanza e l'irrilevanza del peccato nel disegno salvifico del Padre.
Il peccato è rilevante, perché il fatto che Gesù voglia essere solidale con una umanità, che è sotto la signoria di Satana ed è coinvolta in un destino di peccato, fa assumere al Regno del Padre, all'amore di Gesù, alla sua dedizione incondizionata al servizio dell'uomo la forma concreta della croce. Ma il peccato è anche irrilevante, perché viene vinto, insieme con la sua radice satanica, da questo amore misericordioso, che si spinge fino alla morte. La morte «per i peccati» non vuol dire solo «a causa» dei peccati, ma anche «in favore» dei peccati, cioè in favore dei peccatori, che vengono divinamente perdonati, rigenerati, resi solidali con quella vita divina che è promessa nel mistero del Risorto.
Su questo sfondo possiamo analizzare Gn 3 e Rm 5.

2/

Collochiamo *il racconto di Gn 3* nel suo naturale contesto, cioè i primi undici capitoli della Genesi.
Si vuol cogliere il significato globale di questi capitoli senza dover affrontare un'esegesi minuta, che sarebbe molto laboriosa.
Sembra che in questi capitoli si trovino le risposte al problema caratteristico delle tradizioni sapienziali di Israele, il problema del significato della vita per l'uomo posto in questo

mondo. La visione universalistica è propria della ricerca sapienziale israelitica, che voleva instaurare un dialogo con gli altri popoli e le altre culture.

a)

I *momenti progressivi* di questa riflessione sapienziale di Israele sono espressi così nei primi 11 capitoli della Genesi: Dio ha fatto bene tutte le cose (c. 1). Dio ha posto l'uomo nel giardino (c. 2). Introduzione del male e della morte nel mondo per opera dell'uomo (c. 3). Incremento, in profondità e in estensione del male nel mondo: l'uomo diventa lupo per il fratello (Caino ed Abele); l'uomo fonda il suo rapporto con il fratello sulla vendetta (Lamech); la corruzione morale dilaga (le due mogli di Lamech; i figli di Dio e le figlie dell'uomo); al progresso di civiltà, nella stirpe dei cainiti soprattutto, corrisponde un regresso morale. La storia dell'uomo è una storia di peccato sempre più invadente e radicato. Il peccato e la malvagità travolgono ogni resistenza. Le eccezioni sono rarissime (Enoch e Noè). Con il peccato, la morte fa irruzione tra gli uomini e miete vittime (il diluvio). Non si tratta soltanto di morte fisica: è connessa con il peccato; è castigo di Dio. È la morte totale, ultima e definitiva. Noè è il nuovo capo dell'umanità nuova; ma anche questa è peccatrice (cfr. Cam). Dio accetta la situazione (cfr. alleanza). Il peccato assume dimensioni sociali. Non solo gli individui ma anche i raggruppamenti umani, che costituiscono società potenti, si ribellano a Dio (cfr. la torre di Babele). Si tratta dello stesso peccato di Adamo, ma su scala sociale e mondiale.
I popoli si allontanano sulla faccia della terra, divisi tra loro. Il peccato è anche divisione dell'uomo dal suo prossimo, oltre che separazione dell'uomo da Dio. Sembra che il destino più amaro, di allontanamento da Dio e di perdita dell'unità dell'umanità, sia la conclusione della storia umana. Ma non è questa la ultima parola di Dio. Tra i costruttori della torre di Babele c'è il clan di Terah, da cui Jahvé prenderà Abramo come colui nel quale saranno benedette tutte le genti (Gn 12, 3).

b)

Da questo disegno storico si possono ricavare *alcune riflessioni.*
1) Universalità della situazione di peccato, eccetto rare eccezioni. Elemento importante è l'affermazione che fin dalle origini l'umanità è peccatrice.
2) Natura del peccato: più che sui singoli atti peccaminosi lo sguardo è puntato sul peccato per eccellenza, che è l'autosufficienza dell'uomo contro Dio.
3) Spiegazione della situazione di peccato: essa è cercata e riposta nell'uomo, non nella necessità delle cose né nel volere divino. Più precisamente la causa è stata l'orgoglio dell'uomo. Si presenta anche l'influsso del serpente come causa estrinseca propria di questa potenza del male. È da sottolineare chiaramente anche una certa solidarietà degli uomini nel male. Caratteristica è la stirpe dei Cainiti, stirpe di peccatori. Non si dice che gli uomini siano costituiti peccatori in forza del peccato di Adamo. L'universalità è spiegata piuttosto in linea con un processo di imitazione: gli uomini sono eredi della generazione precedente anche nel male. L'influsso causale di Adamo, più che nel campo del peccato, è visto nell'ambito delle conseguenze, cioè della morte, del lavoro faticoso, dell'espulsione dal giardino. Quindi non è affermata espressamente la causalità di Adamo sullo stato peccaminoso dell'umanità.
4) Quadro storico-salvifico: il discorso sul peccato di Adamo e sull'umanità peccatrice non ha nella Bibbia un interesse per se stesso, ma solo in relazione all'azione di recupero che Jahvé attua mediante Abramo. I primi 11 capitoli sono lo sfondo su cui si staglia la promessa di Jahvé ad Abramo: « In te saranno benedette tutte le genti (Gn 12, 3)». È presentata l'umanità come massa peccatrice e dannata, per illuminare la grazia misericordiosa di Dio, che strappa questa umanità dal peccato e dalla morte.

c)

A queste riflessioni, comunemente accettate dagli esegeti, si possono aggiungere altri punti che sono più *controversi.*
1) Anzitutto si discute circa l'identità e la storicità di Adamo.
Egli è simbolo dell'uomo in genere o ha una certa storicità? E se una certa storicità gli va riconosciuta, come può essere precisata? Qui si fa ricorso al tema della personalità corporativa e al tema del rapporto tra protologia, cristologia ed escatologia.
Il secondo tema, alla luce della storicità del Cristo e della solidarietà degli uomini con Lui, sembra includere e presupporre una previa storicità e solidarietà degli uomini, di cui è strumento espressivo il primo tema.
Ma di questa storicità e solidarietà, esigita dal fatto cristiano e letterariamente espressa nello

strumento culturale della personalità corporativa, fa parte anche una dimensione biologica? E questa dimensione biologica comporta l'unità biologica del genere umano? E questa unità biologica è assicurata solo dalla generazione?
Queste domande vanno al di là della esegesi e vanno inserite nella più generale problematica del significato che ha la corporeità nella prospettiva della salvezza.
2) Un altro punto discusso è il senso delle conseguenze del peccato, non nell'ordine religioso e morale (qui il senso è chiaro ed è già stato detto) ma nell'ordine fisico e cosmologico. Si tratta di vere conseguenze, che non ci sarebbero state se l'uomo non avesse peccato, oppure si tratta di un modo di dire che serve a sottolineare la gravità del peccato (cioè per dire che il peccato è cosa seria, l'autore ha preso le cose sensibili più fastidiose che l'uomo prova e le ha ricondotte al peccato)?
Anche qui la risposta dipende da una problematica più generale: se si può dire che alla Bibbia non interessa la situazione biologica dell'uomo in se stessa, si può anche dire che non interessa alla Bibbia il problema della faticosa integrazione dell'uomo con l'universo cosmologico?
3) Tra queste conseguenze del peccato merita un discorso un po' particolare la morte. Dobbiamo applicare anche ad essa i procedimenti esegetici che valgono per le precedenti conseguenze?
Per evitare di far dire alla Bibbia ciò che essa non intende dire circa la situazione biologica dell'uomo, alcuni autori distinguono tra morte biologica (che ci sarebbe in ogni situazione umana) e morte psicologica (avvertita come dramma solo per il peccato intervenuto) e morte teologica (cioè la rottura con Dio, della quale direttamente parla la Scrittura). Ma mi pare che il problema è appunto di stabilire i rapporti tra le tre. E anche qui la risposta va cercata in una più ampia visione dei problemi.
4) Le osservazioni fatte ci aiutano a capire i problemi che riguardano la natura e la storicità dello stato originario. Circa la natura è chiaro che si tratta, per la Bibbia, di una situazione teologica, cioè caratterizzata da una speciale comunione con Dio. Ma rimane il problema della ripercussione di questa situazione teologica in campo psicologico e biologico (i cosiddetti doni «preternaturali»).
Circa la storicità ci si chiede se questo stato si è effettivamente verificato. Qui si chiamano in causa i rapporti protologia-cristologia-escatologia. Per la storicità non basterebbe dire che effettivamente Dio ha chiamato l'uomo a una comunione in Cristo, ma, appena capace di decisione personale, l'uomo ha opposto una resistenza peccaminosa a questo piano di salvezza, per cui in realtà l'uomo non è mai vissuto in una situazione priva di peccato?

3/

Anche il passo di Rm 5 va inserito nel suo contesto naturale, che è quello dell'uomo come immagine di Adamo, in contrapposizione all'uomo come immagine di Dio.
Mentre Paolo sta svolgendo il tema dell'uomo immagine di Dio in Cristo, anzi allo scopo di metterne maggiormente in luce tutta la sua portata, introduce anche una visione pessimistica dell'uomo. Si tratta dell'uomo psichico contrapposto a quello spirituale (1 Cor 15, 45-49), dell'uomo esteriore contrapposto a quello interiore (2 Cor 4, 16), dell'uomo vecchio contrapposto a quello nuovo (Rm 6, 6; Col 3, 9).
In alcuni testi queste contrapposizioni sono connesse con la contrapposizione Adamo-Cristo. Un'allusione a questa contrapposizione è nell'inno prepaolino, accolto da Paolo nella lettera ai Filippesi 2, 5 ss. (il comportamento di Cristo viene descritto con dei termini che alludono all'inverso comportamento del primo uomo). Più precisa è la contrapposizione in 1 Cor 15: si parla qui di due diverse situazioni di vita e di morte (naturalmente la morte dei vv. 21 - 22 non può essere identificata con la morte fisica, se si pensa al risvolto di essa, cioè la risurrezione in Cristo, che non è solo un fatto fisico; cfr. anche i vv. 43 - 44) che si fanno derivare da due diversi influssi (cfr. vv. 21 - 22; 48 - 49). Sulla natura di queste diverse situazioni e sulla natura dei due diversi influssi si diffonde più ampiamente Rm 5.
A questo testo ci limitiamo, rimandando gli approfondimenti del tema Adamo-Cristo agli studi di esegesi (cfr. la bibliografia in: P. LENGSFELD, *Adam et le Christ*, Paris 1970, pp. 274-283; oppure, più succintamente, in M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972, pp. 47-48).
Nel presentare questo testo, non possiamo seguire una pista descrittiva, data l'ampiezza del ventaglio delle varie impostazioni esegetiche. Una sintesi delle interpretazioni si trova in Flick-Alszeghy, pp. 46-60 (con molta bibliografia nelle note; ampia bibliografia anche in

Mysterium Salutis, vol. 4, pp. 716-719 e in: K. H. WEGER, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg i. Br. 1970, pp. 225-230).
Scegliamo una pista interpretativa, che cerca di cogliere, con una preoccupazione evolutivo-sintetica, l'orientamento che emerge dalle analisi esegetiche. Vediamo anzitutto l'orientamento per tentarne poi una valutazione critica.

a)

L'*orientamento* è quello di attenuare il legame, ammesso dalla precedente teologia, tra il peccato di Adamo e la situazione universale dell'uomo, che è ritenuta da questa teologia vera situazione di peccato anche a prescindere dai peccati personali.
Il processo di attenuazione si attua in due momenti.
Il primo momento si colloca su un livello prevalentemente filologico e tende a mettere in risalto nella situazione fallimentare dell'uomo (che è l'insegnamento più preciso e diretto che Paolo ci offre, per far risaltare la necessità, l'universalità e l'efficacia della redenzione di Cristo) oltre all'influsso di Adamo anche e sempre di più, l'influsso dei peccati personali.
Gli strumenti filologici fondamentali di questa esegesi sono:
1) il significato sfumato e complesso di «peccato» e «morte»: peccato vuol dire insieme stato di miseria e atto peccaminoso personale; morte vuol dire insieme distruzione fisica e peccaminosa rottura con Dio;
2) il significato personale del peccare, di cui si parla nel v. 12, nei vv. 13 - 14, nel v. 19;
3) il significato di *eph'ho* del v. 12 che ha avuto una grande evoluzione:
relativo, riferito ad Adamo: nel quale Adamo tutti peccarono;
relativo, riferito a «morte»: per la qual morte tutti peccarono;
causale principale: poiché tutti peccarono;
causale subordinato: essendosi verificata la condizione che tutti peccarono.
Il secondo momento si colloca su un livello ermeneutico più profondo e tende a mettere in discussione l'influsso del peccato di Adamo sulla situazione della umanità. Lo strumento ermeneutico impiegato è la distinzione tra l'intenzione didattica dell'agiografo (che è il vero oggetto della parola rivelata) e i modi con cui questa intenzione si esprime (sui quali la rivelazione non si impegna). Orbene l'intenzione principale di Paolo è l'affermazione della salvezza di Cristo come universale e necessaria. In subordine è affermata la universale situazione di peccato. Ancor più in subordine, si parla dell'influsso del peccato di Adamo su questa situazione. Ma che cosa intende effettivamente insegnare Paolo su quest'ultimo punto? Le riserve di alcuni esegeti riguardano sia il modo sia il fatto dell'influsso.
1) Qualcuno, pur ammettendo la realtà dell'influsso confina la modalità con cui Paolo lo presenta (unicità di Adamo, derivazione biologica dell'umanità, ecc.) entro l'ambito delle categorie socioculturali che l'agiografo condivide con i suoi contemporanei, ma che non sono oggetto di rivelazione.
2) Qualche altro tende a confinare entro questo ambito il fatto stesso dell'influsso, interpretando il discorso paolino come un argomento «ad hominem» rivolto ai giudei che stentavano ad accettare la salvezza cristiana come derivante non dalla personale osservanza della legge ma dall'influsso di Cristo. Per fare accettare ai giudei questo influsso (e questo è ciò che Paolo vuole effettivamente insegnare) viene usato, come argomento di rincalzo, il contrario influsso di Adamo che era tranquillamente ammesso dai giudei (ma su ciò non viene impegnata la rivelazione). Questa interpretazione viene presentata con varie sfumature e chiarificazioni. Significativo è il dialogo tra Lyonnet e Ricoeur in: E. CASTELLI (ed.), *Il Mito della pena*, Roma 1967, pp. 101-110; 118. Mentre Ricoeur porta all'estrema conseguenza l'ipotesi dell'argomento «ad hominem» avanzata da Lyonnet (significativa è l'analogia con il paragone che Gesù fa tra la sua permanenza nel sepolcro e la permanenza di Giona nella balena, senza per questo aumentare la probabilità storica dell'episodio di Giona), Lyonnet tende a ridurre le conseguenze della sua ipotesi: il fatto che si tratti di un argomento «ad hominem» non significa che non abbia anche una sua validità obbiettiva, che è accettata da Paolo, anche se va detto che la intensità con cui Paolo afferma l'influsso di Adamo è minore di quella con cui afferma l'influsso di Cristo. Come si vede, qui si chiamano in gioco i principi generali dell'ermeneutica biblica per distinguere vari gradi di assertività: vi sono proposizioni chiaramente affermate, altre semplicemente enunciate, altre soltanto insinuate. Usando variamente di questi principi, si formulano varie opinioni sulle osservazioni di Paolo circa l'influsso di Adamo.

b)

Una *valutazione* di questo orientamento deve tener conto in primo luogo della sua fluidità e

del suo stato di evoluzione: le ricerche filologiche (significato dei termini) ed ermeneutiche (distinzione tra intenzione didattica e strumenti espressivi culturali) devono ancora essere proseguite. In secondo luogo deve tener conto del complesso problema dei rapporti tra indagine esegetica e sviluppo dogmatico. Fatte queste premesse, si può tentare un giudizio su questo orientamento. Ciò che emerge con chiarezza è la subordinazione del rapporto dell'umanità con Adamo al rapporto dell'umanità con Cristo.

Ciò che, invece, non è del tutto chiaro ed esige un ripensamento è la conseguenza che alcuni tirano da questa subordinazione, cioè la tendenziale vanificazione del rapporto dell'umanità con Adamo.

Questa vanificazione può avere una sua logica nella prospettiva della risalita dalla situazione peccaminosa dell'umanità all'origine di questa situazione. Si può infatti notare che alla Bibbia interessa, più che la risalita, il modo con cui viene fatta, nel senso che la Bibbia è preoccupata di porre fuori di Dio l'origine del male. Ci si potrebbe pertanto chiedere se le affermazioni bibliche vanno prese nel loro contenuto positivo (collocazione dell'origine del male in Satana e in Adamo) o non piuttosto nella loro intenzione negativa (esclusione dell'origine del male da Dio).

Ma la vanificazione non pare avere più una sua logica nella prospettiva del rapporto dell'umanità con Cristo giustamente messo in risalto dai nuovi orientamenti esegetici: la solidarietà salvifica in Cristo non elimina, ma, anzi, rende più acuto il problema di una previa solidarietà degli uomini. Più che di vanificazione bisognerà parlare di «cristologizzazione» del rapporto uomini-Adamo.

Si tratta in ultima analisi di vedere questo rapporto come una illustrazione del rapporto Cristo-storia.

Una certa concezione del rapporto Cristo-storia condurrà a una certa interpretazione del rapporto uomini-Adamo; a sua volta la chiarificazione del rapporto uomini-Adamo sarà un contributo a una migliore comprensione del rapporto Cristo-storia.

III/ LA TRADIZIONE TEOLOGICA E DOGMATICA

Per una visione complessiva rimandiamo alle opere citate nella bibliografia, soprattutto a M. Flick - Z. Alszeghy.

Ci pare più utile soffermarci su qualche momento che ha rivestito un'importanza decisiva nella elaborazione della dottrina tradizionale. Agostino è da tutti riconosciuto come il principale responsabile di quel modo di pensare che si è poi codificato nella manualistica.

Cercheremo pertanto di comprendere, nel suo contesto storico, il pensiero agostiniano e, attraverso un breve sondaggio nel Medioevo e nel Tridentino, individueremo le tendenze che hanno sempre cercato di ridimensionare la perentorietà delle posizioni agostiniane.

1/

La nostra presentazione del *pensiero agostiniano* ha alla base le lucide e sintetiche informazioni fornite da M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *o.c.*, pp. 97-110.

a)

Questi autori ci fanno anzitutto notare che fra gli studiosi di Agostino è avvenuto in questi ultimi anni un cambiamento di rotta: prima si tentava una sintesi sistematica tra diverse concezioni agostiniane del peccato originale (il peccato come morte dell'anima, come concupiscenza, come solidarietà morale con Adamo) ravvisando nell'una o nell'altra la vera essenza del peccato secondo Agostino; ora invece si preferisce fare una analisi storica per vedere come la dottrina agostiniana si è progressivamente costruita, senza tentare una unificazione a tutti i costi del pensiero agostiniano. Questa analisi storica ha messo in luce una evoluzione che può essere schematizzata in tre momenti: è chiaro che nelle opere agostiniane dal 411 in poi è affermata la dottrina tipicamente agostiniana del peccato originale (cioè: ogni uomo, a prescindere dai peccati personali, è in una situazione di peccato in dipendenza dal peccato di Adamo); è chiaro che nelle opere tra il 387 e il 397 questa precisa dottrina non è presente; invece per le opere che vanno dal 387 al 411 la posizione agostiniana è piuttosto complessa e suscita le inevitabili interpretazioni contrastanti degli studiosi.

Alcuni cercano di spiegare questa evoluzione di pensiero ricorrendo a vari influssi subiti da Agostino: le concezioni manichee non mai totalmente superate; il contatto con la teologia africana che, in Tertulliano e in Cipriano, ha punte molto rigide nel descrivere la generale peccaminosità della situazione umana; l'esegesi di Rm 5, 12; la polemica antipelagiana. Altri però fanno notare che questi influssi non sono

decisivi. Una attenta lettura delle opere agostiniane fa vedere che la più profonda matrice della dottrina agostiniana è da ricercare altrove. La stessa polemica antipelagiana non fu il fattore determinante: si può dire che Agostino non ha elaborato la sua concezione del peccato originale in funzione antipelagiana, ma, piuttosto, possedendo già una certa concezione del peccato originale, ha scoperto e combattuto la posizione pelagiana come contraria alla fede cattolica. Sembra pertanto che il motivo più vero della evoluzione del pensiero agostiniano si trovi in una cornice più complessa di temi teologici, con cui il tema del peccato è collegato: Cristo Redentore, la grazia, i sacramenti come segni indispensabili di salvezza. La progressiva maturazione di Agostino nella comprensione di questi temi ha comportato una sempre più precisa visione della situazione di disagio in cui l'uomo si trova prima della salvezza cristiana.

b)

Accogliendo questi principi metodologici, vediamo come si è evoluta in concreto la concezione agostiniana del peccato originale. Fattore decisivo è la scoperta progressiva del fatto che Cristo è Salvatore universale e indispensabile.

In un primo tempo Cristo è visto come Salvatore in un senso ancora piuttosto esteriore e germinale, in quanto, cioè, è maestro di vita buona, è colui che ha dato un buon esempio. In un secondo tempo Cristo è colto come Salvatore a un livello più profondo. Si possono ricordare varie cause di questo approfondimento: l'ordinazione presbiterale e poi episcopale, che ha messo Agostino a contatto con la vita concreta degli uomini peccatori e bisognosi della grazia di Cristo; la lettura dei teologi africani; il commento della lettera ai Romani; la riflessione sulla propria conversione; la polemica antidonatista sul significato cristiano dei sacramenti; il commento letterale a Gn 3: il peccato non è visto come simbolo dell'immersione dell'uomo nella materia (cfr. il *De Genesi contra manichaeos* del 388-390) ma come reato morale che ha un influsso deleterio sulla storia dell'umanità (cfr. il *De Genesi ad litteram* del 401-415). Questa nuova concezione della salvezza comporta una descrizione più pesante della situazione umana, marcata dal peccato che merita la dannazione. Si arriva così al momento culminante della comprensione agostiniana di Cristo come Salvatore: Cristo è Salvatore assolutamente necessario perché soltanto Cristo elargisce la grazia di cui l'uomo ha assoluto bisogno in ordine alla salvezza. La dottrina dell'uomo in balia del peccato è in perfetto parallelismo con la dottrina della necessità e della natura della grazia. In questa prospettiva comprendiamo l'insistenza di Agostino sul fatto della concupiscenza. Questa insistenza è collegata col modo agostiniano di concepire la grazia. L'uomo nella situazione di bontà originaria è l'uomo teso alla scelta dell'unico vero bene, immutabile e totale, cioè di Dio; il peccato è il dirottamento di questa tensione totalizzante verso un bene parziale, mutabile (ecco la concupiscenza); la grazia è l'infusione di una nuova tensione verso il Bene supremo e totale, che contrasta e supera la tensione verso i beni parziali. Per esaltare il carattere gratuito, necessario e universale della grazia di Cristo Salvatore, Agostino deve insistere sul carattere ineluttabile e universale della concupiscenza. Quello, però, che è difficile spiegare in Agostino è il passaggio dalla concupiscenza intesa come miseria, in cui l'uomo versa, alla concupiscenza intesa come vera e propria colpa. In questo passaggio hanno giocato tre schemi di pensiero.

Un primo schema è la riflessione sul Cristo come Redentore. Redenzione è sempre redenzione dal peccato. Se Cristo è redentore anche dei bambini (e chi oserebbe negarlo?) vuol dire che hanno anch'essi un peccato, diverso dai peccati personali, dal quale devono essere liberati.

Il secondo schema è la riflessione sulla concupiscenza. Essa viene collegata col peccato in due modi:

1) è figlia del peccato: e qui Agostino inserisce il collegamento con Adamo, dal cui peccato la concupiscenza trae origine, collegamento che viene fatto o in chiave idealistico-platonica (noi siamo uniti ad Adamo per una specie di partecipazione del particolare all'universale) o in chiave biologica (noi siamo uniti ad Adamo per la generazione carnale);

2) è madre del peccato: e qui Agostino inserisce il collegamento del peccato originale con i peccati personali, commessi sotto l'influsso della concupiscenza.

Il terzo schema è la riflessione sul problema del male. L'idea di Dio come Bene supremo, a cui Agostino è pervenuto superando il manicheismo mediante l'incontro col neoplatonismo, spinge Agostino non solo a scagionare Dio di fronte al male presente nel mondo, ma anche a negare che vi possa essere sofferenza senza colpa: «Neque enim sub Deo iusto miser

esse quispiam, nisi mereatur, potest» (*Opus imp. c. Julianum* 1,39). Poiché i bambini soffrono, dobbiamo concludere che sono peccatori.

c)

A questo punto possiamo accennare ad alcune riflessioni sintetiche. L'idea fondamentale è che il vero contesto ermeneutico della dottrina agostiniana del peccato originale è la fede nel Cristo Redentore. Da questa idea di fondo possiamo trarre alcune conclusioni.

Le diverse concezioni del peccato originale che gli antichi studiosi di Agostino contrapponevano, vedendo in questa o in quella l'essenza del peccato stesso secondo Agostino, vanno invece ricondotte a una sintesi armonizzatrice, proprio a partire dall'idea agostiniana di salvezza e di grazia elargite da Cristo Redentore. Concupiscenza, morte dell'anima, legame con Adamo, ecc. non dicono l'essenza del peccato, ma esprimono vari aspetti della situazione umana a prescindere dalla grazia vivificante di Cristo e in contrasto con essa.

Il collegamento della tematica amartiologica con la tematica soteriologica e cristologica se, per un verso ci offre la chiave per leggere esattamente il pensiero agostiniano sul peccato originale, per un altro verso, ci offre il punto di partenza più efficace per una critica dei limiti e delle ambiguità della dottrina di Agostino. Le insufficienze della posizione agostiniana circa il peccato originale possono essere viste come una ripercussione delle insufficienze circa la concezione del Cristo e della salvezza. Nella Cristologia e nel *De Gratia* si mostra come il tema cristologico in Agostino sia successivo a due altri temi: il tema di Dio come Sommo Bene e il tema del peccato come distorsione dell'uomo dal Sommo Bene verso i beni parziali.

Il discorso su Cristo e sulla Grazia, anziché riplasmare dal di dentro questi due temi, è da essi influenzato e limitato. Le ambiguità della dottrina della predestinazione rappresentano lo sbocco più significativo di precedenti insufficienze della teologia agostiniana. In queste insufficienze è coinvolto anche il discorso sul peccato originale: un legame degli uomini in Adamo prima del loro legame originario con Cristo e un rifiuto peccaminoso di Dio Sommo Bene a prescindere dal primitivo piano cristocentrico della salvezza, in cui Dio manifesta in che senso Egli è, in concreto, storicamente, il Sommo Bene, tendono a diventare affermazioni a sé stanti, prive di un vero contenuto cristiano ed esposte al rischio di caricarsi di altri contenuti eterogenei; una loro cristianizzazione a posteriori, cioè a partire soltanto dall'opera redentrice di Cristo, non riesce a permearle totalmente di una luce cristiana. Pertanto il superamento, avvenuto nella fede della chiesa, di certe posizioni agostiniane, riguardanti la grazia e la predestinazione, e il recupero di un più pieno cristocentrismo dovrebbero esercitare un riflesso nella concezione del peccato originale. Purtroppo la fissazione dogmatica di certe impostazioni agostiniane ha giocato nel senso di irrigidirle, di conservarle in una certa opaca materialità, di sottrarle al benefico influsso evolutivo che avrebbero potuto ricevere, se fossero state più dinamicamente e fluidamente inserite nella generale evoluzione degli altri temi teologici sopra ricordati.

d)

Infatti le tesi agostiniane sono state ben presto accolte nei documenti del Magistero, anche se l'accoglimento rivela una prudente distanza da ogni forma di estremismo.

I temi agostiniani trovano un accoglimento nella fede della chiesa nel concilio Cartaginese XVI del 418 (DS 222-224), confermato da una lettera di papa Zosimo (DS 231). Si crea così nella chiesa un generale sentimento antipelagiano, che si manifesta in una generica condanna del pelagianesimo al concilio Efesino (DS 267-268). Un ulteriore intervento del magistero si ha in seguito a un rigurgito della discussione sul peccato originale in una polemica sorta tra discepoli e avversari di Agostino. Fausto di Riez (antiagostiniano) vede nel peccato originale, prodotto in noi dalla voluttà generativa, qualcosa che porta morte al corpo, ma non all'anima.

A lui si contrappone Fulgenzio di Ruspe (agostiniano) che insiste sul carattere chiaramente peccaminoso del peccato originale che è chiamato *parentalis macula*. Cesario di Arles tenta una mediazione nel concilio di Oranges del 529, di cui interessano non solo i testi direttamente riguardanti il peccato originale (DS 371-372), ma anche i passi riguardanti la necessità della grazia per l'uomo, il cui libero arbitrio è attenuato in seguito al peccato (DS 378.83.85.89.91).

Il concilio venne approvato da Bonifacio II (DS 398), che insiste soprattutto sul fatto del libero arbitrio, che è decaduto, ma non totalmente estinto. Si può vedere in questa lettera di approvazione una intenzione riduttiva, quasi che il papa, trascurando un po' gli altri aspetti toccati dal concilio, abbia voluto concentrare

l'attenzione soprattutto sulla situazione di disagio morale in cui si trova l'umanità, come punto veramente centrale della dottrina del peccato originale. Si avrebbe qui il riaffiorare di una tendenza romana, piuttosto equilibrata e guardinga, che era già presente nel *De Gratia Dei Indiculus* (DS 239-248).

2/

La *teologia medioevale* ripropone, a suo modo, questo atteggiamento guardingo nei confronti di Agostino.
C'è un consenso formale nell'ammissione di un vero e proprio peccato, presente in ogni uomo, prima dei peccati personali; ma, dietro questo consenso formale, agiscono delle tendenze che arrivano quasi a vanificare la consistenza di questo peccato. Nella riflessione scolastica sul peccato originale assistiamo al progressivo consolidarsi di due correnti contrapposte, tra le quali si fanno dei tentativi di mediazione.

a)
C'è anzitutto la corrente agostiniana (scuola di Laon, scuola francescana) che fa consistere la peccaminosità del peccato originale nella situazione di miseria in cui ogni uomo nasce, come situazione di concupiscenza, di avversione a Dio. Forma estrema di questa corrente è la posizione di Baio: per lui, siccome il bambino non emette un atto positivo contro la concupiscenza che è in lui (né può emetterlo), in pratica la accetta, violando così peccaminosamente il comando divino: *Non concupisces.* C'è un'allusione a questa dottrina in alcune proposizioni baiane condannate dal Magistero: cfr. DS 1946 ss.

b)
All'altro estremo sta una corrente che, preparata in alcune scuole (abelardiana, porretana) diventa ufficiale della scuola nominalista: la peccaminosità del peccato originale non sta nella situazione di miseria in cui ogni uomo si trova (questa semmai è penosa, non peccaminosa) ma nel peccato di Adamo, di cui tutti diventano partecipi, perché, per positivo decreto divino, Adamo è stato costituito rappresentante giuridico di tutta l'umanità. Anche su alcuni aspetti di questa posizione abbiamo degli interventi del Magistero. Il concilio di Sens (DS 728) condanna in Abelardo l'idea che il peccato originale non comporti nulla di peccaminoso nei discendenti di Adamo, ma solo la necessità di subire la pena. Una ripresa della posizione nominalista nel secolo XVI ad opera di A. Pighius e A. Catarino provocherà l'accenno del concilio Tridentino al peccato originale come a qualcosa che «omnibus inest unicuique proprium» (DS 1513).
L'intervento del Tridentino costringerà i sostenitori di questa corrente a cercare nuove vie: G. De Lugo, per esempio, ricorrerà all'analogia con il peccato abituale, cioè con lo stato peccaminoso, che segue all'atto peccaminoso: Adamo ha compiuto l'atto; in noi permane lo stato, dato il vincolo giuridico stabilito da Dio tra Adamo e noi.

c)
La mediazione più intelligente ed equilibrata tra queste due correnti è operata dalla scuola tomista (S. Tommaso; Erveo Natale), che distingue nell'essenza del peccato originale un elemento materiale, rappresentato dalla concupiscenza, e un elemento formale, costituito dalla mancanza di giustizia originale in cui viene a trovarsi ogni discendente di Adamo. Rimane però da spiegare, al di là del giuridismo, il motivo per cui i discendenti di Adamo nascono in una situazione sgradita a Dio, e quindi peccaminosa, appunto perché nascono privi della giustizia originale. Una brillante soluzione di questo problema crede di fornirla L. Billot, che, per quanto del nostro secolo, viene ricordato da noi a questo punto, perché il suo pensiero è in stretta connessione con la problematica medioevale.
Secondo il Billot, Dio ha dato ad Adamo la grazia non come bene della persona, ma come bene della natura: era una perfezione della natura. Trasmettendo la natura, Adamo avrebbe trasmesso anche la grazia. Col peccato perse la grazia, pertanto cominciò a trasmettere una natura senza grazia.
Poiché, però, l'unico fine, che l'uomo storico ha, è quello soprannaturale, l'avere una natura senza grazia è uno stato di colpa, di difformità da ciò che Dio vuole, Però questa colpa non è un *peccatum personae,* ma un *peccatum naturae.* Questo è possibile in un ordine soprannaturale, in cui il fine è superaddito. In un ordine di natura pura, la distrazione della volontà dal proprio fine, sarebbe stata la distrazione dal fine proprio della natura, il che non può avvenire che per decisione personale. Ma in un ordine di natura sopraelevata la distorsione della volontà dal fine, per mancanza di grazia, è distorsione non dal fine naturale, ma dal fine superaddito. Quindi può dipendere dalla natura

e non solo dalla volontà personale. Ecco la specificità del peccato originale: in quanto privazione di grazia, contraria alla volontà di Dio e derivante dalla colpa personale di Adamo, è un *peccatum;* ma in quanto privazione non derivante dalla libertà personale del singolo è *peccatum naturae* e non *personae.* La redenzione ha ridato la grazia non più come perfezione della natura, ma come dono alla persona. Ricordando la gratuità del fine soprannaturale non ci meravigliamo di quella strana economia divina, in cui la grazia è data alla natura; pertanto è data al primo portatore di questa natura ed è persa per tutti coloro che hanno da questo primo la natura umana, se questo primo la perde.

La bellezza di questa teoria sta nel porre il mistero del peccato nella luce della grazia, della soprannatura, come Paolo suggerisce in Rm 5: il legame nel peccato, va visto nella luce del legame nella grazia salvifica di Cristo.

d)

Questa posizione del Billot ci offre lo spunto per qualche riflessione critica sulla teologia medioevale.

Lo sbocco teologico del Billot è significativo. La sua impostazione è senz'altro intelligente; ma forse è troppo intelligente, cioè ha qualcosa di ingegnoso, che fa nascere l'impressione di una brillante vanificazione della dottrina del peccato originale. Non per nulla il TURMEL, nella sua *Histoire des dogmes,* vol. I, Paris 1931, presentando nelle pp. 273-283 la teoria del Billot, dice che con essa viene abolito il dogma del peccato originale. Un giudizio di questo genere è senz'altro eccessivo, però coglie una tensione vanificatrice che è intrinseca al discorso scolastico sul peccato originale.

Si parte asserendo la peccaminosità del peccato originale con grande rigore, in un senso rigidamente univoco con i peccati personali, ma poi, quasi spaventati dalle conseguenze di questa affermazione, si tende a ridurre, nominalisticamente, il peso dell'affermazione stessa, arrivando quasi a uno sbocco equivoco: il peccato originale ha una peccaminosità che non ha nulla a che vedere con quella dei peccati personali.

Occorre allora rivedere il presupposto pacifico di questa teologia, e cioè la significanza univoca della peccaminosità della situazione disagevole in cui si trovano gli eredi di Adamo. Occorre elaborare una concezione analogica, in cui la trasposizione analogica sia operata non a partire da aprioristiche definizioni di peccato, ma dalla interpretazione di quei dati storici, che la rivelazione offre circa il piano di Dio in Cristo e il rifiuto di questo piano da parte dell'umanità. La scolastica medioevale ha faticato a elaborare questa concezione analogica perché è partita più dal dogma che dalla Scrittura, senza una sufficiente strumentazione ermeneutica, che permettesse di cogliere, in tutte le sue sfumature, il dogma nella sua funzione di lettura, parziale e orientativa, del dato rivelato. Del resto, il carattere aperto del dogma che, mentre fissa definitivamente alcuni punti, chiede però di essere interpretato in rapporto alla Bibbia e alla contingente situazione ecclesiale, emerge anche dal decreto del Tridentino sul peccato originale.

3/

Con i cinque canoni della sessione V (DS 1510-1515) il *concilio Tridentino* sembra fornire il punto di riferimento autorevole e definitivo per la concezione classica del peccato originale, così come i manuali, i catechismi, la predicazione l'hanno accreditata e divulgata. In realtà una analisi attenta del documento tridentino rivela l'esigenza di notevoli sfumature. Questa analisi attenta, di cui ci offre un saggio illuminante FLICK-ALSZEGHY, *o.c.,* pp. 129-173, cominciò a potersi fare, quando, superate le presentazioni polemiche o apologetiche del Tridentino, ci si dedicò a una paziente ricostruzione storica, con l'ausilio della monumentale edizione completa degli atti conciliari iniziata nel 1901 dalla Goerres-Gesellschaft.

La conoscenza di tutto il contesto storico, in cui è maturato il decreto, ha permesso di cogliere, al di là delle affermazioni nude e semplici dei Padri conciliari, l'intenzione dei Padri stessi, cioè l'intensità di tensione alla verità che essi hanno scaricato nelle affermazioni.

Orbene, a differenza di quanto avverrà nella sessione VI, col decreto sulla giustificazione, nel quale i Padri intendono proporre la visione cattolica complessiva circa la vita di grazia, nella sessione V l'intenzione dei Padri è più limitata: essi vogliono semplicemente opporsi ad alcuni errori.

Questa intenzione emerge dal proemio del decreto (DS 1510) e viene confermata dal fatto che la commissione conciliare, incaricata di fare la bozza del decreto, ha introdotto in aula, due giorni dopo la presentazione della bozza (9 giugno 1546) una lista di tredici errori, quasi a indicare i riferimenti indispensabili per comprendere il senso e la logica della bozza

stessa. Usando, come chiave interpretativa del decreto, questa volontà di opporsi ad alcuni errori, possiamo leggere il documento tridentino, secondo questa gradazione di asserti:

a)

Gli errori, a cui il Tridentino vuole immediatamente opporsi, sono quelli dei protestanti che, esasperando le posizioni agostiniane, identificano il peccato originale con la concupiscenza che permane nei giustificati stessi, i quali, quindi, continuano a rimanere anche peccatori. Contro questi errori si pone il canone V (DS 1515).

b)

Ci sono errori, poi, meno identificabili storicamente, che si riferiscono al battesimo: o negano il valore del battesimo dei bambini o negano che il battesimo distrugge veramente il peccato originale. Contro questi errori sta il canone IV (DS 1514).

c)

Ci sono, infine, errori diffusi anche tra cattolici, che fraintendono il rapporto del peccato di Adamo col peccato originale presente in ogni uomo.

Contro questi errori la prima parte del canone III (DS 1513) precisa che il peccato originale «è inerente, come proprio, in ogni uomo» ed è diffuso «non per imitazione, ma per propagazione».

d)

Rimane il problema della seconda parte del canone III e dei primi due (DS 1511-1512) che parlano del peccato di Adamo, della sua trasmissione e della necessità della grazia per vincerlo.

Essi non corrispondono a nessun errore divulgato al tempo del Tridentino. Ciò significa che questi canoni vengono semplicemente introdotti per offrire un quadro all'intervento magisteriale, senza che ci sia una nuova particolare intenzione definitoria, ma semplicemente mediante una autorevole ripresa dei punti tradizionali già fissati nei precedenti concili.

Considerato, quindi, globalmente, nell'arco della costituzione del pensiero cattolico tradizionale, il decreto tridentino rappresenta non tanto una radicalizzazione delle posizioni precedenti, quanto piuttosto un freno, un ridimensionamento, una attenuazione di un processo che nel pensiero protestante andava veramente assumendo tinte radicalizzate e pessimistiche.

Possiamo riassumere a questo punto i dati effettivamente appartenenti alla tradizione cattolica.

1) Esiste in ogni uomo un peccato vero e proprio, diverso dai peccati personali.

2) La natura di questo peccato è variamente descritta: è morte dell'anima, inimicizia con Dio, privazione della santità originale. Il Magistero non va oltre queste descrizioni tradizionali. Per il fatto, però, che lo dichiara vero peccato, ma diverso dai peccati personali, pare che inviti a elaborare un concetto analogico di peccato in cui trovino posto, in armonica relazione, sia i peccati personali-attuali sia il peccato originale.

3) Il Magistero suggerisce anche gli strumenti per elaborare questa visione analogica, in quanto invita a collocare il rapporto uomo-Dio, rotto col peccato, non nel quadro essenzialistico della natura umana di fronte alla natura divina, ma nel quadro storico del piano salvifico, di cui si evidenziano particolarmente questi momenti: il momento cristologico-soteriologico (Cristo ci salva veramente dal peccato; la concupiscenza, che rimane nel battezzato, non è un peccato); il momento sacramentale-liturgico (il battesimo è il gesto voluto da Cristo per distruggere il peccato); il momento adamitico (la nostra connessione salvifica col Cristo Redentore è preceduta da una connessione peccaminosa con Adamo).

Quanto a quest'ultimo momento vanno notate due cose.

La prima è che forse si sarebbe potuto chiarire meglio il rapporto tra la connessione adamitica e la connessione cristologica. È proprio vero che la prima precede la seconda sotto tutti gli aspetti? Non andrebbero diversamente le cose in una prospettiva in cui il Cristo non è visto solo come Redentore, ma anche come Capo della Creazione?

La seconda annotazione si riferisce al contesto culturale concreto in cui il Tridentino pensa alla connessione adamitica. Il Magistero parla di «generazione, propagazione». A questo proposito va detto che, per essere in sintonia col Magistero, non si deve dire che la generazione è causa del peccato originale (come tendevano a pensare alcuni padri e teologi scolastici), ma basta ammettere che ne sia la condizione: è il modo normale con cui uno riceve la natura umana e appartiene così al genere umano. Ma è anche l'unico modo? Adesso pare di sì; ma, al momento delle origini, quando si andavano costituendo le razze umane, non si potrebbe pensare a una vera connessione, anche

biologica, tra gli uomini, che non sia la generazione? Non ha evidentemente senso porre queste domande al Tridentino. Se le è poste la *Humani generis* che ha messo in guardia contro il cosidetto poligenismo (DS 3897): a parte, però, il valore non definitorio del documento, alcuni fanno notare che il Papa direbbe solo che «per ora non appare» come il poligenismo si possa concordare col dogma del peccato originale. Inoltre Paolo VI (cfr. AAS 58, 1966, 649-655), pur prendendo posizione contro un poligenismo che mettesse in crisi il rapporto uomini-Adamo nel peccato originale, non cita la *Humani Generis*, ma si rifà semplicemente al Tridentino.

Fissati questi punti dogmatici, vediamo ora come la teologia contemporanea cerca di ripensare la dottrina tradizionale del peccato originale.

IV/ LE PROPOSTE DI RINNOVAMENTO

Offriamo un quadro generale, in cui inseriamo correnti e nomi. Altre informazioni si trovano nella bibliografia, soprattutto in FLICK-ALSZEGHY, *o.c.*, tutta la 2ª parte. Sullo sfondo delle sollecitazioni culturali che abbiamo descritte all'inizio di questa voce, i vari autori cercano di ricomprendere dal di dentro il significato della verità cristiana contenuta nel dogma del peccato originale. Il problema sta qui: fino a che punto la sollecitazione culturale è una vera sollecitazione, che salva l'originalità cristiana della fede; o fino a che punto invece si insinua entro i contenuti della fede, tentando di ridurli alla cultura.

Possiamo valutare la correttezza cristiana delle recenti ipotesi teologiche, considerando come giochino in esse due elementi che sono emersi dalla storia come i punti chiave del discorso teologico sul peccato originale.

Il primo elemento è l'*analogicità*; il secondo, strettamente connesso col primo, è la *storicità*.

Abbiamo, visto che la fede cristiana riconosce nell'uomo non redento da Cristo la presenza di un vero peccato, diverso dai peccati personali; però il modo di concepire la peccaminosità di questo peccato è aperto a un delicato processo di trasposizione analogica. Lo statuto epistemologico concreto di questa trasposizione analogica non può essere dato da riflessioni teoriche o sperimentali sulla situazione umana, ma da una comprensione del piano salvifico di Dio in Cristo e del modo in cui l'umanità liberamente vive la sua vocazione al piano salvifico.

Orbene le varie teorie recenti si possono facilmente schematizzare in base al modo in cui spiegano la analogicità del peccato originale, sulla scorta di una più o meno profonda dipendenza da una considerazione di fede circa la storia umana, vista come storia contrassegnata dalla presenza di Cristo.

Possiamo collocare queste teorie entro due estremi, che da Flick-Alszeghy sono chiamati «condizionalismo» e «attualismo».

Il primo estremo fa coincidere il peccato originale con la condizione malfatta connaturale alla situazione umana; il secondo con un atto personale di ogni singolo uomo. È facile vedere come il primo estremo spinge a tal punto la analogicità da farla sconfinare nella equivocità, il secondo la riduce a tal punto da farla sconfinare nella univocità.

Ed è anche facile vedere come in ambedue gli estremi viene compromessa l'ampia, complessa, misteriosa storicità cristiana, in nome di una ridotta storicità o di tipo essenzialistico, oggettivo, scientifico (primo estremo) o di tipo esistenzialistico, soggettivo, attimistico e intimistico (secondo estremo).

Possiamo citare come testimoni di questi due estremi, da una parte, la teologia protestante liberale e, per strana coincidenza, Barth; dall'altra parte, Brunner.

Per la *teologia liberale* il dogma del peccato originale è semplicemente un modo di indicare gli inevitabili limiti che sono propri della natura umana. In posizione antitetica a questo ottimismo, ma con lo stesso risultato finale, sta la posizione pessimistica di Barth: per lui il peccato originale coincide con la strutturale creaturalità dell'uomo, intesa come opposta al mistero della divinità.

Per *Brunner* il peccato originale è un atto personale, compiuto da ogni uomo, quando, all'inizio della propria vita cosciente, rifiuta la comunione offerta da Dio, e costituisce la propria personalità in un certo senso opposta a Dio. Questo atto primitivo è «metaempirico», non pienamente conscio e non perfettamente intelligibile; diventa progressivamente manifesto e operante nei vari atti deliberati che uno compie: sia gli atti moralmente cattivi, sia gli atti moralmente buoni, ma di una moralità coincidente col senso del dovere che, in quanto tale, non mette in comunione con Dio ma è opposto a lui.

Tra queste due posizioni estreme, inaccettabili dal punto di vista cattolico, si possono colloca-

re le varie tendenze maturate entro la teologia cattolica.

1/

Tendenze vicine al condizionalismo: possiamo collocare qui: Teilhard de Chardin, nell'interpretazione datagli dall'editore tedesco K. Schmitz-Moormann e ripresa da A. Hulsbosch (il peccato originale è l'inevitabile serie di reazioni alla creazione evolutiva); P. Lengsfeld (il peccato originale è la storicità dissociata che caratterizza la esistenza attuale dell'uomo).
Limitiamoci a indicare il punto fondamentale: il peccato originale è qualcosa che fa parte della situazione umana, come una sua componente connaturata. È secondario poi, il modo con cui questa componente è descritta concretamente (in chiave di scienze naturali in Teilhard, in chiave di personalismo filosofico in Lengsfeld): ciò che conta è la compromissione della storicità di questa situazione, storicità legata ad atti liberi dell'uomo nei confronti della vocazione cristiana.

2/

Tendenze vicine all'attualismo: possiamo ricordare: H. Rondet; Ch. Baumgartner (il peccato originale è la dimensione collettiva, che assumono i peccati personali, per il fatto che l'umanità è stata prevista, in Cristo, come una comunità solidale); A. Vanneste (il peccato originale è il virtuale orientamento ai peccati personali che, senza l'aiuto della grazia, come insegna la dottrina cattolica, sarebbero inevitabili); G. Siewerth (il peccato originale è l'accettazione preconscia, ma già umana, di una vita senza la grazia, chiusa entro l'orizzonte di una moralità antropocentrica).
Anche qui notiamo l'elemento di fondo: la storicità del peccato originale è legata ai singoli atti personali peccaminosi; è affermato, ma non sufficientemente chiarito, il loro rapporto con una dimensione storica più vasta da studiare in relazione al Cristo e alla complessa storia umana.

3/

Tendenze intermedie. Ricordiamo: P. Schoonenberg, ripreso e approfondito da K. H. Weger (il peccato originale è quella particolare dimensione dei peccati personali — ecco perché è solo analogico — per cui essi hanno a che fare con la situazione antropologico-cosmologica a modo di causa e di effetto insieme: l'essere immessi in questa situazione, prodotta dai peccati degli altri e che potremmo chiamare «peccato del mondo», rende impossibile una libera scelta per Dio, provocando così dei peccati personali, che aggravano il peccato del mondo); U. Baumann (la verità del peccato originale è funzionale, strutturale, cioè venne elaborata per neutralizzare gli inconvenienti di una concezione moralistica e puntualizzata dei peccati personali; essa vuole semplicemente alludere allo sfondo entro cui maturano i peccati personali intesi come chiusura all'amore: lo sfondo è l'inevitabile bisogno di dialogo che l'uomo ha per crescere; questo bisogno non è peccaminoso, ma viene messo in luce dai peccati che comportano il rifiuto del dialogo).

4/

Presentiamo da ultimo il pensiero di Flick-Alszeghy come abbastanza riassuntivo dei problemi fin qui accennati.
L'idea centrale ci pare quella della opzione fondamentale. La situazione di peccato originale è quella che impedisce di fare una opzione fondamentale per Dio. In questa prospettiva la dimensione ontologica, cioè la privazione di grazia, acquista una dimensione psicologica-personalistica, che collega il peccato originale con i peccati personali e soddisfa le esigenze della filosofia personalistica contemporanea. Inoltre questa prospettiva illumina anche la dimensione storico-eziologica del peccato: il collegamento con Adamo, pur non perdendo l'aspetto biologico (che viene interpretato sia sulla linea della generazione, sia col ricorso ad altre ipotesi compatibili con le scoperte scientifiche) acquista la dimensione storico-sociale di tutti quei condizionamenti che l'uomo subisce nel suo dinamismo morale.

V/ ORIENTAMENTI CONCLUSIVI

1/

Dalla storia ricaviamo anzitutto un *principio metodologico* fondamentale: è il principio continuamente richiamato nel pensiero cristiano, anche quando questo si è condensato in concezioni cosificate del peccato originale: e cioè la connessione del dogma del peccato originale con il mistero di Cristo Redentore, inteso in tutta la sua pienezza anche di capo e di modello dell'umanità, in modo che il Cristo sia chia-

mato in causa non solo dopo il peccato (così il peccato condizionerebbe Cristo; la prospettiva amartiologica condizionerebbe la cristologia) ma anche prima (è Lui che condiziona il peccato, non nel senso di originarlo, di influire su di esso, ma di spiegarne possibilità e caratteristiche).
Guidati da questa prospettiva, sarà possibile scoprire i limiti delle teorie teologiche indicate nel punto precedente: in esse alcuni aspetti della storicità concreta dell'uomo vengono considerati come precostituiti al Cristo e non da lui dialettizzati e spiegati, per cui le spiegazioni del peccato originale discendono da un accostamento non armonizzato di storicità cristiana e di storicità precristiana.
Possiamo scoprire questi limiti nella stessa teoria di Flick-Alszeghy.
Infatti il Cristo principio e capo dell'umanità è messo un po' in ombra. Quando si parla dell'impulso evolutivo verso la grazia non è ben chiarito il carattere cristologico di questo piano divino (tipiche sono le pp. 308-309: il Verbo Incarnato, morto e risorto, viene chiamato in causa solo come nuova modalità che assume la spinta evolutiva divina dopo la resistenza peccaminosa dell'umanità).
Conseguentemente il vuoto cristologico (almeno parziale) tende ad essere riempito da altre considerazioni di tipo psicologico, filosofico, scientifico, ecc. (vedi soprattutto la teoria della opzione fondamentale e i vari tentativi di concordismo scientifico).

2/

Nella luce di questa prospettiva critica possiamo tentare una sintesi dei vari aspetti che compongono il dato cristiano espresso nel dogma del peccato originale, cogliendo i vari contributi positivi delle teorie esposte sopra.
Ci guida il principio che il contesto semantico in cui elaborare il concetto analogico di peccato originale è la storicità del Cristo, intesa come escatologicità genetica, trascendenza creativa verso la storia-libertà dell'uomo.
Un secondo principio, strettamente connesso con quello ora ricordato, è che la storia-libertà dell'uomo va intesa in senso biblico, cioè come caratterizzata dal tema dell'uomo come «immagine», segno di Dio in un contesto interpersonale e cosmologico.
Si comprende anzitutto, in questo modo, la *peccabilità* dell'uomo: essa esprime l'ambiguità intrinseca al destino umano di essere, per libera decisione, segno di Dio in una situazione di storicità che si evolve, comporta un cammino, con possibilità di avanzamento, ma anche di regresso, si colloca in un tessuto di reciproche influenze psicologiche e sociologiche ecc. Accettiamo così un certo «condizionalismo», ma con due precisazioni:
a) che la sua configurazione formale sia stabilita non solo in base a osservazioni o scientifiche o psicologiche ecc., ma anche in base ai contenuti presenti nel tema dell'«immagine» di Dio in Cristo;
b) e che il passaggio dalla condizione dell'uomo come peccabile alla effettiva situazione di peccato non sia descritto come un dato «connaturale» all'esistere umano, ma come una decisione positiva della libertà storica dell'uomo.

3/

Nel descrivere questa positiva decisione libera dell'uomo e la conseguente *peccaminosità* dell'uomo occorre ancora tenere presenti i contenuti antropologici legati all'idea dell'uomo «immagine». Il peccato dell'uomo si presenta allora come un fatto complesso, in cui elementi personali e elementi precedenti e conseguenti la decisione personale si intrecciano, invitandoci a un uso analogico del concetto di peccato. A titolo di esempio indichiamo alcune coppie di aspetti complementari che entrano a comporre la realtà del peccato.

a)

Per l'uomo immagine di Dio, inserito in un contesto storico e sociale, il peccato comporta un elemento *attuale,* come gesto storico della persona, e un elemento *condizionale,* un complesso di attitudini e circostanze che precedono, accompagnano, seguono l'atto personale.

b)

Precisando questo tipo di storicità del peccato, possiamo dire che essa comprende una dimensione *personale* e una dimensione *sociale.* L'insistenza solo sull'uno o l'altro aspetto di questa storicità non la spiega in modo esauriente.

c)

Ancora: questa storicità si struttura come conglobante, in ogni momento del presente, il significato umano dei fatti del *passato* e come capace di influire sul *futuro.*

d)

L'unità tra passato e futuro è data, ultimamente, dalla dipendenza creativa che ha la storia umana dal destino di Cristo, come Primo e

Ultimo, per cui anche il peccato, come rifiuto di Cristo, affonda le sue radici nella *Protologia* e si proietta sulla *Escatologia:* la storicità del peccato è cristologica, il che comporta la presenza, in ogni atto della storia personale di ogni uomo, di un riferimento alla protologia e un riferimento alla escatologia.

e)

Nel precisare questo riferimento e nel descrivere le dimensioni storico-sociali, «condizionalistiche» del peccato, occorre contemplare sia gli aspetti spirituali, psicologici, sociologici, sia gli aspetti *corporei,* biologici, cosmologici, dal momento che l'uomo, come immagine di Dio, comporta questa bipolarità. Si apre così il discorso di una unità biologica del genere umano (da precisare in modo corretto e aperto alle scoperte scientifiche) come momento di una più complessa unità, che è la unità nel Cristo.

f)

Quanto ai contenuti del peccato occorre integrare l'elemento *verticale* (rottura con Dio) con l'elemento *orizzontale* (rottura con i fratelli), nel senso che, per un verso, l'ambito entro cui trova la sua illuminazione suprema la incomunicabilità tra gli uomini è il rifiuto di Dio, e, per un altro verso, il rifiuto di Dio si concretizza categorialmente in rottura di comunione coi fratelli (cfr. le lucide pagine di Gn 1 - 11).

g)

Infine la considerazione del peccato, come rottura con Dio che si categorizza in un disturbo dei rapporti interpersonali e biocosmologici, deve tener conto di un aspetto *soprannaturale,* misterioso, che ha però un suo riverbero in un complesso di fatti *sperimentabili* anche a livello psicologico e sociologico. L'esperienza comune della umanità si è sempre imbattuta nel fatto della disturbata situazione umana e ne ha tentato le più svariate interpretazioni (dualismo, pessimismo senza speranza, ottimismo fiducioso nei progressi tecnici e scientifici, ecc.). L'impiego di strumenti filosofici, psicologici, sociologici, ecc. per analizzare la situazione umana è senz'altro utile, purché non diventi una alternativa alla interpretazione definitiva del mistero del peccato, che può avvenire solo entro l'esperienza della fede.

4/

Il riferimento a Cristo, oltre che spiegare la peccabilità e la concreta peccaminosità dell'uomo, spiega anche l'effettivo *superamento del peccato.*

a)

La capacità critico-genetica che il Cristo ha sulla storia umana comporta che Egli possa effettivamente vincere il peccato, rigenerando la libertà peccaminosa dell'uomo.
L'efficacia di questa vittoria abbraccia l'uomo nelle sue profondità ontologiche e psicologiche, distruggendo realmente in lui ogni elemento veramente peccaminoso (cfr. il can. V del decreto Tridentino).

b)

La storicità concreta dell'azione vittoriosa del Cristo si attua nella chiesa con la sua struttura sacramentale: ecco il rapporto tra il peccato originale e battesimo (cfr. il can. IV del decreto Tridentino). Anche il battesimo dei bambini acquista in questo contesto un significato più preciso: il modo in cui il bambino già partecipe, a suo modo, dell'umanità peccatrice, entra in contatto con l'azione salvifica di Cristo, è contrassegnato da una storicità che non si esaurisce nei suoi atti personali, ma ha una dimensione più complessa, di cui può far parte la struttura sacramentale della comunità cristiana.

c)

Infine, poiché la storicità del Cristo è genetica in rapporto alla storia-libertà dell'uomo, la redenzione di Cristo non risolve il peccato in forma automatica, meccanicistica, bensì mediante una associazione della libertà umana al compito redentivo di Cristo. Ecco allora la permanenza della concupiscenza nei battezzati, ecco la permanenza della morte, della sofferenza, ecc., non più come fatto peccaminoso, ma come possibilità di crescita della libertà ormai liberata mediante la sua partecipazione alla libertà pasquale di Cristo. In questa luce può essere aperto un fruttuoso dialogo con la dottrina protestante, che contempla ancora sotto il segno del peccato l'uomo salvato da Cristo. Effettivamente anche per la dottrina cattolica l'uomo, per quanto salvato da Cristo, è sempre in un mondo che tende a separarsi da Dio. Si tratta di intendersi sulla natura e sul superamento di questa separazione da Dio.

5/

Queste riflessioni ci fanno capire che la dottrina cattolica del peccato originale è sempre aperta a nuovi sviluppi.

Di mano in mano che l'uomo scopre meglio se stesso e trova categorie nuove con cui esprimere la propria storia; di mano in mano che l'esperienza storica dell'uomo mette in luce, contro false illusioni messianicistiche, la pericolosità della condizione umana; di mano in mano che la comunità cristiana incarna nelle sempre nuove situazioni la vittoria di Cristo, si vengono preparando strumenti sempre nuovi per comprendere che cosa significhi per l'uomo essere solidale con una umanità peccatrice ed essere partecipe della misericordia liberatrice del Signore Risorto.

I vari strumenti (ontologici, simbolici, psicologici, condizionalisti, attualisti, personalisti, sociologici, ecc.) di cui la teologia si va servendo e quelli di cui potrà servirsi in futuro vanno visti come strumenti da armonizzare e integrare per esprimere il posto della libertà dell'uomo nel destino di Cristo, che è il senso ultimo di questa libertà.

BIBLIOGRAFIA

1/

Un punto di riferimento fondamentale è il volume di M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972. Lungo lo svolgimento del discorso teologico viene offerta una bibliografia abbondante e ragionata, da cui dovremmo semplicemente stralciare alcuni titoli.

Preferiamo rinviare a quel volume, segnalando la bibliografia successiva al 1971.

2/

Tralasciando le ricerche storiche e le recensioni del dibattito attuale offerte dagli articoli delle riviste specializzate, ci limitiamo agli studi principali. Citiamo anzitutto due opere in collaborazione: AA. VV., *Die Sache mit dem Apfel*. Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall, Freiburg i. Br., 1972; AA. VV., *La culpabilité fondamentale*. Pêché originel et anthropologie moderne, Gembloux 1975. Specialmente quest'ultimo volume offre una panoramica completa di studi che vanno dalla Bibbia ai problemi teologici e scientifici attuali.

3/

A livello di indagine storica va segnalato J. GROSS, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation*, München 1972: è il quarto volume della *Geschichte des Erbsündendogmas*, München 1960 ss. Ricordiamo anche una ricerca nella tradizione liturgica: G. M. LUKKEN, *Original Sin in the Roman Liturgy*. Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy, Leiden 1973.

4/

Citiamo infine alcune monografie: C. G. BERKOUWER, *Sin*, Grand Rapids 1971; G. MANTELLINI, *Peccato originale ed evoluzione*, Torino 1971; M. MIGUENS, *El pecado que entrò en el mundo*, Jerusalem 1972; D. FERNANDEZ, *El pecado original: mito o realidad?*, Valencia 1973.

PENITENZA (SACRAMENTO DELLA)

FRANCO SOTTOCORNOLA

I/ IDENTITA E NOME DI QUESTO SACRAMENTO. - II/ IL FENOMENO UMANO DELLA PENITENZA RITUALE. - III/ LA PREPARAZIONE VETEROTESTAMENTARIA E GIUDAICA. - IV/ LA TESTIMONIANZA DELLA PRIMA COMUNITA CRISTIANA. - V/ EVOLUZIONE STORICA DELLA PRASSI PENITENZIALE. - VI/ LA LITURGIA DELLA PENITENZA NELLA CHIESA LATINA. - VII/ INSEGNAMENTO DELLA CHIESA SU QUESTO SACRAMENTO. - VIII/ PER UNA RINNOVATA TEOLOGIA DELLA PENITENZA. - IX/ LEGISLAZIONE CANONICA. - X/ PROSPETTIVE PASTORALI.

I/ IDENTITA' E NOME DI QUESTO SACRAMENTO

1/ Identità

Parlare della «penitenza» come sacramento della chiesa in senso stretto (cfr. DS 1701 ss; *Lumen Gentium* 11; *Presbyterorum ordinis*, 5; ecc.) significa affermare che essa appartiene alla struttura essenziale della salvezza così come questa è vissuta storicamente nella comunità dei discepoli di Cristo: i sacramenti sono infatti gli elementi costitutivi fondamentali della identità propria della comunità cristiana come attuazione storica della salvezza in Cristo. Come per ogni altro sacramento, anche per la penitenza è necessario un approccio «ecclesiologico», uno studio che illumini l'identità dei sacramenti e della chiesa come realtà correlative, anzi: fondamentalmente identiche.

Il contenuto o «realtà significata» proprio di questo sacramento lo connette strettissimamente al battesimo, così da farne quasi una sua reviviscenza e rinnovazione. Per questo il nuovo *Rito della penitenza* (*RdP*) della chiesa latina introduce il discorso su questo sacramento con una densa sintesi di teologia biblica riguardante la «penitenza» ossia il mistero della riconciliazione tra Dio e l'uomo, di cui vede e indica l'attuazione «sacramentale» nel battesimo, nell'eucarestia e nella penitenza nella quale «fideles qui post primum lavacrum in peccata labuntur, renovata gratia, cum Deo reconciliarentur» (*RdP* 2). L'espressione «renovata gratia» (che l'attuale versione italiana non rende bene) sottolinea fortemente la continuità tra battesimo e penitenza come sacramenti della conversione cristiana, può fondare un'analogia tra battesimo e penitenza in rapporto al loro comune compimento nell'eucarestia, e indica la via per una teologia della penitenza sacramentale tracciata sullo schema della teologia della iniziazione cristiana con particolare riferimento all'aspetto ecclesiale, alla dimensione pasquale, al ruolo dello Spirito Santo.
Affermare l'esistenza di questo sacramento nella vita della chiesa implica dichiarare essenziali in essa:

a)
Una esigenza insopprimibile di continuo rinnovamento sia nelle singole comunità che nei singoli membri. La chiesa non può cessare di vivere quella conversione da cui è nata come popolo dell'alleanza e segno del mondo nuovo, senza cessare di essere se stessa. La partecipazione alla vita della comunità cristiana porta con sé una insopprimibile esigenza di impegno morale.

b)
La chiamata, inscritta nella natura stessa della chiesa, ad una continua opera di rinnovamento spirituale delle proprie membra e dell'intero corpo ecclesiale; chiamata che coincide con la incessante opera dello Spirito che continuamente rinnova la chiesa. Questa chiamata e quest'opera visibilizzante nella stessa struttura visibile della chiesa garantiscono la possibilità di questo rinnovamento a cui Dio stesso è impegnato e fondano la certa speranza della sua riuscita.

c)
L'esistenza legata all'intima struttura della chiesa (e quindi riconducibile alla volontà di Cristo, suo fondatore) dei mezzi adatti a questo continuo rinnovamento il quale prosegue o riattualizza il mistero di trasformazione dell'uomo significato dal battesimo.
L'identità propria del segno sacramentale che esprime ed attualizza questa realtà è determinabile attraverso l'applicazione combinata di un triplice metodo:
1) *l'analisi storico-liturgica* delle forme concrete che questo segno sacramentale ha avuto nella vita della chiesa;
2) *la storia del dogma* come progressiva presa di coscienza da parte della chiesa stessa della sua identità e della sua intima struttura anche visibile;
3) *la teologia sistematica* come riflessione sulla natura stessa delle realtà implicate in questo sacramento: la natura dell'uomo, del peccato, della conversione; la natura visibile, sociale, storica della salvezza vissuta nella chiesa; ecc.

2/ Nome

Il nuovo *RdP* ritiene il nome tradizionale di questo sacramento consacrato soprattutto dal concilio di Trento (cfr. DS 1667 ss.): *penitenza*. Questo nome mette utilmente in evidenza la continuità di questo sacramento con quello del battesimo, come pure l'intima realtà significata e posta in atto dal segno sacramentale (cfr. *RdP* 6 a); ma non indica abbastanza chiaramente ciò che gli è proprio ed esclusivo rispetto al battesimo. Da qui gli antichi nomi di questo sacramento, che lo definiscono proprio in rapporto al battesimo, come: «paenitentia secunda» (TERTULLIANO, *De Paenitentia*, 7, 10: CCL 1, 333 s.), oppure espressioni quali «battesimo penoso» o «seconda possibilità di salvezza» rimaste tradizionali e usate come tali anche dal concilio di Trento (cfr. DS 1672, 1702).
Un termine, pure molto antico, inteso ad indicare questo sacramento a partire dal segno che gli è caratteristico è quello di *confessione* (*exomologèsis*) che si trova usato nella sua forma greca anche nei primi autori latini (cfr. TERTULLIANO, *De Paenitentia* 9: CCL 1, 336; CIPRIANO, *Epist.* 18, 1: CSEL II, 532 s.), ed è divenuto il più comune a partire dai secoli VIII-IX. Il termine *riconciliazione*, già comune negli antichi sacramentari romani (cfr. Sacramentario «Gelasiano» antico: ed. MOHLBERG nn. 354, 359, 363) è stato ora ripreso dal nuovo *RdP* per indicare la celebrazione del sacramento e specialmente il momento culminante di essa: l'assoluzione o riconciliazione del penitente

(cfr. i titoli dei singoli capitoli e dei nn. 15, 22, 31 delle premesse del *RdP*). Questo termine sembra particolarmente adatto a designare questo sacramento in quanto sottolinea una *ripresa di rapporti* (ri-conciliazione), e quindi — insieme — un riferimento al battesimo e la distinzione da esso; inoltre questo termine, carico di significato biblico (cfr. specialmente Mt 5, 23-24, Ef. 2, 14-16, Col 1, 20, Rm 5, 10, 2 Cor 5, 18-20), sembra evidenziare maggiormente l'aspetto positivo della penitenza e anche la sua imprescindibile dimensione sociale.

II/ IL FENOMENO UMANO DELLA PENITENZA RITUALE

E' un dato della fenomenologia della religione che l'uomo connette costantemente culto e vita morale, proprio perché questi due aspetti della vita dell'uomo vengono ricollegati a valori e significati profondi, assoluti, ossia in definitiva al concetto di Dio. Da una parte l'uomo esperimenta in se stesso il male e la libertà, rispettivamente come situazione e come possibilità di cambiamento che si implicano e si causano a vicenda; d'altra parte l'uomo come «animale capace di simboli», come essere sociale e materiale, tende naturalmente a mediare questa sua consapevolezza, questa sua esperienza, attraverso segni simbolici che sono come il corpo dei suoi atteggiamenti interiori. In quanto questa esperienza e questa consapevolezza del male e della libertà attingono significati radicali, o sfuggono ad una comprensione «razionale», si intrecciano con il tema del divino, del senso ultimo dell'esistenza umana, ossia con il tema del rapporto dell'uomo con Dio.
Si hanno così simboli mitici e rituali in cui l'uomo esprime e vive il dramma della sua presa di coscienza del male e della ricerca di una liberazione da esso, ponendosi in rapporto con la divinità. Questi miti e questi riti sono parte importante dell'esperienza umana; essi «danno a pensare» (cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, trad. it. Bologna 1970), sono presenti in tutte le grandi forme di religiosità umana (cfr. U. BIANCHI, V. MACONI, B. PAPALI, J. MASSON, J. GELOT, J. GRECO, P. ROSSANO, *Il bene e il male nelle religioni*, Fossano-Cuneo 1970), assumono gli aspetti più diversi (cfr. *Proceedings of the XIth international congress of the international association for the history of religions*, vol. II: *Guilt or pollution and rites of purification*, Leiden 1968), e conoscono frequentemente il simbolo della «confessione delle colpe» (cfr. R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, 3 voll., Bologna 1929-1936, rist. anastatica 1968).
Il sacramento o segno della rinnovata conversione cristiana non si situa quindi nella storia come novità assoluta o come rottura, ma anzi come piena attuazione, in Cristo, dei desideri e delle attese più profonde dell'uomo.

III/ LA PREPARAZIONE VETEROTESTAMENTARIA E GIUDAICA

Oggi si vanno riscoprendo e valorizzando sempre meglio le radici giudaiche e veterotestamentarie del cristianesimo. Gesù e i suoi primi compagni erano giudei, ebrei e il loro ambiente culturale, anche religioso, fu quello dei loro conterranei e contemporanei; il linguaggio di Gesù e dei primi cristiani diventa pienamente comprensibile solo se situato nel suo tempo e nel suo ambiente. Tre sono le radici principali della penitenza cristiana che affondano nel ricco *humus* del giudaismo veterotestamentario.

1/ La predicazione profetica

Quando Israele viene meno all'alleanza, Dio non abbandona il suo popolo, ma lo richiama costantemente ad un rinnovamento per mezzo dei suoi profeti. Specialmente l'esperienza dell'esilio porta il popolo di Israele a capire che Dio non si stanca di perdonare, ossia di invitare alla conversione e di offrire concretamente la possibilità di un rinnovamento profondo, vero, meraviglioso. Ciò significa, da una parte, che l'uomo non deve rassegnarsi al peccato, non deve accettare il male nella propria vita; e, d'altra parte, che Dio è sempre disposto ad intervenire nuovamente nella vita dell'uomo, ad aprire nel deserto il cammino di un nuovo esodo, a ricostruire la città abbattuta, a rinnovare la gioia della comunione di amore tradita dall'infedeltà (cfr. Os 1 - 3; Am 9, 11-15; Mic 7, 8-20; Ger 31; Is 26 e 27; ecc.)

2/ La «confessione» dei peccati

Israele impara che la prima condizione per la sua conversione, per un rinnovamento della Pasqua e dell'Alleanza, è quella di rendersi conto, di riconoscere il proprio peccato. In questo senso la «confessione» del peccato acquista il valore di evento salvifico, di procla-

mazione della potenza e della misericordia di Dio che salva. «Confessare il proprio peccato» significa allora essere liberati dal peccato, perché dal momento che l'uomo si riconosce peccatore, si pente e si rivolge a Dio, questi lo accoglie, lo rinnova, lo salva. Anzi, dal momento che Dio è sempre il primo ad agire e a prevenire l'uomo, la «confessione» del peccato è il segno che già l'uomo si sente perdonato, si riconosce salvato, apre gli occhi per accorgersi del peccato da cui Dio lo ha liberato (cfr. Is 38, 17; Sal 103, 3-4; Sal 32, 1-7; Is 12, 1 ss.; ecc.).
Nascono così le celebrazioni rituali o liturgiche penitenziali caratterizzate dalla «confessione» dei peccati (cfr. specialmente Ger 2 - 5; Ne 9, 2 ss.; Sal 50 e 51).

3/ L'esclusione dalla sinagoga

Il giudaismo ha conosciuto una istituzione che sembra aver preparato immediatamente la forma antica della penitenza cristiana: la «scomunica» o espulsione dalla sinagoga. A causa di gravi peccati un membro poteva essere escluso dal raduno religioso e con ciò stesso provocato ad un cambiamento di vita, ad una conversione; questa gli consentiva di venire riammesso nella sinagoga. Una traccia di questa usanza ci è documentata anche nel vangelo di Giovanni (cfr. Gv 9, 22). Anche la comunità di Qumran conosceva simile procedimento (cfr. 1 QS VI, 24-VII,25).

IV/ LA TESTIMONIANZA DELLA PRIMA COMUNITA' CRISTIANA

1/ Evangelo e penitenza

Il lieto annunzio della salvezza (*euangèlion*) è strettamente legato, nel Nuovo Testamento, alla richiesta di «penitenza» (*metànoia*) con tutta la complessa ricchezza di significato che questo termine racchiude (cfr. A. TOSATO, *Per una revisione degli studi sulla Metànoia neotestamentaria*, in: RB, 1975, 1-45). Questa penitenza implica infatti sia un cambiamento di vita (*sûb, epistrèfein* = ritornare, rivolgersi verso, convertirsi) che una viva esperienza interiore di pentimento (cfr. il termine *niham* nell'AT). Questo invito alla conversione, ad un cambiamento di vita che parte da un intimo cambiamento del cuore, caratterizza la predicazione del Battista (cfr. Mc 1, 4), di Gesù (cfr. Mc 1, 15: «convertitevi e credete al vangelo»), degli Apostoli (cfr. At 2, 38; 3, 19. 26; 5, 31; 10, 43; 13, 38). E' la condizione per l'entrata nel Regno (Mc 1, 15).
Una stretta correlazione unisce in particolare l'annunzio della morte e risurrezione di Cristo e conseguente effusione dello Spirito con la proclamazione della remissione dei peccati e relativo invito ad una vita nuova (cfr. Lc 24, 46-47; Gv 20, 19-23; At 2, 36-38, ecc.)
La lieta notizia, l'*euangèlion*, include e unisce questo annunzio della morte e risurrezione di Cristo come irruzione dello Spirito di Dio nella vita del mondo e questo invito ad accogliere lo Spirito stesso come fonte di una nuova vita. Sarà soprattutto la teologia di Paolo a sviluppare ampiamente questo tema della conversione come partecipazione al mistero di morte e risurrezione di Cristo per essere animati dal suo Spirito (cfr. Rm 6, 5-23; 8, 1-13).
A questi dati di teologia biblica neotestamentaria si possono aggiungere due note.

a)

La *metànoia* o penitenza va vista sempre in rapporto ad un aspetto positivo, alla novità di vita nello Spirito, alla risurrezione cui introduce; essa implica, sì, una morte, ma, come la morte di Cristo, è morte della morte (il peccato) e vita nuova, vera, simile a quella del Signore Gesù.

b)

Il messaggio neotestamentario sulla *metànoia* collegata al mistero di morte e risurrezione di Cristo ed effusione dello Spirito per la nascita di un mondo nuovo, è la radice comune sia del sacramento del battesimo che della penitenza. La teologia biblica che sta dietro a questi due sacramenti attinge a quest'unico tema. Basta scorrere brevemente tutte le trattazioni di teologia biblica introduttorie allo studio del sacramento della penitenza per rendersene conto. Lo stesso si dica dei primi articoli del nuovo *RdP*. Da qui la fondata convinzione che la migliore traccia per una teologia interpretativa del sacramento della penitenza sia quella che lo vede in strettissima correlazione con il battesimo.

2/ Una comunità in continua conversione

Benché consapevole della dimensione profondamente innovatrice dell'adesione a Cristo nel battesimo, la prima comunità cristiana ha con-

tinuato ad esperimentare il peccato e la debolezza nei propri membri. Paolo rimprovera i cristiani di Corinto per la presenza nella loro comunità di contrasti e divisioni (1 Cor 1, 10-13), di litigi e soprusi (1 Cor 6, 1-8), di fornicazione (1 Cor 6, 12-20), di comportamento indegno nella celebrazione eucaristica (1 Cor 11, 17-34), ecc.

Gli scritti del Nuovo Testamento ci mostrano chiaramente la necessità per la comunità cristiana e per i suoi membri di reagire davanti al male, di continuare lo sforzo di conversione sigillato solennemente dalla professione di fede battesimale. La comunità è invitata, come i singoli fedeli, alla continua purificazione mediante opere di carità (cfr. 1 Pt 4, 8), all'umile confessione o riconoscimento delle proprie colpe (cfr. Gc 5, 16; 1 Gv 1, 8-10), alla fiducia nella misericordia infinita di Dio (cfr. 1 Gv 2, 1-2), alla lotta continua contro il male (cfr. Gal 5, 16-24; ecc.), alla riconciliazione vicendevole (cfr. Mt 5, 23-26), al perdono delle offese (cfr. Mt 18, 23-35), alla preghiera fatta dagli uni per gli altri (cfr. Gc 5, 16), ecc.

E' in questo atteggiamento abituale, in questo orientamento della comunità come tale, che va inserito il caso di interventi particolari per la correzione di un fratello che avesse gravemente compromesso con il peccato la sua identità cristiana.

3/ Il potere di rimettere i peccati

Nel vangelo viene presentato Gesù come colui che libera l'uomo dal peccato (la duplice tematica della liberazione degli ossessi e della guarigione dei malati va ricollegata al significato fondamentale della missione del Cristo come liberatore che strappa l'uomo dalla schiavitù del peccato e della morte: cfr. specialmente Mc 1 - 2). Gesù spesso *perdona* i peccati, egli entra cioè nella vita del paralitico (Mc 2, 1-12), del pubblicano Levi (Mc 2, 13-17), di Zaccheo (Lc 19, 1-10), della peccatrice innominata (Lc 7, 36-50), dell'adultera colta in flagrante (Gv 8, 3-11), ecc. come evento di salvezza che provoca un cambiamento di vita.

Gesù rivendica a sé questo potere di «perdonare» ossia cambiare la vita, il cuore, dell'uomo che accoglie con fede la presenza della salvezza: «il Figlio dell'uomo ha il potere (*exusia*) di rimettere i peccati sulla terra» (Mc 2, 10).

Ma i vangeli riferiscono chiaramente anche la volontà di Cristo di continuare per mezzo della sua chiesa la missione che egli ha ricevuto dal Padre. Soprattutto per mezzo dei suoi Apostoli Cristo continua la sua missione nel mondo: cfr. Mc 6, 7 ss. e par. Egli manda i «dodici» a fare ciò che egli stesso ha fatto: liberare gli ossessi, guarire i malati, annunziare il regno, provocare alla penitenza, ossia alla conversione (cfr. anche l'importante testo di Mc 3, 13 ss. che riferisce la costituzione dei dodici). Cristo trasmette loro la sua stessa «potenza» (*exusia*): cfr. Mc 3, 15; 6, 7.

E' questo il senso della importante pericope giovannea che riferisce il momento culminante dell'evento pasquale: Cristo risorto entra nel cenacolo, riempie i suoi apostoli di gioia, soffia su di loro il suo Spirito e dice: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi... Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi, e a chi non li rimetterete, non rimessi resteranno» (Gv 20, 21-23).

Questo testo documenta la convinzione della chiesa primitiva che, per mezzo dell'effusione dello Spirito operata dal Cristo Risorto, la potenza di lui permane attiva nella sua comunità, per la «remissione dei peccati». Il che si realizza non solo con la predicazione del vangelo che provoca la conversione, e neppure solo con l'esperienza battesimale che è il segno radicale e di per sé definitivo della morte al peccato e della vita nuova in Cristo. Poiché il peccato regna spesso nella vita dei battezzati, l'*exusia* di Cristo e della sua chiesa si estendono anche a questa nuova situazione come potenza divina che attraverso l'esperienza di segni umani rinnova la predicazione della parola di vita e, per quanti l'accolgono, anche l'esperienza sacramentale della riconciliazione con Dio. È la «seconda penitenza» di cui parlano i Padri della chiesa. Il concilio di Trento (cfr. DS 1670 e 1703), facendo eco ad una lunga tradizione, vede in questo passo il fondamento principale di quanto la chiesa intende per «sacramento della penitenza»: la possibilità cioè da parte della comunità cristiana che agisce nella persona dei suoi ministri, e la necessità da parte di un cristiano caduto in peccato grave, di rinnovare l'evento salvifico della conversione battesimale attraverso un nuovo segno di «penitenza» di cui la chiesa primitiva ha preso gradualmente coscienza, quanto alla sua forma concreta, e che si è andato poi evolvendo notevolmente lungo la storia della chiesa.

Anche se questo testo non si riferisce esplicitamente e direttamente al sacramento della penitenza, esso tuttavia ne è come il seme che include già gli ulteriori sviluppi dell'albero. Ancora una volta il sacramento della penitenza ri-

vela le sue comuni radici con il sacramento del battesimo: *metànoia* o trasformazione dell'uomo per opera dello Spirito di Cristo.
Quanto al testo, pure spesso citato in questo senso, di Mt 18, 15-18, esso sembra forse riferirsi maggiormente alla soluzione di contrasti tra i membri della comunità, suggerendo che — anche dopo messe in atto inutilmente le varie proposte della legge per superare tali contrasti — si continui a cercare la concordia e la pace da parte dei discepoli di Cristo, come si fa con coloro che non sono membri della comunità, (pagani e pubblicani) e che, quindi, non ne accettano le procedure (cfr. J. GALOT, «*Qu'il soit pour toi comme le paien et le publicain*», in: NRT 106, 1974, 1009-1030; ma anche B. RIGAUX, «*Lier et délier*». Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des Temps apostoliques., in: LMD 117, 1974, 86-135, spec. 106-124).

4/ Il caso di Corinto

Tra i dati che il NT ci fornisce circa l'uso dell'autorità fatto nella comunità primitiva per riportare un cristiano, il quale ha gravemente peccato alla coerenza del suo battesimo, figura il caso di 1 Cor 5. Paolo agisce con il potere (*syn te dynàmei*) del Signore Gesù, insieme alla comunità di Corinto che egli da lontano convoca e che incarica di eseguire la sentenza da lui già pronunziata: il colpevole sia espulso dalla comunità e «dato in balìa di satana», non perché sia perduto, ma perché «possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore». Si tratta di un caso abbastanza chiaro di intervento dell'Apostolo che esercita autorità nella comunità e che impone di «togliere dalla comunità» l'indegno (cfr. 1 Cor 5, 2 e 9-11). E questo non è il solo caso per cui indicazioni simili vengono date nel NT (cfr. 2 Gv 10-11). L'indirizzo o norma è comunque di tentare prima in tutti i modi di richiamare il colpevole ed evitare così la sua espulsione dalla comunità (cfr. 2 Ts 3, 14-15; 2 Tm 2, 25-26; Ap 2, 20-23; ecc.). Più volte ritorna poi il desiderio che questi fedeli facciano penitenza, si convertano, e possano così ricevere il perdono della comunità o dell'Apostolo (cfr. 2 Cor 2, 5-10; 2 Cor 12, 21 e 13, 2; ecc.).
È proprio questa istituzione concreta del giudizio portato sul comportamento di un membro indegno della comunità, della sua espulsione da essa e della sua riammissione in caso di conversione, che sembra aver costituito la prima forma storica del sacramento della penitenza.

V/ EVOLUZIONE STORICA DELLA PRASSI PENITENZIALE

1/ L'epoca della «penitenza canonica»

Durante i primi seicento anni circa, la chiesa, sia in Oriente che in Occidente, ha conosciuto una disciplina penitenziale abbastanza uniforme e costante le cui caratteristiche erano le seguenti:

a)

Possibilità di remissione, anche dopo il battesimo, di qualsiasi peccato. Tale prassi però non è unanime: forti correnti rigoriste (Montanisti, Novazianisti, alcune chiese locali) negano la possibilità di riconciliazione ecclesiastica per alcuni peccati (specialmente la triade: apostasia, omicidio, adulterio).

b)

Unicità di questa «riconciliazione ecclesiastica». Questo principio, affermato per la prima volta dal *Pastore* di ERMA (*Mandatum* IV, 3, 6; *Visio II*, 2, 4-5), è accettato e sostenuto anche da testimonianze successive: Tertulliano, Cipriano, Clemente d'Alessandria, ecc.

c)

Rigorosità sulla espiazione imposta e richiesta come segno di vera conversione. E' questo elemento che predomina e che caratterizza il «segno» della seconda conversione. Esso finisce per dare al termine «penitenza» il significato, giunto fino a noi, di opera penosa, espiazione dolorosa, riparazione...

d)

Tale «penitenza» è esigita per tutti i peccati considerati gravi (*mortalia, capitalia*...). Gli altri peccati vengono espiati con la preghiera, il digiuno, le opere di misericordia, ecc.

e)

Il rito o cammino penitenziale (*actio paenitentiae*) per la normalità dei casi prevede i seguenti momenti o elementi:
1 Entrata nell'*ordo* o gruppo dei penitenti, mediante confessione della colpa, fatta al vescovo, o, in ogni caso, mediante l'accettazione della penitenza spesso imposta dal vescovo durante un raduno della comunità. Con l'andare del tempo questo rito divenne assai solenne: imposizione delle mani, consegna del cilicio e delle vesti penitenziali, relega in un luogo appartato nella chiesa...

2 Esecuzione della «penitenza», spesso durante diversi anni, che, specialmente in Oriente, viene a costituire un periodo analogo a quello del catecumenato con diverse classi o gradi di penitenti.
3 Riconciliazione solenne, al termine della «penitenza», alla presenza della comunità, fatta dal vescovo con l'imposizione delle mani ed una preghiera. Questo rito solenne, a partire almeno dal secolo quinto, sembra fissarsi al giovedì santo.

f)

Infine, almeno in certi periodi posteriori, sembrano frequenti restrizioni e limitazioni imposte ai penitenti anche dopo la loro riconciliazione (proibizione di essere ordinati diaconi, presbiteri o vescovi, di contrarre o di usare del matrimonio, di accettare cariche pubbliche ecc.).
Queste caratteristiche della disciplina penitenziale primitiva ebbero come effetto il suo abbandono graduale: solo pochi vi si sottomettevano. La maggioranza dei cristiani peccatori, esortati a ciò — a volte — anche dagli stessi pastori, differivano la «penitenza» al momento della morte. Questa situazione rese possibile verso il secolo VII in Occidente, verso il secolo VIII-IX in Oriente, il passaggio ad un'altra disciplina.

2/ L'epoca della «confessione privata»

Gradualmente, tra i secoli VII e X avviene un cambiamento assai profondo nella prassi penitenziale della chiesa. I passi o cambiamenti principali sono i seguenti.

a)

La diffusione sul continente dell'usanza irlandese, specialmente per opera dei monaci di San Colombano che attraversano la Francia, la Svizzera e l'Italia del Nord. Questa usanza comporta la reiterabilità della riconciliazione, l'assenza dello «stato» o condizione pubblica di «penitenti», la celebrazione anche da parte di un presbitero, l'apertura a tutti, anche ai chierici (che non erano ammessi alla penitenza solenne o canonica). Questa celebrazione, ripetibile, meno solenne, «privata» come fu detta, incontrò da prima viva disapprovazione quale violazione delle norme canoniche circa l'unicità e le modalità solenni della riconciliazione dei penitenti (cfr. il II concilio di Toledo del 589, in: HARDUIN, *Concilia* III, 481). Ben presto però i pastori l'accettarono come felice rimedio alla situazione di abbandono della penitenza canonica, che ormai predominava. La prassi nuova era ormai comunemente accettata, almeno in Francia, ai tempi del I concilio di Chalon-sur-Saône (647-653) (cfr. canone 8, in: CCL 148 A, 304). I teologi dell'epoca carolingia propongono la norma: a peccato pubblico penitenza pubblica, a peccato occulto penitenza privata. Ma invano. La penitenza canonica, già molto ridotta nella prassi, scompare rapidamente e si trasforma, in parte, nell'istituto canonico della scomunica. Si diffonde sempre più l'usanza della «penitenza privata» ripetuta anche frequentemente. Questa comunque comporta sempre onerose «penitenze» previste minuziosamente e applicate regolarmente secondo le indicazioni o «tariffe» dei libri penitenziali dell'epoca.

b)

La graduale riduzione delle «penitenze» mediante il procedimento delle sostituzioni o commutazioni, dei pellegrinaggi penitenziali, delle indulgenze. Viene, a questo scopo, sottolineato il significato «penitenziale» della stessa accusa.

c)

Lo spostamento, a partire dal secolo IX, della «assoluzione» (è questo il termine che si incomincia ad usare al posto dell'antico termine di «riconciliazione») che fino a quel tempo concludeva il cammino penitenziale, a *prima* che il penitente abbia compiuto le opere di penitenza o soddisfazione impostegli dopo l'accusa. Specialmente questo spostamento provocò la riduzione di importanza delle opere di penitenza, e, invece, la crescita di importanza del ruolo dell'accusa. Ora infatti il sacerdote non aveva come segno della conversione del penitente su cui decidere per l'assoluzione, altro che la sua umile e sincera accusa. Il nome del sacramento finì per registrare ed esprimere questo spostamento di enfasi dalla «penitenza» all'accusa, ed infatti esso venne sempre più comunemente chiamato con il nome di «confessione».

d)

Il rito di questa «confessione» rimane nei secoli VII-X piuttosto elaborato, ma viene celebrato individualmente dal singolo penitente con il sacerdote cui si è rivolto per la confessione. Più tardi esso viene sempre più semplificato e ridotto.
Questa nuova forma di celebrazione della penitenza, più individuale, ripetibile, in cui pre-

vale sempre maggiormente il ruolo dell'accusa rispetto a quello delle opere penitenziali, diventerà nel secolo XI la forma normale, comune. Sarà su di questa forma che la teologia scolastica dei secoli XII-XIII rifletterà. E sarà questa forma che il concilio lateranense IV (1215) renderà obbligatoria entro l'anno per ogni cristiano che abbia gravemente peccato. Questa forma, difesa dal concilio di Trento contro gli attacchi dei riformatori, giungerà fino ai nostri giorni.

In Oriente, a partire dal secolo VIII-IX si diffonde pure l'uso di una penitenza celebrata più individualmente soprattutto sotto l'influsso, assai tradizionale nelle chiese orientali, di considerare questo sacramento come una medicina, un rimedio spirituale in cui svolge un ruolo molto importante la persona del confessore, la sua esperienza, il contatto personale con lui. Anche nelle chiese orientali, quindi, eccetto che presso i Nestoriani, si è sviluppata una forma di «penitenza privata». Questa però non ha raggiunto la frequenza e la funzione di purificazione periodica che ha assunto in Occidente, sia per la maggiore complessità della celebrazione stessa, anche privata, sia per la mancanza di una insistenza pastorale sull'argomento, sia spesso per la mancanza di un numero sufficiente di sacerdoti, sia infine per una certa rigorosità della soddisfazione o opere penitenziali (*epitimìai*) imposte, specialmente presso i Bizantini.

VI/ LA LITURGIA DELLA PENITENZA NELLA CHIESA LATINA

1/ Il sacramentario gelasiano

Il rito liturgico della penitenza, nella sua evoluzione lungo i secoli, è di notevole importanza per lo studio del modo di comprendere e vivere il sacramento stesso da parte della chiesa nelle rispettive epoche. Il più antico rituale della penitenza oggi accessibile è quello contenuto nel Sacramentario Gelasiano antico (Bibl. Vat. *Reg. Lat.* 316). Esso ci conserva la testimonianza di un'epoca di transizione: oltre ad un antico rito per l'entrata in penitenza e per la riconciliazione dei penitenti (I, 15-16. 38; ed. MOHLBERG nn. 78-83, 349-359) quale poteva essere celebrata ancora solennemente nel secolo VI-VII, troviamo altri riti penitenziali, e precisamente:

a) un rituale per la riconciliazione di un morente incapace ormai di parlare, usato probabilmente a Roma nel secolo VII (III, 98; ed. MOHLBERG nn. 1657-1661);

b) un rituale completo di penitenza (che include l'entrata in penitenza e la riconciliazione) usato, sembra, in Gallia per la penitenza privata verso l'anno 700 (I, 38; ed. MOHLBERG nn. 360-366);

c) un rito per la riconciliazione di un morente, composto con elementi del rito precedente, e inserito nella redazione del Gelasiano verso l'anno 700 (I, 38; ed MOHLBERG nn. 367-368);

d) un rituale per la celebrazione della penitenza «privata» aggiunto al sacramentario gelasiano già giunto alla fase definitiva della sua redazione, di origine non romana, tra il 700 e il 750 (III, 107; ed. MOHLBERG nn. 1701-1704);

e) infine una lista di tariffe penitenziali, esse pure aggiunte al sacramentario già completo tra il 700 e il 750 (si tratta del *iudicium paenitentiale* contenuto nel MS *Cod. lat.* 7193 della Bibl. Nat. di Parigi, un tempo parte del *Reg. lat.* 316).

Questa raccolta di elementi disparati e di riti diversi caratterizza abbastanza bene la situazione penitenziale dei secoli VII-VIII. Altri riti per la celebrazione «privata» della penitenza sono reperibili nei secoli VIII-XI (cfr. H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz 1883; ID., *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf 1898; F.W.H. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abenländischen Kirche*, Halle 1851). Ma la fonte più importante dopo il Sacramentario Gelasiano è probabilmente il Pontificale romano-germanico del secolo X. In esso troviamo ancora un rito per la penitenza pubblica o canonica che inizia il mercoledì delle ceneri (XCIX, 71-73; ed. VOGEL-ELZE II, 21) e si conclude il giovedì santo (XCIX, 224-251; ed. VOGEL-ELZE II, 59-67). Molti elementi sono presi dal Sacramentario Gelasiano, ma il rito appare assai più elaborato. Anche nel Pontificale romano-germanico troviamo riti e preghiere per la celebrazione della penitenza tassata o «privata» (cfr. soprattutto XCIX, 44-70; ed. VOGEL-ELZE II, 14-21).

2/ Il rituale romano

Prima dell'anno 1000 non si trova però mai la formula che poi diventerà unica in Occidente: «Io ti assolvo dai tuoi peccati nel nome...». Forse la prima menzione di questa formula come assoluzione del penitente, si trova presso Radolfo Ardente (circa l'anno 1100) (cfr. *Ho-*

melia LXIV in Litania Maiori, in PL 155, 1900 CD). San Tommaso (*Opusc. de forma absolutionis* 3, q. 84, a. 3) già la difende come unica valida. Altre formule assolutorie usate nel Medioevo confluiranno attraverso il *Liber sacerdotalis* di CASTELLANO (1523) e il *Rituale* del Card. SANTORI (1584) nel *Rituale Romano* preparato dalla commissione che in ossequio alle richieste del concilio di Trento elaborò i libri liturgici postridentini. Il *Rituale Romano* apparve nel 1614 per ordine di Paolo V e fu usato nella chiesa latina fino a dopo il concilio Vaticano II. In esso il rito liturgico è ridotto al minimo. L'accusa e il dialogo tra confessore e penitente occupano tutto il rito. L'imposizione della mano, restaurata di per sé dal *Rituale Romano*, diventa impossibile a causa della grata che viene gradualmente imposta, soprattutto per opera di San Carlo Borromeo. Le cinque formule che vengono proposte al sacerdote sono in gran parte una ripetizione e, non occorre dirlo, sono generalmente incomprensibili ai penitenti perché recitate in latino. E' questo il rito della penitenza che il concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium*, 72) ha chiesto sia riformato.

3/ I nuovi riti della penitenza

Per la prima volta nella storia della chiesa i riti della penitenza sono stati ripensati sistematicamente in vista di un adattamento pastorale alla situazione della teologia e della vita nella chiesa stessa. Dopo vari anni di lavoro ad opera di due commissioni e l'intervento della congregazione per la dottrina della fede (Norme pastorali circa l'assoluzione generale, 16 giugno 1972), la congregazione per il culto divino pubblicò i nuovi riti il 2 dicembre 1973. Questi nuovi riti, più che per le formule — desunte da antiche fonti liturgiche ma anche di recente creazione — e per i gesti rituali proposti (quasi tutto è lasciato in questo campo all'adattamento da compiersi dalle conferenze episcopali, dai singoli ordinari, dalle comunità stesse guidate dai loro ministri: cfr. *RdP* 38-40) si pongono come una tappa decisiva nella storia del sacramento della penitenza per le loro opzioni pastorali. Queste sono principalmente cinque.

a) *Ruolo fondamentale della parola di Dio*

La celebrazione del sacramento della penitenza viene connessa con l'ascolto e la meditazione della parola di Dio, che sola può illuminare e formare la coscienza, convincere l'uomo del suo peccato muoverlo a pentimento e conversione, aprirgli l'orizzonte di una vita nuova.

b) *Introduzione di una forma comunitaria di celebrazione*

A fianco della forma individuale (rinnovata nel suo rito e nel suo spirito) i nuovi *RdP* presentano la possibilità di una celebrazione comunitaria del sacramento. Questa, maturata nella esperienza di molte comunità durante gli anni 1950-1970, si presenta come presa di coscienza della corresponsabilità comune sia nel bene che nel male, come pure nello sforzo di liberazione dal male. Viene evidenziata inoltre la necessità di una riconciliazione tra i fratelli perché ci possa essere una riconciliazione con Dio. Infine si propone la necessità che, non solo gli individui, ma le stesse comunità ecclesiali come tali, si rinnovino, si convertano.

c) *La possibilità di un rito di assoluzione generale senza previa accusa*

Benché limitata a casi di necessità pastorale, a giudizio dell'Ordinario (o, in casi urgenti, del prete stesso), questa forma di celebrazione è destinata ad incidere profondamente sulla storia del rito della penitenza. L'accusa che, solo nel caso di peccati gravi, viene spostata a dopo la riconciliazione, viene inevitabilmente relativizzata. Essa rimane sì necessaria, ma non appare più come l'elemento dominante del rito. L'attenzione che nella prima epoca era concentrata sulle opere penitenziali («penitenza») e che nel Medioevo si fermò soprattutto sull'accusa («confessione») ora si sposta sulla meditazione ecclesiale («riconciliazione») della conversione: la riconciliazione con i fratelli appare come il mezzo per una autentica riconciliazione con Dio.

d) *L'introduzione di celebrazioni penitenziali*

Spesso, anche in mancanza del sacerdote, possono suscitare quella conversione interiore la quale, con il desiderio del sacramento, già mette in atto la realtà di una vita nuova, riconciliata. Inoltre, in molti casi, queste celebrazioni possono sostituire il sacramento stesso, quando cioè non ci sia questione di colpe veramente gravi. Esse possono senza dubbio costituire una valida alternativa alla prassi della confessione di devozione, specialmente per ragazzi, gruppi di vita religiosa, ecc.

c) *Lo stretto collegamento della celebrazione del sacramento con tutta la vita penitenziale della chiesa*

Lungi dall'essere un momento «magico», o una condizione giuridica per accedere all'eucarestia, il sacramento della penitenza deve apparire il momento culminante e impegnativo di un cammino che coinvolge tutta la comunità cristiana come tale, alla quale il peccatore si rivolge, si unisce, nello sforzo di continua conversione inaugurato dal battesimo e scandito dalle esigenze della celebrazione eucaristica.
Questi nuovi *RdP* non sono senz'altro l'ultimo passo nella lunga evoluzione di questo sacramento. Essi segnano però senza dubbio una tappa importante nella sua storia.

VII/ INSEGNAMENTO DELLA CHIESA SU QUESTO SACRAMENTO

La tappa più importante nella storia della presa di coscienza della chiesa sulla natura di questo sacramento è rappresentata senza dubbio dal concilio di Trento. Ma il concilio di Trento trattò di questo sacramento nel contesto della polemica antiprotestante. Questa circostanza è molto importante per la sua interpretazione. I nuovi *RdP* riprendono i dati del concilio di Trento ma inserendoli in un quadro più completo così da facilitarne la comprensione.
I dati principali dell'insegnamento della chiesa su questo sacramento sono i seguenti.

a) *Esistenza e identità*

La penitenza è un sacramento in senso stretto, distinto dal battesimo (cfr. DS 1668-1672, 1701-1703), per mezzo del quale il cristiano che dopo il battesimo ha gravemente peccato, con un nuovo e diverso segno (cfr. DS 1671), può nuovamente partecipare al mistero della morte di Cristo (cfr. DS 1668), così da esperimentarne nuovamente la grazia, sia pure con un cammino più laborioso e difficile (cfr. DS 1672). Questo sacramento è necessario per coloro che sono caduti in peccato (grave) dopo il battesimo, così come lo stesso battesimo per quanti ancora non l'hanno ricevuto (cfr. DS 1672, 1706).
Il nuovo *RdP* inserisce l'identità di questo sacramento come la sua esistenza nel quadro generale della storia della salvezza che è continua offerta di riconciliazione da parte di Dio, offerta che si rinnova anche dopo le infedeltà dell'uomo, anche dopo l'infedeltà all'impegno fondamentale e per sé definitivo del battesimo (*RdP* 1-2). Questo impegno riguarda tutta la comunità cristina (*RdP* 3) e si esplica in tutta la vita della chiesa, in tutti i suoi molteplici sforzi per portare a compimento la liberazione dal male in tutte le sue membra (*RdP* 4), mediante un aiuto e un influsso vicendevole che unisce misteriosamente tra di loro i discepoli di Cristo e tutti gli uomini di buona volontà nella lotta contro il male (*RdP* 5). E' la natura stessa dell'economia della salvezza che esige la mediazione di segni visibili per un'esperienza storica della salvezza nella vita dell'uomo (*RdP* 6 d). Mediante il sacramento della penitenza il cristiano, che con il peccato si è sottratto all'impegno comune di edificare il mondo nuovo proposto da Cristo, ora si riunisce alla chiesa, si ricongiunge ai suoi fratelli, si reimmerge nel flusso di vita trasformante del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (*RdP* 5; 6 d).

b) *Struttura del segno sacramentale*

L'analisi del concilio Tridentino, ripresa dal *RdP*, enumera quattro elementi come costitutivi del segno sacramentale della penitenza, descrivendoli nell'ordine per sé normale che questi occupano o dovrebbero occupare nella celebrazione: la «contrizione» come condizione fondamentale per la verità del segno e suo necessario contenuto (cfr. DS 1676-1678, 1704-1705; *RdP* 6 a); la confessione o accusa dei peccati (cfr. DS 1679-1683, 1706-1708; *RdP* 6 b); la «soddisfazione» o riparazione delle conseguenze del peccato (cfr. DS 1689-1693, 1712-1715; *RdP* 6 c); l'assoluzione del sacerdote che esprime un giudizio sulla situazione del penitente (cfr. DS 1685, 1709; *RdP*, 6 bd). Il *RdP* ritornando alla prassi dei primi secoli della chiesa, propone quest'ordine: contrizione, accusa, riparazione, assoluzione; mentre il concilio di Trento, secondo la prassi del tempo, menziona gli elementi ponendo la riparazione dopo l'assoluzione. E' comunque chiaro il significato della distinzione fatta dal concilio di Trento tra l'assoluzione pronunziata dal sacerdote (detta «forma», «*in qua praecipue ipsius vis* /i.e. sacramenti paenitentiae/*sita est*») e gli atti del penitente considerati, secondo la tradizione tomista, come «quasi-materia» del sacramento stesso, ossia elementi che l'indole stessa della assoluzione di per sé presuppone: cfr. DS 1673. Sembra essere questa la ragione per cui il concilio insegna che per «diritto divino» la confessione

o accusa dei peccati è richiesta in questo sacramento (cfr. DS 1706-1707 e 1679; il *RdP* (7 a) usa invece l'espressione «iuxta misericordis Dei dispositionem»).
Ora è su questo elemento del segno sacramentale (specialmente per le sue implicazioni pastorali) che recentemente si sono intensificati il dibattito e la ricerca. In che senso e per quale motivo l'accusa dei peccati fa parte, per «diritto divino» di questo sacramento? Senza potere qui neppure riassumere gli studi recenti su questo argomento, sembra potersi osservare che:
1) L'indole «giudiziaria» dell'azione sacerdotale nel sacramento della penitenza non va intesa in senso stretto, ossia rigorosamente ricalcata sul tipo del giudizio forense. Lo stesso concilio di Trento usa l'espressione *ad instar actus iudicialis* (DS 1685). La tradizione sia occidentale che soprattutto orientale fa uso di altre categorie per definire questo atto, specialmente del concetto di «medicina», di cura spirituale (la quale suppone conoscenza della malattia da parte del medico). Il nuovo *RdP* accenna molto discretamente e in modo assai sfumato alla funzione di giudice (cfr. *RdP* 6 b, 10 a) congiungendola a quelle di medico (cfr. *RdP* 6 c) e di padre (*RdP* 10 c), immagine viva del Cristo venuto per salvare gli uomini (Ibidem).
2) La conoscenza della situazione di penitenza del fratello, per mezzo della sua confessione, fa quindi parte, sì, del segno sacramentale della «seconda conversione», così come descritta dal concilio di Trento e dall'insegnamento tradizionale della chiesa; ma questa componente del segno sacramentale non coincide con la sua essenza così da essere sempre assolutamente richiesta. Infatti si hanno casi in cui l'assoluzione viene concessa tradizionalmente dalla chiesa anche senza che ci sia la soddisfazione o riparazione, oppure l'accusa (per esempio a quanti sono fisicamente incapaci di compiere questi atti). Il nuovo *RdP* prevede appunto che in caso di necessità pastorale, si possa dare una assoluzione generale senza previa accusa dei peccati (i peccati gravi vengono sottoposti alla prima occasione al giudizio del sacerdote per completare il sacramento, ma sono già precedentemente assolti): *RdP* 31.
3) Sembra, quindi, si possa affermare che mentre l'accusa dei peccati veramente gravi (ossia implicanti una opzione fondamentale che separa effettivamente il fedele dalla vita di Dio e della chiesa) fa parte della struttura di questo segno sacramentale per cui il cristiano peccatore è tenuto a sottomettersi al giudizio della chiesa, l'effettiva esecuzione di essa può a volte mancare per motivi o circostanze straordinarie. E' lasciato al giudizio pastorale, alla discrezione della chiesa, nella persona dei suoi ministri, di esigere di fatto questa accusa o di ritenere possibile una dispensa da essa. Attualmente il giudizio è lasciato al vescovo (e solo subordinatamente al presbitero). Domani questo giudizio discrezionale potrebbe essere lasciato al presbitero direttamente interessato. L'impossibilità morale dell'accusa anche successiva (*RdP* 34) potrebbe essere interpretata anche in senso piuttosto largo. Occorrerebbe comunque sempre un motivo di natura proporzionata all'importanza della cosa, per venire meno a quella che è la normale struttura del segno sacramentale, così come è esigita dalla natura stessa di questo sacramento quale la costante tradizione della chiesa ce lo ha tramandato.

c) *Ministro*

Infine il concilio di Trento dichiara che i ministri di questo sacramento sono i sacerdoti (vescovi e presbiteri) della chiesa (cfr. DS 1684, 1686-1688, 1710-1711). Il nuovo *RdP* integra questa affermazione sottolineando lo stretto legame che unisce in questo sacramento (come in tutti i sacramenti) il ministro alla comunità. È tutta la comunità cristiana, la chiesa, che agisce in questo sacramento, in vario modo. E anche nell'assoluzione sacramentale è sempre la chiesa che agisce per mezzo dei suoi ministri (*RdP* 8, 9). A proposito poi dell'esercizio di questo ministero il *RdP* afferma esplicitamente che esso consiste anzitutto nel proclamare la parola di Dio che porta l'uomo alla conversione e poi nell'opera di riconciliazione sacramentale (*RdP* 9 a), accogliendo così una valida e insistente affermazione dei riformatori.

VIII/ PER UNA RINNOVATA TEOLOGIA DELLA PENITENZA

Dopo secoli di teologia dei sacramenti legata principalmente allo schema aristotelico di materia-forma, o alle preoccupazioni di validità-liceità, è ora necessario un rinnovamento che prospetti una comprensione del sacramento stesso in chiave storico-salvifica. Ciò è vero anche del sacramento della penitenza. In altre parole, per comprendere l'intima realtà di un sacramento, essendo questo un segno,

occorre andare oltre il segno stesso, alla realtà da esso significata. Questa realtà significata è appunto la storia della salvezza che i segni sacramentali attualizzano nella vita concreta della comunità cristiana.

1/ La realtà significata

Il «frutto» o realtà ultima cui tende il sacramento della penitenza è la riconciliazione del cristiano peccatore con Dio (cfr. DS 1674; *RdP* 2, 4, 6 d). Il concilio Vaticano II (cfr. LG 11) seguito dal *RdP* (nn. 4, 5, ecc.) sottolineano anche la riconciliazione con la chiesa. La teologia recente rifacendosi all'insegnamento dei Padri della chiesa tende a vedere la riconciliazione con la chiesa come strumentale rispetto alla riconciliazione con Dio. Ossia, data la natura stessa della chiesa come sacramento di salvezza (cfr. *Lumen Gentium*, 1, ecc.) la riconciliazione con la chiesa è il segno e il mezzo della riconciliazione con Dio (la «res et sacramentum» degli scolastici). Ma non solamente strumentale. La partecipazione alla vita della chiesa non è solo segno e mezzo della salvezza: essa è già esperienza storica di questa salvezza stessa, è parte della salvezza stessa in quanto questa investe l'uomo nella sua realtà di uomo, che include le dimensioni temporale-spaziale, comunitaria, corporea.

Ma che cosa significa «riconciliazione con Dio per mezzo della chiesa»? È chiaro che il concetto di riconciliazione suppone quello di rottura e ne indica il superamento. La «rottura» implicata dalla riconciliazione è la rottura dell'alleanza con Dio sancita nel battesimo. Il sacramento della penitenza o riconciliazione è quindi un ritorno alla grazia e all'impegno della professione di fede battesimale. La «grazia» o condizione di comunione con Dio che viene rinnovata nel sacramento della penitenza è quella del battesimo-confermazione-eucarestia, ossia dei sacramenti della iniziazione cristiana. La realtà intima, quindi, significata dal sacramento della penitenza è quella stessa significata e posta in atto dai sacramenti della iniziazione. Occorre quindi applicare al sacramento della penitenza la teologia pasquale che, a partire da Paolo (cfr. Rm 6, 3-13; 1 Cor 10, 1-13; ecc.) interpreta il significato dei riti di iniziazione cristiana. Si tratta in un certo senso di un «secondo battesimo», secondo l'espressione tradizionale, che — anche se in modo diverso e veramente nuovo — immerge l'uomo peccatore nell'esperienza di morte del Cristo (come totale abbandono di sé al Padre e amore coerente fino all'ultimo dono) per unirlo alla sua risurrezione. Tutta la dinamica pasquale del battesimo, rifiutata e svuotata dal peccato, viene nuovamente rivissuta nel sacramento della riconciliazione.

Per coerenza teologica, come l'opera dello Spirito è al centro dell'esperienza battesimale, così va affermata centrale anche nel mistero della riconciliazione. I nuovi *RdP* rimediano lodevolmente alla povertà della liturgia antica e mediovale in questo campo. Le nuove formule e lo stesso gesto di imposizione delle mani rivalutato, hanno come tema centrale la invocazione dello Spirito perché mediante una rinnovata comunione del peccatore con la chiesa questi possa rivivere il mistero pasquale dalla sua prima iniziazione.

Questa prospettiva teologica, pur salvando quanto giustamente definito dal concilio di Trento sulla identità propria di questo sacramento non riducibile al battesimo o ad un ricordo di esso (cfr. DS 1702), permette tuttavia di apprezzare la posizione di Calvino e di avviare forse un dialogo con le comunità riformate sulla natura del sacramento della riconciliazione.

2/ Il segno

La teologia del sacramento si occupa del segno, così come storicamente si rivela nella vita della chiesa, per comprendere attraverso di esso la realtà significata (e in questo senso la liturgia è fonte della teologia), ma anche per osservarne le eventuali involuzioni e proporre delle riforme (cfr. la storia del rito di ordinazione, per esempio, e tutta la recente riforma liturgica). Ora la storia del segno sacramentale della riconciliazione presenta grossi problemi al teologo e può fornire notevoli contributi in vista di una riforma sempre più efficace di questo segno stesso.

a)

In passato si è molto discusso sul tipo di pentimento necessario o sufficiente per poter partecipare del sacramento della penitenza. Si tratta della celebre questione dell'attrizione-contrizione. Il concilio di Trento (cfr. DS 1678, 1705) ha dichiarato sufficiente la contrizione imperfetta o attrizione che implica un vero rigetto del peccato, una vera conversione del cuore, ma fondata sulla detestazione del peccato in sé e sulla considerazione delle sue conseguenze per l'uomo più che sull'amore per Dio. Questa contrizione imperfetta non è di per sé

sufficiente a preparare l'uomo alla comunione con Dio, ma è sufficiente a preparare l'uomo alla grazia di una conversione più completa animata dall'amore. Il sacramento della penitenza porta con sé questa grazia, questo aiuto a rendere perfetta la contrizione. Gli studi recenti di questa questione, invece che indurire le posizioni come nel passato, ne hanno assai sfumato i termini. Si noterà che il nuovo *RdP* non allude alla controversia e alla distinzione che si rivela molto più speculativa che pratica.

b)

L'accusa delle colpe è oggi l'elemento del segno attorno al quale più vivace si fa la discussione. La sua appartenenza alla struttura normale del segno sacramentale sembra abbastanza chiara nella tradizione e nell'insegnamento della chiesa (cfr. sopra). La teologia cerca allora di rendersi conto del senso e del valore di questo elemento. Oltre al fatto che ogni segno ha qualche cosa di positivo ossia di istituzionale che si rifà ad una scelta libera (e quindi non può essere giustificato con discorsi razionali o teorici, ma solo rilevato attraverso la ricerca del dato positivo) si può senz'altro cercare ed aspettarsi a priori una certa convenienza tra il segno concreto e la realtà significata da esso. Per quanto riguarda l'accusa delle colpe come elemento del segno sacramentale della penitenza si è fatto osservare che esiste un legame assai profondo tra il riconoscere di aver peccato, e il fatto di accusare la propria colpa. Ora il fatto di riconoscere il proprio peccato, di autocondannarsi, fa parte dell'intima dinamica della conversione, di ogni conversione. In più, se si accetta la chiesa come luogo di salvezza, come manifestazione visibile della presenza dello Spirito, occorre accettare che la parola di Dio sia pronunziata concretamente, storicamente, in questa comunità. L'accusa dei peccati comporta in fondo questa accettazione del giudizio della parola di Dio sulla propria vita, giudizio della parola che è pronunziato nella comunità e dalla comunità per mezzo dei suoi ministri. Nelle grandi decisioni, nelle scelte fondamentali (questione di peccato «grave») il cristiano non può rifugiarsi nella solitudine della sua coscienza individuale, ma deve cercare la verità in dialogo con la parola di Dio detta nella comunità e accettare il giudizio di questa sulla propria vita. Forse un'accusa ridotta minimisticamente alla semplice manifestazione dei peccati (il minimo cui si è tenuti) non permette di cogliere tutto il significato dell'accusa stessa che è un fraterno confronto con la parola di Dio quale compresa e insegnata nella comunità cristiana perché essa giudichi la vita del peccatore, lo faccia cosciente del male fatto e lo conduca sulla via della liberazione del male stesso.

c)

La soddisfazione o espiazione del peccato presenta pure vari aspetti oscuri che la teologia cerca di chiarire. Il concilio di Trento insiste sul fatto che la riconciliazione sacramentale non toglie tutta la «pena temporale» dovuta al peccato. Si tratta cioè di continuare, oltre il pentimento, ad ammettere l'importanza di una collaborazione dell'uomo alla grazia di Dio per vincere e distruggere le conseguenze del peccato che rimangono anche dopo che la volontà ha cambiato. Si tratta di abitudini contratte, di situazioni di ingiustizia create, di realtà concrete che rimangono, dentro e fuori del peccatore, anche dopo la sua conversione. La soddisfazione è un segno di questo «rimettere le cose a posto» o di questo «guarire pienamente le conseguenze della malattia» come si esprime il nuovo *RdP* 6 c. Questo impegno del penitente non riguarda però tanto il passato, quanto l'avvenire: è una vita nuova, un rapporto nuovo, un mondo nuovo che ora va costruito (cfr. *RdP* 6 c). In questo senso anche l'indulgenza della chiesa va intesa come un aiuto che la comunità cristiana, in cui vive e opera lo Spirito di Cristo, dà perché il fratello convertito riesca più efficacemente nella sua opera di ricostruzione e di rilancio della sua vita.

d)

L'assoluzione o parola decisionale di riconciliazione, che costituisce l'elemento di primaria importanza nel sacramento della penitenza, è stata tradizionalmente vista come un «giudizio». Questa categoria è senz'altro valida per esprimere il contenuto di questo gesto-segno. Ma occorre sottolineare come si tratti di una analogia (non troppo forte) con il giudizio umano. Essa può prestarsi ad un'altra analogia: quella del giudizio di salvezza, categoria biblica ricca di significato e di ispirazione. Così pure ad un accostamento con il giudizio definitivo di Dio sull'operato umano, giudizio escatologico che verrebbe anticipato nella parola sacramentale pronunziata sul penitente. Ma non sembra storicamente fondato un raccordo tra la categoria del «giudice» quale usata nel medioevo e dal concilio di Trento e la categoria biblica. Al più si può trattare di

un accostamento per correggere una concezione «forense» di giudizio quando questo è usato in riferimento al sacramento della riconciliazione.
Per comprendere invece la natura di questo gesto sacramentale occorre notare che esso fino al secolo XI in occidente e tuttora in oriente non è consistito in una formula indicativa ma in una semplice *preghiera rivolta a Dio* perché concedesse lui il perdono, ossia la risurrezione spirituale, del penitente.
Di più in alcuni testi del secolo VII-VIII (nei più antichi penitenziali cioè) non si trova neppure una «formula» di riconciliazione. Essa non è, assolutamente parlando, necessaria. Necessario è il fatto di essere riammessi all'eucarestia, alla comunione ecclesiale, alla vita della comunità. Il senso vero e profondo del gesto del ministero in questo sacramento è di accogliere il fratello e decidere la sua riammissione alla chiesa. Che questa decisione comporti un giudizio è evidente e che questo giudizio esiga la conoscenza della situazione di conversione del penitente è pure evidente. Ma quando l'imposizione delle opere di penitenza si ridusse sempre di più fino ad occupare un posto quasi insignificante nel sacramento della riconciliazione, la decisione del sacerdote si trovò confrontata con la semplice accusa del penitente. In realtà non è tanto sui peccati confessati che il sacerdote è chiamato a pronunziarsi, quanto sulla qualità della conversione manifestata dal penitente. Ma la prassi della confessione privata con spostamento della soddisfazione a dopo l'assoluzione, ha finito per cambiare profondamente l'identità stessa sia dell'accusa che della assoluzione; le quali apparvero più un rito che un evento ecclesiale, e quindi sempre meno adatte a significare e ad attuare la conversione del peccatore. In realtà il gesto del ministro della chiesa è una decisione di riammettere o meno nella chiesa stessa il peccatore convertito, giudicando sulla autenticità della sua conversione.
Da qui la differenza profonda che distingue le due forme di questo sacramento: la penitenza-riconciliazione, con cui un cristiano colpevole di peccato grave chiede, pentito di ritornare nella chiesa e di riprendere la sua comunione con Dio e con i fratelli; e la penitenza-purificazione che continuamente permette ai cristiani consci della propria miseria e debolezza di venire a contatto con un segno di salvezza, di essere illuminati nelle loro scelte attraverso il giudizio della parola di Dio detto dalla comunità per mezzo del ministro, e di rinnovare il loro impegno di vivere in coerenza con il proprio battesimo attuandone in pienezza la grazia (cfr. *RdP* 7).

IX/ LEGISLAZIONE CANONICA

Le più importanti leggi della chiesa riguardanti la disciplina del sacramento della penitenza sono tre. La prima risale al IV concilio del Laterano (1215) e stabilisce che ogni cristiano (colpevole di peccato grave) confessi il suo peccato entro l'anno (cfr. DS 812, 1708; *RdP* 34). Fondamento di questa legge è la necessità che un cristiano non rimanga schiavo del peccato al quale già ha solennemente rinunziato nel battesimo, ma anche se caduto nuovamente nell'ingiustizia e nella menzogna ritorni al più presto dalla parte della giustizia e della verità; e ciò non solo nella sua coscienza interiore ma anche nella dimensione sociale e visibile che è propria della salvezza attuata da Cristo, ossia attraverso il segno della riconciliazione ecclesiale.
Una seconda legge, radicata in una antica consuetudine ecclesiastica (cfr. DS 1647) e chiaramente enunziata dal concilio di Trento (cfr. DS 1661) stabilisce che nessun fedele, conscio di peccato grave acceda all'eucarestia senza prima essersi sacramentalmente riconciliato con la chiesa. Tale legge, secondo il testo stesso del concilio di Trento, urge solo se c'è possibilità concreta di questa confessione. Mancando disponibilità di un sacerdote confessore, il fedele può, se veramente pentito, accedere ugualmente all'eucarestia. Egli rimane tuttavia obbligato, per la dinamica stessa dei segni sacramentali, a completare la sua penitenza con la confessione dei peccati, la soddisfazione o espiazione e l'assoluzione del sacerdote.
Infine la disciplina della chiesa, fondata sulla natura stessa del ministero presbiterale come collaborazione con il vescovo («moderatore della disciplina penitenziale»: *Lumen Gentium*, 25) esige che il ministro del sacramento della riconciliazione sia delegato dal vescovo, il quale può anche riservarsi alcuni casi, ossia la riconciliazione di alcuni penitenti, a causa di certi peccati particolarmente gravi. Il vescovo stesso può di per sé esercitare la sua funzione di moderatore della disciplina penitenziale solo sui suoi sudditi. Per i fedeli in punto di morte, qualsiasi sacerdote è autorizzato a concedere l'assoluzione (cfr. DS 1686-1688, 1711). Le mutate circostanze della vita moderna sembra-

no richiedere una urgente revisione di questa legislazione sia sulla necessità di una giurisdizione, sia sulla riserva dei peccati.

X/ PROSPETTIVE PASTORALI

a) *Il nuovo RdP*

Le principali linee per un rinnovamento della pastorale del sacramento della riconciliazione sono contenute nel nuovo *RdP* e riguardano principalmente il ruolo della parola di Dio nella conversione dell'uomo, la dimensione comunitaria della riconciliazione, l'uso della assoluzione collettiva nelle circostanze che lo richiedono. Ma una profonda trasformazione della mentalità e della prassi attuale riguardanti questo sacramento esigono altri passi in avanti nella direzione di una evoluzione ulteriore.

b) *La catechesi*

Occorre innanzitutto una catechesi più aggiornata. Con categorie meno giuridiche e meno formalistiche, ma con un linguaggio più personalistico e antropologico occorre presentare il peccato come ciò che danneggia l'uomo rifiutando il progetto di Dio per lui, e, quindi, offende Dio il quale ama l'uomo. La rottura diretta con Dio o il rifiuto di lui è il più grande peccato appunto perché Dio è il più grande bene per l'uomo. Da qui il concetto di conversione come un ritorno al piano di Dio per la salvezza dell'uomo, un aprirsi nuovo al movimento dello Spirito di Dio che porta verso la giustizia, la libertà, la verità, la vita, la gioia. Questo atteggiamento di conversione è fondamentale all'essere stesso del cristiano e coincide con la sua scelta radicale in favore del progetto di Dio per la salvezza dell'uomo.

c) *Rito e vita*

La celebrazione del rito sacramentale della penitenza, nella sua forma individuale e comunitaria deve apparire strettamente legato alla vita, come impegno preso davanti alla comunità e davanti a Dio, di ritornare alla scelta cristiana fondamentale, ossia al servizio della pace, dell'amore, di tutto ciò che Cristo ha proposto come via per la vera e definitiva liberazione dell'uomo e il suo compimento finale nella comunione con Dio e con i fratelli. Più che un ripiegarsi su se stessi e sul proprio passato la celebrazione del sacramento della penitenza apparirà come un liberarsi dalla schiavitù del proprio egoismo e della propria meschinità per aprirsi a Dio e ai fratelli e protendersi in avanti, insieme, verso il mondo nuovo che Cristo ha inaugurato.

d) *I veri segni della conversione*

Occorre rivalutare le «opere di penitenza», ossia i segni della vera conversione e riconciliazione. L'intuizione della chiesa primitiva, a parte il suo rigorismo, era giusta: il sacramento della penitenza suppone ed esige che il peccatore pentito manifesti chiaramente il cambiamento della sua vita. Ma queste «opere di penitenza», più che in pratiche ascetiche o mortificazioni corporali, devono consistere in quei «frutti degni della penitenza» che già Giovanni il battezzatore esigeva da quanti andavano da lui (cfr. Lc 3, 7-14): «Chi ha due tuniche, ne dia una a chi non ne ha; e chi ha da mangiare faccia altrettanto». Il nuovo *RdP* indica appunto nelle opere dell'amore e della misericordia i segni migliori di una vera conversione, l'impegno più caratteristico di chi vuole celebrare la riconciliazione (cfr. *RdP* 18).

e) *Quaresima-Pasqua*

Il tempo di Quaresima dovrebbe essere il grande momento della celebrazione del sacramento della riconciliazione nella comunità cristiana (cfr. già concilio di Trento: DS 1683; *RdP* 13). Questa circostanza deve mettere chiaramente in evidenza il significato fondamentale del sacramento della penitenza come ritorno all'impegno battesimale e rinnovata esperienza del mistero pasquale di Cristo. Allora nella gioia della Pasqua-Pentecoste la chiesa apparirà come il popolo che continuamente si rinnova ad opera di Cristo e del suo Spirito, come luogo della riconciliazione degli uomini tra di loro e con Dio, come segno nel mondo di rinnovato incontro con Dio (cfr. *RdP* 4).

BIBLIOGRAFIA

1/ Fonti bibliografiche

G. OGGIONI, *Storia e teologia della penitenza: Bibliografia,* in: *Problemi e orientamenti di Teologia Dommatica*, Milano, 1957, vol. II, pp. 901-923; E. RUFFINI, *Studi recenti di alcuni temi penitenziali*, in: ScuolC 92, 1964, Suppl. bibl., 3-23; F. FUNKE, *Sintesi degli scritti più significativi sulla confessione negli ultimi dieci anni*, in: Conc 7, 1971, 172-188.

2/ Opere generali

P. GALTIER, *De poenitentia.* Tractatus dogmaticus-historicus, Roma 1950³; Z. ALSZEGHY, *De Paeni-*

tentia Christiana, Roma 1962; G. COLOMBO, *Il sacramento della penitenza*, Roma 1962; P. ANCIAUX, *Le sacrement de la Pénitence*, Paris-Louvain 1963³; B. DE VAUX SAINT-CYR, *Revenir à Dieu*. Pénitence, conversion, confession, Paris 1967; B. HÄRING, *Shalom: Pace*. Il sacramento della riconciliazione, Roma 1969; J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II, Torino-Leumann 1971; D. TETTAMANZI, *La penitenza cristiana sacramento della conversione e della riconciliazione* (Pro manuscripto), Venegono Inferiore 1972; G. FLOREZ-GARCIA, *La reconciliación con Dios*. Estudio teológico-pastoral sobre el sacramento de la penitencia, Madrid 1971.

3/ Studi biblici

N.M. LOSS, *La prospettiva di penitenza nella Bibbia*, in: EphLitg 89, 1975, 194-221; J.A. DIAZ, *Raíces bíblicas de la «segunda penitencia» del cristianismo primitivo*, in: *El Sacramento de la Penitencia* (XXX semana española de teologia), Madrid 1972, pp. 104-119; J. MICHL, *Sündenvergebung in Christus nach dem Glauben der frühen Kirche*, in: MüTZ 24, 1973, 25-35; ID., *Sündenbekenntnis und Sündenvergebung in der Kirche des Neuen Testaments*, Ibidem, 189-207; J. MURPHY-O' CONNOR, *Péché et communeauté dans le Nouveau Testament*, in: RB 74, 1967, 161-193; B. RIGAUX, *«Lier et délier»*. Les ministères de réconciliation dans l'eglise des Temps apostoliques, in: LMD 117, 1974, 86-135; J. GALOT, *«Qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain»*, in: NRT 106, 1974, 1009-1030; D. MOLLAT, *L'apparizione del Risorto e il dono dello Spirito*, (Gv 20, 19-23), in: *La parola per l'assemblea festiva: 27 Pentecoste*, Brescia 1970, pp. 78-97 (Originale francese: *Assemblées du Seigneur*, 2ᵉ série, n. 30); E. LIPINSKI, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969.

4/ Ricerche storiche

B. POSCHMANN, *Busse und letzte Ölung*, Freiburg i. Br. 1950; K. RAHNER, *La penitenza della chiesa*, Roma 1964. Parte II: Saggi storici, pp. 237-868. (Questa edizione in lingua italiana raccoglie diversi saggi apparsi originariamente in varie riviste, ma principalmente in: «Zeitschrift für katholische Theologie» tra il 1936 e il 1955); C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1966 (trad.it. *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Torino-Leumann 1967); *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris 1969 (trad.it. *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Torino-Leumann 1970); R. LORIA, *La penitenza nei secoli*. Excursus storico sull'istituto penitenziale nella Chiesa, in: *La Penitenza* («Quaderni di Rivista Liturgica» 9) Torino-Leumann 1968, pp. 176-225; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana (esempi di legittimazione dogmatica)*, in: *Ortodossia e Revisionismo*, Roma 1974, pp. 73-111. M.F. BERROUARD, *La pénitence publique durant les six premiers siècles*. Histoire et sociologie, in: LMD 118, 1974, 92-130.

Ricerche speciali sul Concilio di Trento

D. MANZELLI, *La confessione dei peccati nel Concilio di Trento*, Sotto il Monte 1966; G. OGGIONI, *Concilio tridentino e rapporto tra penitenza-virtù e penitenza-sacramento*, in: *Miscellanea Figini*, Venegono 1964, pp. 221-251; Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, in: *Magistero e Morale* (III congresso dell'ass. teologi moralisti italiani) Bologna 1970, pp. 102-192; A. AMATO, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei cc. 6-9 della sessione XIV (25 nov. 1551)*, Roma 1974; A. DUVAL, *Le Concile de Trent et la confession*, in: LMD 118, 1974, 131-180.

5/ Liturgia latina

a) Fonti

Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Rerum Ecclesiasticarum Documenta: Series maior, Fontes IV) ed: L. C. MOHLBERG, Roma 1968²; F.W.H. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851; H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, Mainz 1883; ID., *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf 1898; C. VOGEL-R. ELZE, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle* («Studi e testi» 226-227), 2 voll., Città del Vaticano 1963.

b) Studi

J.A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932; P.M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de pénitence*, in: LMD 56, 1958, 5-21; ID., *Les bases de la pénitence moderne*, in: LMD 117, 1974, 63-85; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1959², pp. 170-306.

c) I nuovi riti

P. JOUNEL, *La liturgie de la réconciliation*, in: LMD 117, 1974, 7-37; F. SOTTOCORNOLA, *Il nuovo «Ordo Paenitentiae»*, in: N 10, 1974, 63-79; ID., *I nuovi riti della penitenza*. Commento. Bologna 1974 (anche in: QL 55, 1974, 89-136); D. TETTAMANZI, *Conversione e riconciliazione*, Milano 1974; F. BROVELLI, *Il nuovo «Ordo Paenitentiae» alla luce della storia della liturgia*, in: ScuolC 103, 1975, 5-25; A. CARIDEO, *Analisi teologica e celebrativa del nuovo «Ordo Paenitentiae»*, in: RL 62, 1975, 75-108.

6/ Altre liturgie

J.J. VON ALLMEN, *Il perdono dei peccati come «sacramento» nelle Chiese della Riforma*, in: Conc 7, 1971, 161-171; M. THURIAN, *La confession*, Neuchâtel 1966³ (trad. it. *La confessione*, Roma 1967); A. M. KOTHGASSER, *La confessione dei peccati presso i fratelli separati*, in: *Valore e attualità del sacramento della penitenza* (Convegno... Facoltà teologica della UPS) Roma 1974, pp. 105-133; H. HÖFLIGER, *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte*. Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1972; F. NIKOLASCH, *La liturgia penitenziale nelle chiese orientali e suo si-*

gnificato, in: Conc 7, 1971, 91-103; L. LIGIER, *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale*, in: NRT 89, 1967, 940-967 (trad. it. *Il sacramento della penitenza secondo la tradizione orientale*, in: *La Penitenza*, («Quaderni di Rivista Liturgica» 9) Torino-Leumann 1968, pp. 145-175; A. RAES, *Les formulaires grecs du rite de la pénitence*, in: *Mélanges en l'honneur de Mgr. Andrieu*, Strasbourg 1956, pp. 363-372; M. FERREIRA LAGES, *The most ancient penitential text of the armenian liturgy*, in: DidasK 1, 1971, 43-64; FR. VAN DE PAVERD, *La pénitence dans le rite byzantin*, in: QL 54, 1973, 191-203; P. V. PATHIKULANGARA, *The sacrament of reconciliation and the Thomas Christians*, in: Eph Litg 89, 1975, 294-301.

Una notevole raccolta di studi sulla penitenza nella liturgia delle varie chiese si trova in: *La remission des péchés dans la liturgie* (Actes de la XX^e Semaine d'études liturgiques de Saint Serge, Paris), Roma 1974.

7/ *Teologia*

Oltre alle trattazioni sistematiche delle opere generali segnalate all'inizio di questa bibliografia, si vedano: M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, IV/1, München 1952^4 (trad. it. *Dogmatica cattolica*, IV/1, Torino 1966); G. MOIOLI, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana*. Appunti di metodo, in: ScuolC 103, 1975, 26-72; PH. ROUILLARD, *Fondamenti teologici del sacramento della penitenza emergenti oggi dal magistero e dai teologi*, in: *Valore e attualità del sacramento della penitenza* (Convegno... della U.P.S.), Roma 1974, pp. 65-86; O. SEMMELROTH, *Le sacrement de pénitence: structures et perspectives*, in: O. SEMMELROTH, B. SCHÜLLER, L. BERTSCH, H. ROTH, *Péché, pénitence et confession*, Angers 1970, pp. 81-108 (originale tedesco: *Busse und Beichte*, Frankfurt a.M. 1967); K. RAHNER, *La penitenza della chiesa*, Roma 1964, Parte I: Saggi teologici, pp. 17-235 (saggi raccolti e tradotti dagli originali tedeschi apparsi nei volumi *Schriften zur Theologie* voll. II e III, nelle varie edizioni tra il 1955 e il 1961 pubblicati ad Einsiedeln); ID., *Il sacramento della penitenza come riconciliazione con la chiesa*, in: *Nuovi Saggi*, Roma 1969, pp. 543-573; S. MAGGIOLINI, *La riconciliazione sacramentale nella chiesa*, Brescia 1974; D. TETTAMANZI, *La dimensione escatologica del sacramento della penitenza cristiana*, in: ScuolC 103, 1975, 73-113; D. CAPONE, *Il sacramento della riconciliazione nello Spirito Santo*, in: A. MARRANZINI, Z. ALSZEGHY, D. CAPONE, S. MAZZARELLO, *Il sacramento della riconciliazione*. Nuovo rito, Roma 1974, pp. 94-129; Y. CONGAR, *La conversion*. Étude théologique et psychologique, in: «Parole et Mission» 3, 1960, 493-523 (trad. it. in *Sacerdozio e laicato*, Brescia 1966, pp. 21-44).

8/ *Pastorale e catechesi*

Orientations pour un renouveau de la pratique pénitentielle: Réflexions doctrinales, par la Commission doctrinale de la Conf. Épisc. Belge; *Réflexions pastorales*, par la Commission nationale de pastorale liturgique, Bruxelles 1973 (trad. it. *Orientamenti per un rinnovamento della pratica penitenziale*. Riflessioni dottrinali e pastorali, Torino-Leumann 1974); C.N.P.L., *Pénitence et réconciliation aujourd'hui*, Lyon 1974; G. HOPFENBECK, *Pastorale de la confession*, Mulhouse 1966 (raccolta di tre opuscoli apparsi originariamente in lingua tedesca); G. DEFOIS, H. DENIS, N. FABRE, *Le sacrement de réconciliation*. Vers une pastorale pénitentielle, Paris 1970; F. SOTTOCORNOLA, *Suggerimenti per la catechesi e la pastorale della nuova liturgia penitenziale*, in: EphLitg 89, 1975, 250-266; V. DI CHIO, *Alcuni aspetti e momenti di catechesi sul sacramento della penitenza*, in: *Valore e attualità del sacramento della penitenza* (Convegno... della Facoltà di teologia della U.P.S.) Roma 1974, pp. 319-341; G. FRUMENTO, *Iniziazione dei fanciulli alla penitenza*. Problemi catechistici e proposte pastorali, Torino-Leumann 1973^2.

PERSONA

UMBERTO GALEAZZI

Persona (gr. *pròsopon*=viso, *hypòstasis*=supporto; lat. *persona*=maschera di teatro, personaggio, ruolo; ingl. *person*; fr. *personne*; ted. *Person*). Per l'etimologia originaria e la storia del termine si veda A. TRENDELEMBURG, *Zur Geschichte des Wortes Person*, in: «Kant Studien» 1908, o, in inglese, «Monist» luglio 1970. Nell'uso odierno possiamo distinguere tre significati (di cui quello che qui più ci interessa è il primo):

a) *Persona morale*. Essere individuale che realizza ed esprime sé stesso in quanto intende, vuole e ama; possiede, cioè, alcuni caratteri che lo fanno partecipe di una comunità spirituale: coscienza di sé, razionalità, capacità di distinguere il vero dal falso e il bene dal male, capacità di decidere e di determinarsi con motivazioni comprensibili da altri esseri razionali, capacità di entrare in relazioni di dialogo e di amore donativo con altri esseri personali.

b) *Persona fisica*. Il corpo di un uomo, in quanto viene visto intrinsecamente unito alla *perso-*

na morale e considerato sua manifestazione e strumento di comunicazione.
c) *Persona giuridica.* Essere che possiede diritti o doveri stabiliti dalla legge.
Il termine persona nel significato di maschera fu introdotto nel linguaggio filosofico dallo stoicismo, specie latino, per designare i ruoli e i compiti, di fronte ai quali l'uomo si trova nella vita. Epitteto dice all'uomo «... tu non sei qui altro che attore di un dramma, il quale sarà o breve o lungo secondo la volontà del poeta... Atteso che a te si spetta solamente di rappresentare bene quella qual si sia persona che ti è destinata: lo eleggerla si appartiene a un altro» (EPITTETO, *Manuale,* 17, trad. it. Leopardi).
Ma il concetto di persona subì un rovesciamento di importanza capitale con l'avvento del cristianesimo, al punto che si può dire che esso — così come si è affermato nella civiltà occidentale per denotare la realtà più propria e la dignità di ciascun uomo — ha la sua radice nella rivelazione giudaico-cristiana. Secondo quest'ultima, infatti, ciascun uomo anziché trovare definito il suo ruolo da un fato impersonale e ineluttabile, è viceversa chiamato alla propria esistenza irripetibile dalla libera iniziativa del Creatore personale, che affida altresì alla libera risposta dell'uomo la continuazione del dialogo salvifico con Lui (e quindi con gli altri uomini, visti come fratelli), cui lo invita il Suo amore donativo. Sicché, se il rapporto creaturale costituisce l'uomo nella sua realtà personale, non lo fissa però in una situazione statica e definita deterministicamente, ma affida alla sua libertà il compito di realizzare le sue potenzialità e la sua vocazione. Inoltre, poiché la persona è circondata dal mistero di Dio creatore e fatta a Sua immagine, non bisogna dimenticare che partecipa alla Sua profondità insondabile e misteriosa e, per libero dono della Sua Grazia, alla Sua vita senza fine.
Il concetto di persona fu al centro delle controversie teologiche dei primi secoli della chiesa, sia per quanto riguarda la questione trinitaria (tre persone in un'unica *sostanza* (vedi) o *natura* (vedi) divina), che per la questione cristologica (unità di persona e dualità di natura, umana e divina, in Cristo). Ben presto il significato originario di «maschera» si rivelò insufficiente in quanto suggeriva una relazione estrinseca, un carattere apparente, accidentalmente aggiunto e non la sostanza della persona. Perciò i Padri greci per indicare la persona preferirono usare, invece di *pròsopon,* la parola *hypòstasis,* nel senso di «supporto», tradotta in latino con *substantia* e, meglio, con *subsistentia.* Nel cercare di adombrare (con una conoscenza certamente più negativa che positiva) i misteri della fede sulla base dell'esperienza umana, i Padri approfondirono il concetto di persona anche sul piano filosofico. A proposito del mistero della Trinità importava sottolineare che Dio non è trino solo «per noi», come se si fosse rivolto a noi in tre «funzioni» e facce, ma che è in sé tre persone. La parola ipostasi poteva esprimere la realtà delle tre persone divine, perché nella lingua greca indicava la realtà oggettiva e non una semplice apparenza. Gregorio Nazianzeno sottolinea nella persona le caratteristiche di «totalità», «indipendenza» e «intelligenza»; Giovanni Damasceno la definisce come «... ciò che, esprimendo se stesso per mezzo delle sue operazioni e proprietà, porge di sé una manifestazione che lo distingue dagli altri della sua stessa natura» (*Dialect.,* in: Migne PG, 94, col. 613). Secondo S. Agostino la persona umana, in quanto *mens,* è immagine di Dio ed ha le note della unità e della singolarità che la definiscono: «Singulus quisque homo, qui... secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est et imago Trinitatis in mente» (*De Trin.,* XV, 7, 11). Severino Boezio dette la definizione che rimase classica nel Medioevo, anche se variamente discussa, corretta e integrata: «persona est naturae rationabilis individua substantia» (*De duabus naturis et una persona Christi,* c. 3, in: Migne PL, 64, col. 1345). Tommaso d'Aquino, accetta questa definizione (cfr. *Summa theologica,* I, q. 29, a. 3, ad 2) anche se la integra e la supera, perché, pur tenendo ferma la sostanzialità della persona, ne recupera il carattere di relazione. In Dio la persona è relazione anche se relazione sussistente (*Ibidem* I, q. 29, a. 4), ma il sottolineare il carattere relazionale non significa trascurare la distinzione e la «inseità» della persona, oppure la corporeità come essenziale nella persona umana: «Persona igitur, in quacunque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae» (*Ibidem*).
Perciò le note con cui — sulla scia del pensiero cristiano, alla cui fonte pur sempre attinge una filosofia della persona, e dei dottori della Scolastica — si può caratterizzare la persona umana, sono: la razionalità, la finitezza, l'unità, la

singolarità, l'«inseità», la «perseità». La *razionalità* è apertura alla conoscenza dell'altro da sé, della totalità dell'essere, ma anche presenza della persona a se stessa nel conoscere, autopossesso del soggetto come soggetto. Se l'anima umana è per S. Tommaso in un certo senso, conoscitivamente tutte le cose («una quaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu», *C. Sent.*, III, 112), vuol dire che la persona umana non è prigioniera di una prospettiva limitata, ma viceversa è aperta all'orizzonte illimitato dell'essere, ha in sé la capacità di trascendere realtà e prospettive particolari e quindi di conoscere e valutare nell'orizzonte della totalità. Ed è appunto in ciò, in questa apertura all'essere ed in questa capacità di *trascendenza*, la radice della sua *libertà* e della sua *responsabilità* morale, che implica la *deliberazione* e la *decisione*. E a questa realtà allude Pascal quando dice che «l'uomo supera infinitamente l'uomo» (*Pensées*, ed. Brunschvicg 1904, p. 430). La razionalità implica anche nelle persone il dominio dei propri atti e quindi il fatto che esse «non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt» (S. TOMMASO, *Summa theologica*, I, q. 29, a. 1). L'apertura della persona alla totalità, non può far certo trascurare la sua *finitezza*, che, già rilevata nel pensiero cristiano e medievale, in quanto tra l'altro implicata dal carattere creaturale, è stata particolarmente analizzata e sottolineata dalle *filosofie dell'esistenza* e specialmente da M. Heidegger. *L'unità* della persona è da intendersi non come qualcosa di statico ed astratto, ma come principio vivente e formante che unifica le diverse esperienze e stati psichici. Essa è importante al punto che le situazioni di dissociazione psichica sono considerate manifestazioni patologiche della persona dalla moderna psicologia sperimentale. L'*inseità* indica l'*esse in se*, il *non esse in alio* della persona e cioè il suo non essere un attributo o un modo d'essere o una superfetazione della realtà di un altro. Il concetto di persona si distingue certamente da *individuo*, che si riferisce anche ad esseri non personali, ma implica però l'*individuazione*. Qualunque relazione e condizionamento non le fanno perdere — a meno che non si arrivi alla distruzione dell'io — la relazione di sé con se stessa e quindi la propria distinta e autonoma consistenza. Secondo il concetto cristiano la stessa relazione creaturale, senza cui la persona non esisterebbe, non la identifica con il Creatore, ma la costituisce autonoma e libera. A questo proposito Kierkegaard precisa efficacemente: «La cosa più alta che si può fare per un essere... è di renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente» (*Diario*, trad. it. Brescia 1962³, p. 1017). Le mistiche orientali del nirvana, le dottrine monistiche non riconoscono la inseità della persona e quindi la negano del tutto. Spinoza la concepisce come un «modo» della sostanza infinita. Hegel la intende come una determinazione empirica dello spirito assoluto, che però non è visto come trascendente, ma come intersoggettiva correlazione delle diverse autocoscienze, che così diventano dei semplici momenti di quella vita che è lo spirito, senza una autonoma e distinta realtà. L'inseità implica la *sostanzialità* della persona, da non intendersi come «cosa», ma come una soggettività che è principio dei suoi atti e che permane come tale non essendo riducibile ai diversi momenti della sua esperienza. La *perseità* indica che la persona non deve essere usata come mezzo e quindi ridotta ad oggetto da qualsiasi altra realtà creata. Il fine supremo dell'uomo è Dio, che però lungi dallo strumentalizzarlo lo chiama ad essere persona, a realizzarsi pienamente secondo la propria autentica realtà. Il vivere per qualsiasi realtà creata alienerebbe la persona; non così il vivere per Dio che è «più intimo a noi che noi a noi stessi» (S. AGOSTINO, *Confessioni*, III, VI, 11). Kant ha insistito efficacemente sulla perseità e sulla non strumentalizzabilità della persona nei rapporti con gli altri uomini e con la società.

Nel pensiero moderno, a partire da Cartesio, specialmente in conseguenza del dualismo razionalistico tra *res cogitans* e *res extensa*, la persona viene quasi rinchiusa monadologicamente e ridotta a Io, coscienza in quanto relazione dell'uomo con se stesso, *autorelazione*. Il problema che più viene discusso ed approfondito è quello dell'*identità personale*, cioè della unità e continuità della vita dell'io pur nella successione e nella diversità delle esperienze nello spazio e nel tempo. Locke afferma che l'uomo, in quanto dotato di ragione e di riflessione, «può considerare se stesso, cioè la stessa cosa pensante che egli è, in diversi tempi e luoghi» (*Saggio*, II, 27, 11), e ciò garantisce l'identità

della persona. Con lui concordano sostanzialmente Leibniz (il quale insiste anche sulla identità fisica o reale) e Wolff. Lo stesso Kant è, su questo punto, in continuità col pensiero moderno, ma già in lui si pone il problema della etero-relazione, come caratterizzante la persona, se ci tiene a sottolineare che essa ha dignità di fine e non può essere mercificata nello scambio: «ciò che ha un prezzo può essere sostituito da qualche altra cosa *equivalente*; ciò, all'opposto, che è superiore ad ogni prezzo, e, in conseguenza, ciò che non permette nessuna equivalenza, ha una *dignità*» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, parte II, trad. it. Torino 1965³, p. 94).

Su Hegel abbiamo fatto un cenno, ma, se lo spazio lo consentisse, il discorso dovrebbe essere lungo e non facile, perché la ricchezza e complessità del suo pensiero ha dato e dà luogo a diverse interpretazioni; difficilmente però si può disconoscere che a lui si richiamano quelle correnti filosofiche contemporanee, che sottolineano l'importanza delle relazioni sociali, della comunità umana, dell'umanità in generale e quindi dello Stato. Quest'ultimo, visto come fonte di moralità (Stato etico) per la persona, essendo risolta la morale nella politica, diventa inevitabilmente totalitario, nel senso che nessun aspetto della vita dell'uomo, neppure la coscienza, deve sfuggire al suo controllo, preludio all'odierna «società totale, che investe ogni impulso e relazione» (M. HORKHEIMER-TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, trad. it., Torino 1966, p. 45) e che dà luogo a quell'«uguaglianza repressiva», dove è schiacciato ogni singolo uomo nel «collettivo manipolato» (*Ibidem*, p. 21). Ciò è precisamente la negazione — le cui conseguenze disumanizzati sono sotto gli occhi dell'uomo contemporaneo — di quella libertà e dignità della coscienza e di quella finalità della persona, trascendenti la società e lo Stato, affermate per la prima volta dal cristianesimo e introdotte nella civiltà occidentale anche a costo delle persecuzioni dei primi secoli. Tuttavia ancor oggi non è spenta la coscienza critica nei confronti della statolatria e del panpoliticismo, se Th. W. Adorno efficacemente scrive che «si dovrebbe trattare criticamente... un concetto così rispettabile come quello della ragion di stato: allorché si pone il diritto dello stato al di sopra di quello dei suoi membri, è potenzialmente già messo in atto l'orrore» (*Stichworte. Kritische Modelle*, Frankfurt a. M. 1969, trad. it. Milano 1974, p. 142).

Nel pensiero di Marx affiorano delle istanze diverse e difficilmente conciliabili: da un lato la critica della reificazione del lavoratore, ridotto a cosa fra le cose e mercificato nell'ingranaggio produttivo, sembra fatta in nome e in difesa delle caratteristiche personali dell'uomo; dall'altro, però, la persona è imprigionata e reificata nelle maglie di una rigida concezione deterministica (l'uomo determinato dai rapporti di produzione) ed addirittura ridotta a «essere appartenente ad una specie» (*Gattungswesen*), risolta e dissolta nell'«insieme dei rapporti sociali» (*VI Tesi su Feuerbach*), in cui il singolo uomo diventa un momento trascurabile dell'insieme.

Nei confronti di queste tesi di ascendenza hegeliana l'opposizione di Kierkegaard è irriducibile nel sottolineare la singolarità e la dignità di ogni persona: «... la caratteristica dell'umanità rispetto all'animalità è che il Singolo è più alto della specie; mentre l'aspetto dominante per quel che riguarda gli esemplari dei generi animali è il genere...» (*o.c.*, p. 2178). Ed ancora: «Nella Comunità il Singolo "è". Il Singolo è dialetticamente un *prius* per formare la comunità, dove è qualitativamente un elemento essenziale... La "Comunità" è certo di più di una somma, ma è però in verità una somma di unità» (*Ibidem*, p. 2128).

Nel pensiero contemporaneo, accanto a forme di negazione del soggetto e quindi della persona, come lo *strutturalismo*, bisogna tener presenti sia una corrente di pensiero, denominata appunto *personalismo* (vedi), sia tanti altri filosofi (come per esempio quelli della Scuola di Francoforte ed anche, in un certo senso, Bloch) che, magari preferendo non usare per vari motivi la parola persona, ci tengono però a difendere le caratteristiche personali dell'uomo, la cui salvaguardia è vista, anche alla luce delle terribili esperienze del secolo XX (dopo Auschwitz), come unica alternativa alla disumanizzazione. Viene sottolineata la capacità di *trascendenza* (sulla trascendenza nei suoi diversi sensi in vari pensatori contemporanei cfr. U. GALEAZZI, *Ragione e trascendenza*, Bologna 1975) dell'uomo e, pur non trascurando affatto i condizionamenti sociali e la dimensione comunitaria della persona, non si dimentica, come dice Horkheimer, che: «... il concetto della dignità dell'individuo è una delle idee che definiscono un'organizzazione *umana* della società» (*Eclipse of reason*, New York 1947, trad. it., Torino 1969², pp. 152-153). Ciò è dovuto in parte considerevole all'influsso della *fenomenologia*, (vedi) che ha riscoperto l'inten-

zionalità e quindi il rapporto al mondo della persona e che soprattutto con M. Scheler ha delineato una *antropologia personalistica*, di vasta risonanza nel pensiero del '900. Particolarmente fecondo è stato il concetto scheleriano di persona come «apertura al mondo», perché ha costituito il punto di partenza dell'analisi esistenziale di Heidegger, del quale si potrebbe dire paradossalmente che non parla affatto della persona, perché a suo giudizio «il personale non meno dell'oggettivo» non coglie l'essenza dell'esistenza (*Über den Humanismus*, Bern 1947, p. 16), ma le cui intuizioni sull'esistenza si possono considerare riferite all'*esserci* (*Dasein*) cioè alla persona umana, vista come rapporto con il mondo. Per concludere, pur senza pretendere di definire la persona, è importante, specie nel mondo d'oggi, sottolineare quanto dice Th. W. Adorno: «Sul concetto di uomo autentico si può dire almeno qualcosa di negativo. Tale uomo né dovrebbe essere mera funzione del tutto, il quale, ammaliandolo, lo irretisca così profondamente che egli non possa distinguersene: né dovrebbe chiudersi nella sua pura ipseità come in una fortezza» (*o.c.*, p. 34).

Oggi più che mai c'è da chidersi: che ne è della persona senza il rapporto con Dio che è persona e senza la fondata speranza nell'immortalità personale (risurrezione della carne), cioè senza quella dimensione di eternità, tolta la quale la persona si ridurrebbe ad un punto insignificante nell'universo e nella storia e la sua vita sarebbe assurda, in quanto reificata totalmente dalla morte?

BIBLIOGRAFIA

A. TRENDELEMBURG, *Zur Geschichte des Wortes «Person»*, in: «Kant Studien» 1908, o, in inglese, «Monist» luglio 1970; H. RHEINFELDER, *Das Wort «Persona»*. Geschichte seiner Bedeutungen, Halle 1928; G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris 1935; A. CARLINI, *Il problema della personalità nella storia della filosofia*, in: *Il mito del realismo*, Firenze 1936; J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris 1936, trad. it. Roma 1946 e Torino 1963; R. GUARDINI, *Welt und Person*, Würzburg 1939, trad. it. in: *Scritti filosofici*, II, Milano 1964, pp. 71-107; G. ZAMBONI, *La persona umana*, Verona 1940; J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Paris 1947, trad. it. Brescia 1964²; A. HUFNAGEL, *Thomas von Aquino*. Das Geheimnis der Person, Stuttgart 1949; L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, Padova 1950; J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, Paris 1951, trad. it. Milano 1964; A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de St. Thomas D'Aquin*, Paris 1956; K. LUGMAYER, *Philosophie der Person*, Salzburg 1956; J. MOUROUX, *Senso cristiano dell'uomo*, Brescia 1961³; A. MUÑOZ ALONSO, *La persona humana*. Aspectos filosófico, social y religioso, Saragozza 1962; C. ARATA, *Persona ed evidenza nella prospettiva classica*, Milano 1963; AA. VV., *Dialektik und Dynamik der Person*, Köln 1963; J. DE FINANCE, *Connaissance de l'être*, Paris 1966; L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Torino 1966³.

PERSONALISMO

ARMANDO RIGOBELLO

I/ I DUE SIGNIFICATI PRINCIPALI DEL TERMINE. - II/ LA GENESI DEL PERSONALISMO E IL MOVIMENTO «ESPRIT» IN FRANCIA. - III/ IL PERSONALISMO NEGLI ALTRI PAESI. - IV/ LA TEMATICA TEOLOGICA.

I/ I DUE SIGNIFICATI PRINCIPALI DEL TERMINE

Personalismo significa innanzitutto una dottrina ove la persona umana trova un primario riconoscimento della sua dignità e adeguate garanzie per un suo libero e creativo esercizio. JACQUES MARITAIN osserva giustamente in *La personne et le bien commun* (Bruges 1946; trad. it., *La persona e il bene comune*, Brescia 1963³, p. 8) che tuttavia «nulla sarebbe di più falso che parlare di un "personalismo" come di *una* scuola o di *una* dottrina. È un fenomeno di reazione contro due opposti errori (totalitarismo e individualismo), ed è fenomeno inevitabilmente molto misto». Ne deriva che vi sono molti personalismi che spesso hanno tra loro notevoli differenze a seconda del modo diverso di concepire la persona e a seconda del contesto speculatico o etico-politico con il quale entrano in polemica. Vi sono personalismi di carattere nietzschiano, personalismi anarchici o

proudhoniani, personalismi cristiani e personalismi mussulmani. Pur nella pluralità delle manifestazioni storiche, ci sembra che si possano raggruppare le varie correnti personalistiche in due fondamentali categorie, la prima che si riferisce al personalismo in senso stretto, la seconda che abbraccia un ambito più esteso e indica un significato più ampio.

In senso stretto il personalismo è una concezione filosofica che pone nella persona il suo centro teoretico. Il punto di partenza di questa filosofia è un'intuizione originaria della persona stessa e il suo metodo più proprio è l'analisi dell'esperienza personale che è oggetto di tale intuizione. Questa originaria intuizione della persona è un'intuizione di sé in cui si colgono, sul piano di un'esperienza immediata, i valori e i significati essenziali in un plesso vivente e cosciente. L'analisi di questa intuizione porta alla conoscenza come esplicitazione della originaria intuizione, del suo consistere esistenzialmente e storicamente, esplicitazione che comporta la presa di coscienza di un compito morale e di una prospettiva d'azione. L'intuizione della persona come centro originario di valori e di significati non si esaurisce però in nessuna delle analisi fenomenologiche o esistenziali cui dà luogo. Ciò indica una costitutiva trascendenza della persona su ogni manifestazione e sull'insieme stesso delle sue manifestazioni. Il personalismo si qualifica quindi come una dottrina religiosa almeno in forma intenzionale, ossia aperta al trascendimento delle sue realizzazioni empiriche nel momento stesso che ne sottolinea la concreta dinamica sul terreno dell'esperienza esistenziale e storica.

In senso ampio, il personalismo è un aspetto nel quadro di una prospettiva filosofica globale. La persona non è più considerata oggetto di una intuizione originaria, né la ricerca filosofica inizia dall'analisi del contesto personale; la persona manifesta il suo valore e le viene riconosciuto un suo ruolo nell'ambito di una generale metafisica dell'essere di cui la persona è parte, seppure in modo così singolare e qualificante. È il caso del «personalismo tomista», ad esempio, che il Maritain riconosce come sua posizione filosofica. Nell'articolato statuto metafisico dell'essere e quindi nella dinamica finalistica dei valori, la persona si colloca in un punto essenziale del discorso filosofico, ma non lo riduce ad una sua espressione, esplicitazione, svolgimento. La metafisica non si giustifica nella persona, ma è la metafisica a giustificare la persona e le sue varie operazioni. In questo senso più ampio, il personalismo più che costituire una dottrina metafisica autonoma, è soprattutto una prospettiva morale ad ampio rilievo etico-politico.

Anche sul terreno degli atteggiamenti politici, i due modi di intendere il personalismo portano a conseguenze parzialmente diverse. Per entrambi la organizzazione del potere deve essere rivolta al rispetto ed alla garanzia della persona, della sua dignità e dei suoi ruoli. Tuttavia nel personalismo inteso in senso stretto, il prevalere della intensità della concreta vita personale come criterio di valutazione, le distinzioni e le autonomie dei singoli piani di esperienze e dei singoli istituti che li rappresentano e li organizzano, è meno spiccata e talvolta trascesa nell'impeto totalizzante dell'esperienza personale in senso forte. In un personalismo come interna prospettiva nel quadro di una metafisica dell'essere, le articolazioni dei corpi sociali, degli istituti giuridici e dei poteri politici si trova maggiormente riconosciuta nei suoi ruoli non sostituibili. Di qui, ad es., il fondamentale apprezzamento di un personalismo, come quello di J. Maritain, per la democrazia parlamentare e l'insofferenza verso di essa più volte dimostrata da un personalismo in senso stretto come quello di Emmanuele Mounier.

La complessa questione concettuale delineata e la pluralità delle accezioni che al termine personalismo possono essere attribuite spiegano il sorgere della polemica sulla natura filosofica o meno del personalismo stesso. JEAN LACROIX, nel saggio *Le personnalisme comme anti-idéologie* (Paris 1972; trad. it., *Il personalismo come antideologia*, Milano 1974) sostiene che il personalismo non è una filosofia vera e propria poiché mancherebbe di una compiuta e critica sistematicità, né una ideologia nel senso di una evasione dai problemi concreti mediante la postulazione di ideali spiritualistici. Il personalismo è invece un atteggiamento, un'aspirazione speculativa, una direzione intenzionale del pensiero fortemente connessa con l'attività pratica e a spiccato rilievo esistenziale. Questa aspirazione, tale intenzionalità si risvegliano di fronte ad una situazione sociale e politica alienante per la persona, di fronte quindi ad una organizzazione ideologica della vita tendente a mortificare la dignità personale ed a creare un tipo di vita sociale in cui la comunità interpersonale non trova un suo spazio. Di fronte a tutto ciò si risveglia una intenzionalità teoretico-pratica rivolta all'affermazione dei valori personalistici ed alla contestazione di ciò che ad essi si oppone. Di qui il carattere del personalismo come *anti-ideologia*.

II/ LA GENESI DEL PERSONALISMO E IL MOVIMENTO «ESPRIT» IN FRANCIA

Quando, nella cultura europea, si nomina il personalismo, la prima immagine che viene evocata è quella del personalismo francese sviluppatosi attorno alla rivista «Esprit» fondata da Emmanuele Mounier e da un gruppo di suoi amici nell'ottobre del 1932. Eravamo ai tempi della grande crisi degli anni trenta: collasso economico, disorientamento politico e morale sia in Francia e in Europa che in America. Di fronte a questa situazione la persona viene indicata come il criterio secondo cui elaborare i mezzi per risolvere la crisi. Il nuovo *cogito* è la persona non riducibile all'individuo né risolvibile nel rapporto sociale. Il personalismo, concorde col marxismo nella denuncia della società borghese e del suo costume, si differenzia sostanzialmente dal marxismo per il suo anticollettivismo; la società personalistica è una società comunitaria, interpersonale. «Rivoluzione personalistica e comunitaria» è appunto il programma d'azione del movimento che attorno ad «Esprit» si va formando: una rivoluzione morale, non priva di cospicui risultati pratici, rivolta a porre al centro del rapporto sociale la realtà della persona.

Ma che cosa è la persona per Mounier e per il suo movimento? La persona è una realtà spirituale e lo spirito è sempre personale per definizione. L'impersonalità invece è il carattere distintivo della materia. Se la persona coincidesse con l'individuo, sarebbe materialità (il principio di individuazione è di ordine materiale), divisione, quindi interesse dispersivo per tutto ciò che la sollecita nel suo egoismo. La persona non è nemmeno la coscienza che il soggetto ha di se stesso, cioè la coscienza delle proprie manifestazioni psicologiche, soggettive, la propria istintiva volontà di potenza (il superuomo *fascista*). La persona non si rivela nella aggressività o nella dispersione, ma nel raccoglimento che permette di accorgersi della presenza di un *ospite segreto*. La persona è una realtà immanente al soggetto, ma allo stesso tempo lo trascende: «la persona è piuttosto una presenza che un essere». Il *mistero* suscita una *presenza* e la presenza rivolge un *appello*. La risposta all'appello è *incarnazione* e l'interiorità, attraverso l'incarnazione stessa, si apre alla *comunione*. Mounier esprime molto bene tutto questo contesto di vita personale quando indica nella persona «il volume totale dell'uomo». Questo volume «è equilibrio in lunghezza, in larghezza ed in profondità, è in ogni uomo la tensione tra le tre dimensioni spirituali: quella che sale dal basso e s'incarna in un corpo: quella che è diretta verso l'alto e la solleva all'universale; quella che è diretta verso il largo e la porta alla comunione. Vocazione, incarnazione, comunione sono le tre dimensioni della persona... I tre esercizi essenziali per arrivare alla formazione della persona sono quindi: la meditazione, per la ricerca della mia vocazione; l'impegno, l'adesione ad un'opera che è iniziazione al dono di sé e alla vita in altri. Se la persona manca di uno di questi esercizi essenziali, è condannata all'insuccesso» (E. MOUNIER, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, trad. it., Milano 1955, pp. 82-83.).

L'articolo programmatico del personalismo di Mounier è *Refaire la Renaissance*, comparso nel primo numero di «Esprit». L'umanesimo nuovo, ossia il personalismo, deve avere come suo primo compito quello di «dissociare il mondo spirituale da quello reazionario», contro la alleanza tattica delle forze spirituali con le forze del decadentismo borghese e della reazione. Occorre ritornare ad un sano realismo spirituale, riabilitare l'idea comunitaria, purificare la cattiva coscienza rivoluzionaria che contribuisce ad attardare la liberazione della persona. I termini dell'autentica rivoluzione sono quelli che agiscono attorno alla persona ed alla comunità per la realizzazione di una comunità personalistica, una città armoniosa ove la persona abbia il suo centro e trovi la comunione. Tale società trascende la storia, ma tuttavia costituisce un ideale morale dell'impegno umano, anche nelle determinazioni delle sue azioni. È una rivoluzione disinteressata poiché chi la compie comincia col rivoluzionare se stesso, ed il risultato finale è positivo solo se reca a tutti gli uomini la gioia di partecipare alla società-persona.

La rivoluzione spirituale da prepararsi a lunga scadenza comporta un rinnovamento interiore e la fede viva di un'*élite* di testimoni della verità. Le masse verrebbero allora galvanizzate da tale testimonianza e verrebbero rigenerate in una struttura comunitaria ove l'«avere», la ricchezza del borghese, cede il posto all'«essere», la realtà del cristiano. Preparare una simile rivoluzione comporta un triplice impegno: un impegno di denuncia, un impegno di meditazione, un impegno di elaborazione tecnica. Il programma delineato dal Mounier presuppone la sua audace concezione della esperienza cristiana. Il cristiano riconosce se stesso in una prospettiva di «ottimismo tragico», ossia nella

coscienza della drammaticità della situazione che lo investe, quanto del sicuro sbocco positivo della storia in chiave escatologica. Il cristiano non è il capitalizzatore di facili meriti, ma un atleta vigilante sullo sfondo delle grandi forze spirituali e delle forze negative in cui si situa la sua esistenza. Le virtù del cristiano non sono le virtù del rinunciatario, ma quelle del testimone eroico. Un cristiano evasivo, sentimentale, che rinuncia alle proprie responsabilità è una figura emblematica di una deviazione storica o una controfigura polemica; un'eredità di alcuni atteggiamenti spirituali seisettecenteschi, esasperata reazione a posizioni calvinistiche, giansenistiche, o, d'altro canto, razionalistiche. Occorre risvegliare nel cristiano di oggi l'architettura morale che la Patristica ed i grandi Santi del Medioevo sapevano proporgli. In quell'architettura si definisce l'esperienza cristiana come avventura, come radicale presa di posizione di fronte alla vita: un cristianesimo senza santità è un cristianesimo incompiuto e non c'è santità senza audacia, senza fortezza. Lo stesso abbandono in Dio è il più arduo degli atteggiamenti umani.

Mounier intende dare, con questa sua delineazione di una spiritualità personalistica cristiana, una risposta a Nietzsche, a Marx, a Freud. Un cristianesimo che susciti forme sempre più adeguate di vita, che non si opponga al progresso ed esalti la sua vita come avventura costituisce la risposta alle spietate critiche nietzschiane al cristianesimo come religione dei deboli. Per quanto concerne Marx, Mounier sostiene che il progresso non ha una sua autentica fecondità se non sbocca in una dimensione di trascendenza, evitando così di esaurirsi nell'esperienza umana e di assolutizzarne le carenze. La risposta a Freud consiste nell'accettare il carattere genetico e dinamico della sua psicologia, ma spostandone il centro dalla istintività alla persona, anch'essa unitaria e dinamica. L'«approccio al mistero personale» è la finalità ed il compimento delle varie indagini psicologiche e psicoanalitiche.

L'«ottimismo tragico» che caratterizza la visione storica del Mounier, gli permette un giudizio sul nostro tempo. Il mondo contemporaneo è spesso inteso a stordirsi nell'irrazionale e nell'attivismo inconsulto. Il secolo XX ha una «piccola paura»: teme la propria distruzione; tuttavia la sua paura è «piccola», ossia una paura priva di quel senso di grandiosità magnanima che caratterizzò la «grande» paura dei cristiani del Medioevo intorno all'anno Mille. La predicazione della fine del mondo coincise con un grande risveglio della civiltà medioevale, poiché i cristiani di quei tempi, ricchi della loro fede nella trascendenza della vita, vollero giungere dinnanzi a Dio con le mani ricolme di opere. Occorre anche oggi risvegliare le «grandi» paure e riscattarsi da quelle «piccole». La rivoluzione personalistica è *naturaliter* cristiana, si matura nell'accettazione di ogni scacco, ma vive in un clima di speranza; ha il gusto dell'avventura (*l'affrontement chrétienne*) e la capacità di dominare gli eventi con la propria generosità e fiducia.

Attorno alla rivista «Esprit», anche dopo la morte di Mounier (era nato a Grenoble nel 1905 e morì a Parigi nel 1950), si è andato formando un vasto movimento di idee e talvolta di gruppi di ricerca e di azione. Il movimento si è diffuso, oltre che in Francia, in Italia, in Polonia, nell'Asia e nell'America Latina.

III/ IL PERSONALISMO NEGLI ALTRI PAESI

In Italia il sorgere del personalismo ha una sede diversa da quella francese, ossia nasce in ambito accademico, soprattutto attraverso il ripensamento che della propria posizione diede Luigi Stefanini, professore a Padova negli anni decisivi del secondo dopoguerra (nato a Treviso nel 1891 è morto a Padova nel 1956), insigne studioso di Platone, di Gioberti, dell'esistenzialismo contemporaneo, uno dei maggiori rappresentanti del pensiero filosofico cristiano degli ultimi decenni. Stefanini perviene al personalismo attraverso un giudizio critico dell'idealismo, specie dell'attualismo gentiliano, confrontandone le disattese intenzionalità spiritualistiche con il rigido immanentismo spersonalizzante. La conclusività ottimistica ed esaustiva dell'idealismo genera l'angoscia dell'impossibile ontologia esistenzialistica. La filosofia contemporanea rappresenta il vertice conclusivo di un processo di unilateralità pervenendo all'unica ed intrascendibile dimensione della dissociazione e dello scacco. Di fronte a ciò Stefanini propone una nuova *summa* personalistica, capace di recuperare al senso dell'esistenza l'universalità dei valori. Elementi per questa *summa* vanno ricercati in un platonismo rivissuto agostinianamente, nel Vico e soprattutto in Gioberti. In tal modo Stefanini tenta di dare una continuità alla tradizione filosofica italiana, risalendo alle spalle del neoidealismo e della prospettiva laica ed immanentistica di cui l'idealismo gentiliano e crociano erano eredi. Si trattava di dare una nuova cultura ad

una nuova situazione politica, quella che uscita dalla guerra riportava in primo piano l'apporto dei cattolici nella vita della nazione.
Alla summa personalistica Stefanini dedicò un vasto programma che investe non solo il pensiero filosofico in senso stretto, ma la pedagogia e l'opera educativa, l'estetica e la critica d'arte, il pensiero politico e i principi fondamentali di una sociologia e di una psicologia a servizio dell'uomo. Sul terreno strettamente speculativo un singolare tentativo di uscire dall'immanentismo attualistico attraverso la esistenzialità della persona era stato condotto da Armando Carlini (professore a Pisa, nato a Napoli nel 1878 e morto a Pisa nel 1950), allievo a Bologna di Carducci e di Francesco Acri. Più recentemente LUIGI PAREYSON (professore a Torino, nato in provincia di Cuneo nel 1918) ha dato vita ad una nuova forma di personalismo di matrice ontologica: un singolare ed originale ripensamento in chiave personalistica delle tematiche precipue dell'idealismo tedesco e delle nuove correnti ermeneutiche (cfr. soprattutto *Esistenza e persona*, Torino 1966[3] e *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in: *Studi in onore di G. Bontadini*, Milano 1975, pp. 227-247). Anche Pareyson, come lo Stefanini, ha dato ampio rilievo ai problemi estetici, incentrati soprattutto sul rilievo personale dell'attività formante ed interpretante.
A proposito del personalismo in altri paesi va notato il tentativo di Adam Schaff di riproporre, nell'ambito del pensiero marxista-polacco, le tematiche morali attraverso appunto un recupero di temi personali nell'ispirazione fichtiana dello stesso Marx. Anche in Spagna il personalismo (cfr. Muños Alons e Mariás) ha avuto la funzione di un richiamo a principi di libertà cristiana in un contesto a volte caratterizzato da pesanti chiusure. Nell'America in genere e nell'America Latina in specie, il personalismo si intreccia con la diffusione del pensiero di Maritain. Nell'America del Nord tuttavia vi era già una scuola personalistica di derivazione idealistico-pragmatistica, alimentata da una tradizione puritana e dal neoidealismo inglese (E. S. Brightmann e W. E. Hocking).

IV/ LA TEMATICA TEOLOGICA

Le implicanze teologiche della filosofia personalistica e del movimento di idee che essa ha suscitato sono ampie e facilmente intuibili. Ne diamo qui un breve cenno. La nozione di persona si può dire sia sorta, come concetto filosofico, proprio nel contesto delle grandi discussioni teologiche dei primi secoli cristiani. Il riportarla al centro della discussione speculativa comporta quindi un riaprire la questione dei rapporti tra filosofia e teologia, fatto particolarmente significativo in un'epoca ove la tradizionale impostazione di questi problemi è divenuta piuttosto problematica. Si aggiunga che il personalismo, specie quello più noto che è il personalismo francese e del movimento «Esprit» in particolare, ha una costante attenzione alle realtà terrene, ai problemi politici, alla tematica della storia e della interpretazione del tempo presente. Sono temi questi che la teologia contemporanea ha affrontato ed affronta in una rischiosa ricerca di definire o comunque illuminare i rapporti del messaggio escatologico cristiano con la vicenda terrena, l'evangelizzazione con la promozione umana. Il personalismo ha certamente notevoli apporti da dare ad un discorso teologico orientato nel senso che si è accennato. La trattazione di questi problemi esula dalla natura di questo articolo e trova la sua trattazione nelle varie voci con cui la vasta tematica personalistica ha una organica connessione.

BIBLIOGRAFIA

E. MOUNIER, *Révolution personnaliste et commaunitaire*, Paris 1935, trad. it., Milano 1955; L. LABERTHONNIERE, *Esquisse d'une philosophie personnaliste*, Paris 1942; M. NÉDONCELLE, *La reciprocité des consciences*, Paris 1942; J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Bruges 1946, trad. it., Brescia 1963[3]; M. BUBER, *Dialogisches Leben*, Zürich 1947[2]; E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris 1950, trad. it., Roma 1966; L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, Padova 1950; P.-L. LANDESBERG, *Problèmes du personnalisme*, Paris 1951; L. STEFANINI, *Persona ed ontologia*, in: *Actes XI[e] Congr. Inter. Phil.*, Bruxelles 1953, III, pp. 33-39; G. BASTIDE, *Méditations pour une éthique de la personne*, Paris 1953; A. DAVID, *Structure de la personne*, Paris 1955; M. NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957 trad. it., Roma 1959; J. LACROIX, *Le personnalisme*, Paris 1957; E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, Paris 1961; G. MADINIER, *Conscience et amour*, Paris 1963[3]; ID., *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, Paris 1970[3]; R. BENJAMIN, *Notion de personne et personnalisme chrétienne*, Paris 1972; E. BORNE, *Le problem du mal*, Paris 1972[4]; J. LACROIX, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Paris 1972 trad. it., Milano 1974; *Il personalismo*, a cura di A. RIGOBELLO, Roma 1975 (il volume contiene un'ampia introduzione ed una raccolta di testi antologici di autori personalisti. In appendice all'introduzione vi è una nota bibliografica cui rimandiamo anche per ciò che concerne i singoli autori citati).

PLATONISMO

SOFIA VANNI ROVIGHI

La predicazione cristiana è l'annuncio di una buona novella (*euangèlion*) di una dottrina di salvezza, e la condizione della salvezza è la fede, ma nessuno può aderire con la fede ad un annuncio senza tradursi in qualche modo ciò a cui crede, senza formularlo in parole significanti, ossia in pensieri. Il titolo di un mirabile scritto cristiano: *Fides quaerens intellectum* (è il titolo dato da S. ANSELMO al *Proslogion*) esprime in realtà la ricerca di ogni cristiano, anzi di ogni credente. E il credente esprime ciò in cui crede adoperando i termini e i concetti della cultura del suo tempo. Ora fra le concezioni del mondo e dell'uomo dominanti nella cultura quando si diffuse il Vangelo due sembrarono particolarmente adattarsi ad esprimere la fede cristiana: lo stoicismo e il platonismo (dal secolo III in avanti specialmente il neoplatonismo): il primo per la serietà della sua concezione morale e la sua affermazione dell'uguaglianza fra tutti gli uomini, il secondo perché la sua dottrina sul mondo intelligibile, più reale e più vero di ciò che cade sotto i sensi, sull'anima umana indipendente dal corpo e immortale, si prestava ad esprimere la fede in un regno dei cieli trascendente il mondo visibile e vera patria dell'uomo, in una vita futura nella quale l'uomo avrà la sanzione del suo operato. GIUSTINO martire, nel secolo II, afferma sì la superiorità della «filosofia» cristiana (ossia della saggezza cristiana) su tutte le filosofie, ma ammette, nel *Dialogo con Trifone*, di aver apprezzato il platonismo più delle altre filosofie e di aver trovato nel cristianesimo una risposta più ricca e soddisfacente, ma non opposta a quella platonica. La scuola cristiana di Alessandria, coi suoi maggiori rappresentanti, Clemente e Origene (secolo III), presenta caratteristiche comuni al neoplatonismo, spiegabili anche col fatto che Origene e Plotino ebbero un maestro comune: Ammonio Sacca. Ammonio era — o almeno fu per un certo periodo — cristiano e inserì nel suo platonismo un elemento schiettamente biblico: l'affermazione che il mondo procede da Dio per un atto di libera volontà. Così afferma anche Origene, il quale accentua lo spiritualismo del maestro: non solo Dio è immateriale, è oltre l'intelligenza e l'essere (*epékeina noû kaí ousías*: cfr. PLATONE, *Repubblica*, VI, 509b), ma anche le creature erano originariamente tutte immateriali, pure sostanze intelligenti (*noes*) alcune, con una libera scelta si allontanarono da Dio e divennero materiali o si legarono a una materia, come le anime umane, che sono intelligenze decadute ad anime. E. Gilson osserva: «Questa prima massiccia iniezione di platonismo nella teologia cristiana fu ricca di frutti. Origene ha imposto la nozione di ente puramente spirituale e ha istillato la convinzione che l'immaterialità sia il più alto grado di realtà. Altre posizioni origeniane furono pure acquisizioni definitive: una di queste è la dottrina delle idee divine» (E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, p. 39).

Si valse del platonismo per illustrare la fede cristiana NEMESIO DI EMESA (fine del secolo IV) autore di un trattato *Sulla natura dell'uomo* che ebbe due traduzioni latine nel Medioevo e altre tre nel Rinascimento. Nemesio afferma che l'anima umana è una sostanza (e per questo rifiuta la definizione aristotelica dell'anima come forma o atto del corpo) ma insiste anche sull'unità dell'uomo. «Nemesio si distanzia dal dualismo di Platone, come si è allontanato dall'entelechismo di Aristotele: è in cerca di una soluzione intermedia, che assicuri sia il carattere sostanziale dell'anima, sia la unità dell'uomo» (G. VERBEKE, *Introduzione al «De natura hominis»*, p. LVII).

Permeata di platonismo è la teologia dei Padri di Cappadocia, specialmente di Gregorio di Nissa. Poiché Dio ha creato il mondo nel suo Verbo (*logos*), tutto è intelligibile: anche la materia consta quindi di qualità intelligibili: solo la loro convergenza dà luogo all'oggetto sensibile. La caratteristica dell'uomo, al quale è dedicata una intera opera del Nisseno, *La formazione dell'uomo*, è di essere *immagine di Dio*: questo è l'uomo ideale, l'uomo così come è stato concepito da Dio, ma il peccato originale lo ha reso corruttibile. Al peccato originale, o almeno alla previsione di esso, è dovuta anche la divisione dei sessi. Queste dottrine si ritrovano in un teologo del secolo IX, Giovanni Scoto Eriugena, uno dei pochi che al suo tempo conoscessero il greco e potessero quindi trar profitto dalla patristica greca e dai testi — da lui tradotti — di un autore che esercitò un enorme influsso sul pensiero medievale, quello che usualmente si chiama lo Pseudo-Dionigi Areopagita perché non si sa bene chi sia né quando sia vissuto e perché fu creduto per molto tempo il convertito di S. Paolo di cui parlano gli

Atti degli Apostoli (c. 17). Il concetto di Dio come colui che è al di là dell'essere, della vita, dell'intelligenza, del quale possiamo dire qualcosa solo negando di lui quei caratteri che si trovano nelle cose create (teologia negativa); la considerazione di Dio come Bene, che effonde da sé le creature al modo della luce, sono concetti neoplatonici, che si ritroveranno in Scoto Eriugena inseriti in una visione del reale di stampo nettamente neoplatonico. Le cose procedono da Dio (natura che crea e non è creata) mediante le sue eterne idee o cause primordiali (natura che crea ed è creata) che si riflettono nelle cose generabili e corruttibili (natura creata e non creante) e torneranno a Dio, in cui ogni loro aspetto accidentale sarà riassorbito (natura non creata né creante).

Ma oltre e più forte del platonismo trasmesso da fonti greche fu nel medioevo l'influsso del platonismo (anche qui nella forma neoplatonica) di S. AGOSTINO (354-430). Egli stesso ci dice nelle *Confessioni* (VII, 9 ss.) che fu la lettura dei *libri platonicorum* (quali fossero è discusso, ma certamente vi erano fra essi almeno dei florilegi delle *Enneadi* di PLOTINO) a risolvergli certe difficoltà che lo avevano trattenuto nel manicheismo e gli avevano impedito di accettare la dottrina cattolica. Le difficoltà erano essenzialmente due: come concepire una realtà incorporea e come risolvere il problema del male. I *libri platonicorum* gli insegnarono a rientrare in se stesso, a cercare in sé e sopra di sé come luce illuminante, mentre enunciava verità necessarie, quella verità immutabile che non ha nulla di corporeo («quo lumine aspergeretur cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili»: *Confessioni*, VII, 17). E gli insegnarono pure che il male non è una realtà positiva, ma privazione di realtà. Quello che può stupire il lettore oggi è che Agostino credesse di trovare nei *libri platonicorum* tutto il prologo del Vangelo di S. Giovanni, eccetto il *Verbum caro factum est* (*Confessioni*, VII, 9), cioè che non vedesse nessuna differenza (*hoc idem omnino*) fra la dottrina cristiana su Dio e la creazione e la dottrina neoplatonica. Ma bisogna ricordare, come ha fatto rilevare P. Courcelle, che nel secolo IV gli intellettuali cattolici, fra questi Ambrogio e Simpliciano, erano neoplatonici, come nel secolo XIII saranno aristotelici, e interpretavano cristianamente il neoplatonismo, come nel secolo XIII si interpreterà cristianamente l'aristotelismo. Pur con tutte le riserve su certe dottrine platoniche e neoplatoniche (soprattutto in polemica contro la dottrina degli dei intermedi) anche nel *De civitate Dei*, AGOSTINO dirà dei platonici: «Nulli nobis quam isti propius accesserunt» (VIII, 5), perché hanno affermato che Dio è il fondamento di ogni realtà, della conoscenza e della morale «causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi» (*Ibidem*, c. 4). In particolare Agostino ha dato la sua interpretazione della dottrina platonica delle idee nella q. 46 del *De diversis quaestionibus* LXXXIII. Le idee sono gli esemplari delle cose esistenti nella mente divina, e nessun cristiano può negare l'esistenza delle idee, perché il negarle equivarrebbe a dire che Dio ha creato le cose irrazionalmente. «Ora se queste ragioni di tutte le cose create o da creare sono contenute nella mente divina, e nella mente divina non ci può essere nulla che non sia eterno ed immutabile, e queste fondamentali ragioni delle cose sono quelle che Platone chiama idee, non solo ci sono le idee, ma le idee sono la vera realtà, perché sono eterne e immutabili, e per partecipazione ad esse tutto ciò che esiste esiste, qualunque sia il suo modo di essere».

Agostino trasmise questa dottrina (esemplarismo divino) a tutto il medioevo, ed oltre; ma presso alcuni teologi medievali essa ha uno speciale rilievo; in particolare in S. Bonaventura (secolo XIII) che, in un testo famoso, fa derivare tutti gli errori di Aristotele dalla negazione della teoria platonica delle idee (*Coll. in Hexaemeron* VI, 2-6). Un altro elemento del platonismo agostiniano che influì sul pensiero cristiano posteriore è la concezione dell'anima umana come sostanza incorporea, distinta dal corpo e capace di sussistere senza di esso. L'anima umana è per Agostino «una sostanza dotata di ragione fatta per governare un corpo» «substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata»: *De quant. animae* XIII, 22, e nell'anima sta l'essenza dell'uomo: *ego animus* è una espressione che torna più volte nelle *Confessioni*.

In S. Agostino è presente specialmente la metafisica, la psicologia e la gnoseologia di Platone (la teoria dell'illuminazione è l'interpretazione agostiniana della reminiscenza platonica): in Boezio (480-525) e nel platonismo del secolo XII è presente specialmente il Platone del *Timeo*. Il metro nono del terzo libro della *Consolatio* di Boezio (*O qui perpetua mundum ratione gubernas*) esprime una visione del mondo ispirata al *Timeo*: Dio ha creato il cielo e la terra mosso soltanto dalla sua somma bontà che lo spinge a diffondere il bene anche fuori di sé. Egli è l'eterno e l'immutabile che, senza

mutare, fa essere il tempo e il mutamento, che muove l'universo senza essere mosso. Lo muove e lo governa secondo una eterna ragione, modellandolo sulle sue eterne idee. Ha impresso nella materia informe una immagine delle sue eterne idee, e così l'ha formata ed ha creato un cosmo. Essendo riflesso di una eterna bellezza, le cose sono belle; procedendo da un creatore intelligente e buono, sono perfettamente ordinate sì da condurre la mente umana a riconoscere l'ordinatore, ad elevarsi fino a Dio e a contemplarlo. Oltre a questa trascrizione boeziana della dottrina del *Timeo* i medievali conoscevano anche la traduzione (parziale) e il commento di Calcidio (un neoplatonico cristiano della fine del secolo IV) al *Timeo*. L'influsso di questo commento, che dava già una interpretazione cristiana del dialogo platonico, fu grande. J. H. Waszink osserva che Calcidio accetta la dottrina medio-platonica delle tre essenze: Dio, mente, anima (*theós, noûs, psychè*) ma le interpreta così: *Deus, providа mens Dei, anima mundi*.

Calcidio e Boezio sono le fonti principali del platonismo della scuola di Chartres. Gli scritti dei maestri di Chartres: Teodorico, Guglielmo di Conches, Gilberto Porretano, sono in gran parte commenti a Boezio e al *Timeo*. È particolarmente oggetto di discussione l'anima del mondo di cui parla il *Timeo* (cfr. T. GREGORY, *Anima mundi*, pp. 123-154). Teodorico di Chartres la identifica con lo Spirito Santo; Guglielmo di Conches dice che questa era l'opinione dei Padri greci e per un certo tempo la condivide, poi resta incerto; secondo altri, sempre sulla testimonianza di Guglielmo di Conches, l'anima del mondo sarebbe un «naturalis vigor rebus a Deo insitus»; secondo altri ancora sarebbe una sostanza incorporea presente nei singoli corpi. Per Abelardo l'anima del mondo è il modo simbolico (*per involucrum*) in cui Platone voleva indicare lo Spirito Santo, e questa (o una simile teoria) è pure condivisa da un amico e biografo di S. Bernardo, Arnaldo di Bonneval. Il che non deve stupire, perché nonostante la scarsa simpatia di S. Bernardo per la filosofia, anche a Citeaux si fa sentire l'influsso platonico.

Nel secolo XIII la conoscenza delle opere fisiche e metafisiche di Aristotele fece prevalere l'aristotelismo sul platonismo; ma occorrono su questo punto delle precisazioni. Primo: il platonismo assorbito nelle opere di S. Agostino, di Boezio, dello Pseudo-Dionigi fu in buona parte conservato dal pensiero cristiano, che si sforzò di conciliarlo con le teorie di Aristotele recentemente conosciute; secondo: l'aristotelismo che giunse alla conoscenza dei latini tra la fine del secolo XII e l'inizio del XIII era già contaminato (nel senso etimologico e non peggiorativo) di platonismo: il platonismo o neoplatonismo «nuovo» (ossia di nuova conoscenza) contenuto negli scritti degli Arabi e degli Ebrei (Avicenna, Avencebrol, Maimonide) armonizzò col neoplatonismo «vecchio» (ossia di vecchia conoscenza) di Agostino e di Boezio. Tuttavia ci furono diverse gradazioni nell'assimilazione dell'aristotelismo da parte dei teologi cristiani: alcuni, quelli che più o meno propriamente si chiamano gli agostiniani, e che appartennero per lo più all'Ordine francescano, rimasero più attaccati a certe dottrine del platonismo, filtrate, appunto attraverso S. Agostino: teoria dell'illuminazione, affermazione di una presenza immediata — se pur oscura — di Dio allo spirito umano, accentuazione dell'indipendenza dell'anima dal corpo. Fra questi il maggior pensatore è S. Bonaventura (1221-1274) del quale si è già detto quale importanza desse alla teoria platonica delle idee. Ma anche fra i Domenicani ci furono rappresentanti della tendenza platoneggiante: lo stesso maestro di S. Tommaso, Alberto Magno (incerta data di nascita, † 1280) accoglie, più del suo famoso discepolo, elementi neoplatonici nel suo pensiero, e soprattutto accentuano la tendenza neoplatonica i suoi discepoli (Ulrico di Strasburgo, Teodorico di Freiberg), fino a preparare la strada, con Aimerico del Campo, a Nicolò Cusano.

Il secolo XV segna il grande ritorno di Platone. Il concilio di Firenze porta in Italia studiosi greci; la conoscenza del greco, rara nel medioevo, si diffonde e si capisce che la conoscenza dei testi di Platone ne faccia sentire il fascino. Fra i molti platonici dell'umanesimo ricorderemo Nicolò Cusano (di Kues in Germania) e Marsilio Ficino anche perché, in questa sede, interessa l'influsso del platonismo sulla visione religiosa e i due autori citati sono senza dubbio i più religiosi dei platonici rinascimentali. Nicolò Cusano sente specialmente l'influsso dello Pseudo-Dionigi Areopagita, col suo concetto di *docta ignorantia* e di *coincidentia oppositorum*; Marsilio Ficino, che tradusse dal greco i *Dialoghi* di PLATONE e le *Enneadi* di PLOTINO, si rifà a tutta la tradizione platonica sia greca che latina (specialmente agostiniana). Il programma del Ficino è quello di far rivivere la filosofia platonica e di questa servirsi per introdurre alla fede cristiana. La filosofia platonica è una visione religiosa del

mondo, una *pia philosophia* che, dice il maggiore studioso del Ficino, «garantisce l'accordo fra filosofia e religione e perciò viene addirittura chiamata teologia, come dice anche il titolo dell'opera principale del Ficino [*Theologia platonica*]» (P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, Firenze 1953, p. 18). L'avversione alla scolastica e ad Aristotele portò spesso a rivalutare Platone e il platonismo, specie nella sua interpretazione agostiniana. C'è nel secolo XVII, in Francia, una reviviscenza agostiniana di cui anche Cartesio, attraverso Bérulle e l'Oratorio, sente l'influsso. La metafisica agostiniana, l'ascesa a Dio dallo spirito umano, senza passare per il cosmo, la netta distinzione (che in lui diventa dualismo) fra *res extensa* e *res cogitans* gli permettono di eliminare dalla sua cosmologia il concetto di forma sostanziale — di cui gli scolastici contemporanei facevano uso ed abuso per dare pseudospiegazioni dei fenomeni naturali — e di costruire una fisica meccanicistica senza per questo negare i *praeambula fidei*: esistenza di Dio e immortalità dell'anima. Assai più forte che in Cartesio è l'influsso agostiniano — e quindi platonico — su N. Malebranche, il quale svaluta il mondo sensibile e la conoscenza di esso, afferma che oggetto di conoscenza vera sono le idee, eterne e immutabili. «Il mondo che abitate, dice Teodoro [Malebranche] ad Aristo negli *Entretiens métaphysiques* (I) non è quello che credete, perché non è realmente così come lo vedete o lo sentite. Voi giudicate gli oggetti che vi circondano in base a ciò che vi riferiscono i vostri sensi, e i vostri sensi vi ingannano, infinitamente più di quanto possiate immaginare». E ancora: «Poiché gli uomini non contano per nulla le idee che hanno delle cose, danno al mondo creato molta più realtà di quanta ne abbia [...]. Ma è più facile dimostrare la realtà delle idee,... la realtà di quell'altro mondo pieno di bellezze intelligibili, che non dimostrare l'esistenza del mondo materiale [...]. E ciò perché le idee hanno un'esistenza eterna e necessaria, mentre il mondo esiste solo perché a Dio è piaciuto crearlo». Le eterne idee si risolvono poi tutte nell'estensione intelligibile (questa è l'eredità cartesiana), ma resta — platonicamente — fermo che le idee che noi vediamo sono immutabili e quindi non possono esistere se non in una natura immutabile, che è Dio: noi vediamo tutte le idee in Dio. Vale la pena ricordare che Kant, un pensatore che preferiva, come egli dice, «costeggiare le conoscenze concesse alla modestia del nostro ingegno piuttosto che avventurarsi nell'alto mare di indagini mistiche, come fece Malebranche», ammette tuttavia che la teoria di Malebranche «non è lontana da quella qui esposta [da Kant stesso] e cioè che noi vediamo tutte le cose in Dio». Così termina la quarta sezione della *Dissertazione* del '70 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*). L'analogia, il *proxime abesse*, di cui parla Kant si riferisce all'ipotesi che spazio e tempo non siano che il riflesso nel mondo fenomenico dell'onnipresenza e della causalità divina. Ma anche più tardi, nelle opere critiche, Kant mantenne la distinzione specifica fra sensibilità e intelletto, la distinzione specifica, anzi l'opposizione, tra fenomeno e noumeno, e riconobbe sempre in questa opposizione una legittima eredità platonica. Platonica è la tesi che quella di cui abbiamo esperienza non è la vera realtà; la vera realtà è il mondo intelligibile, il noumeno, anche se noi non possiamo conoscerlo e siamo assicurati della sua esistenza solo attraverso la coscienza della legge morale.

Si è accennato a Kant citando la sua frase su Malebranche; tornando ora un poco indietro nel tempo ricorderemo la vivace ripresa di platonismo in Inghilterra nella scuola di Cambridge (secolo XVII) che vedeva nel platonismo la base migliore per difendere la fede cristiana contro il materialismo (specialmente di Th. Hobbes). Come i platonici italiani del Rinascimento, anche i platonici di Cambridge (fra i quali ricordiamo B. Whichcote, J. Smith, R. Cudworth) non distinguono platonismo da neoplatonismo; la loro cosmologia si ispira al *Timeo*, contro il meccanicismo imperante nell'epoca. Cudworth, affermando che vi è una «natura plastica» presente nella natura, ammette che la sua concezione riprende quella platonica sull'anima del mondo. Se tutta la natura è in certo modo viva e attiva, a maggior ragione questi caratteri si ritrovano nell'uomo: neppure la sensazione è un passivo ricevere impressioni, ma superiore e specificamente distinta dalla sensibilità è la conoscenza intellettuale, conoscenza delle nature intelligibili, delle essenze universali, che ci viene direttamente da Dio. Verità eterne, immediatamente note alla nostra mente, sono, oltre alle verità geometriche e metafisiche, anche i principî della morale. Tesi fondamentale dei platonici di Cambridge è l'immortalità dell'anima umana, alla quale H. More dedicò un'intera opera. Tra la fine del secolo XVII e le prime decadi del secolo XVIII J. Norris e A. Collier tennero viva la tradizione platonica a Oxford. In un libro intitolato *La tradizione platonica nella filosofia*

anglo-sassone (del 1931) J. H. MUIRHEAD colloca in questa tradizione anche l'idealismo inglese dei secoli XIX e XX, ispirato piuttosto a Hegel, ma ci sembra che in questo modo si amplii un pò troppo il significato del termine «platonismo», che andrebbe attribuito a tutto l'idealismo postkantiano.

Nel secolo XIX in Francia è fondamentalmente platonica, anche perché si riallaccia volentieri a Malebranche, la filosofia di A. GRATRY (cfr. specialmente *De la connaissance de Dieu*) del quale sentì l'influsso L. Ollé-Laprune e, attraverso lui, M. Blondel. E può considerarsi in largo senso platonico lo spiritualismo francese di L. Lavelle e R. Le Senne.

Di ispirazione platonica è la filosofia di Antonio Rosmini, con l'affermazione che a fondamento della conoscenza sta l'idea dell'essere, oggetto del nostro intelletto, fonte dell'oggettività di ogni altra conoscenza, che non deriva dalla esperienza, ma è intuita da noi a priori. La concezione che Vincenzo Gioberti ha dell'*Idea*, oggetto eterno e immutabile che il nostro intelletto intuisce, è pure di origine platonica, come ammette esplicitamente l'autore stesso. A differenza dell'essere ideale, di cui parla il Rosmini, l'Idea giobertiana è non solo la prima nozione nostra (primo psicologico), ma anche la prima realtà (primo ontologico), ossia Dio. Noi abbiamo quindi l'intuizione, sia pure imperfetta di Dio. Sull'intuizione dell'Idea si fonda l'unità del genere umano che è garantita dalla chiesa cattolica: «La Chiesa cattolica è dunque la *società conservatrice e propagatrice dell'Idea*» (A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, vol. II, Roma 1941, p. 36).

Conclusione

Eredità platonica è — anche nelle filosofie che non si riconoscono esplicitamente debitrici a Platone — l'affermazione che il mondo dell'esperienza non è tutta la realtà, che vi sono realtà inaccessibili ai nostri sensi, ma più «vere» e reali di quelle che tocchiamo e sentiamo, e l'affermazione che in noi, nell'uomo, vi è una realtà (lo spirito) che porta (se vogliamo usare i termini bonaventuriani) non solo l'orma, ma l'immagine di quell'Essere sommo, che è (se vogliamo usare termini più vicini a Platone) affine al mondo delle idee.

BIBLIOGRAFIA

J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse, Paris 1944; E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958; E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955; T. GREGORY, *Anima mundi*. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres, Firenze 1955; T. GREGORY, *Platonismo medievale*, Roma 1958; GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*. Texte critique avec Introduction, notes et tables par E. JEAUNEAU, Paris 1965; R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition in the Middle Ages*, London 1939; J. H. MUIRHEAD, *The Platonic Tradition in Anglo-saxon Philosophy*, London 1931; NEMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, Ed. critique, avec une Introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke e J. R. Moncho, Leiden 1975; *Timaeus* a Calcidio translatus commentarioque instructus ed. J. H. WASZINK e P. J. JENSEN, *Corpus platonicum medii aevi*, ed. Leiden 1962; J. H. WASZINK, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, I, Leiden 1964.

POLITICA

LUIGI LORENZETTI

I/ ANALISI DELLA ATTUALE POLITICIZZAZIONE E DELLE SUE CAUSE. - II/ IL CRISTIANO E L'IMPEGNO POLITICO: RIFLESSIONI SULLA DIMENSIONE POLITICA DELLA SALVEZZA CRISTIANA. - III/ PROSPETTIVE DELL'IMPEGNO POLITICO DEI CRISTIANI E DELLA CHIESA: 1/ Dal disimpegno all'impegno politico. 2/ Quale progetto di società. 3/ Il pluralismo politico dei cristiani. 4/ Il popolo di Dio e diversità di impegno politico. Il mandato politico della comunità cristiana. 5/ Come realizzare concretamente il mandato politico.

I/ ANALISI DELLA ATTUALE POLITICIZZAZIONE E DELLE SUE CAUSE

1/ La politica dappertutto

In senso stretto, ma riduttivo, il termine «politica» si riferisce al fenomeno dell'esercizio del potere e comprende quindi la sfera dello Stato e dell'ordinamento statale.

In senso originario, molto ampio, sta ad indicare quello che, in una data società, riguarda l'organizzazione della vita collettiva. In tale accezione, la politica coinvolge l'insieme dei rapporti umani, e tanto più profondamente quanto più la società è organizzata, strutturata,

spingendosi allora fino agli aspetti più «individuali» dell'esistenza: vita religiosa, vita «privata», vita familiare, vita sessuale...
Il termine «politica» è riferito così a tutti i fenomeni che hanno un significato pubblico e sociale. Si può allora constatare che non esiste fenomeno sociale che non abbia un significato politico, in quanto necessariamente influisce sull'organizzazione dei rapporti sociali.
La politica è dappertutto. Non vi è alcun fenomeno sociale che non abbia una colorazione politica e, siccome ogni fenomeno individuale ha dimensioni sociali, ogni fenomeno umano, qualunque esso sia, ha una dimensione politica, anche allorché si tratta della vita privata. Si pensi al problema dell'aborto. Cosa c'è infatti di più privato della decisione di una coppia di procreare o meno, di fare o meno ricorso a tale o tal altro metodo? Eppure, a monte e a valle, tale decisione libera e privata ha delle *determinanti* e delle *conseguenze* politiche.
Determinanti politiche: la coppia che ha due o tre figli e che abita in una stanza e con un salario ridotto, non è libera d'avere un quarto figlio, ma il non avere un alloggio decente o un salario sufficiente è un fatto politico, perché ciò dipende da una politica sociale, dipende da una politica della casa, dipende da scelte fatte a livello del potere che agisce sulla collettività. Se essi hanno quattro figli e non hanno alcuna nozione sulla contraccezione, non sono certamente liberi di volere un quinto figlio, ma il fatto che abbiano o meno una conoscenza della contraccezione dipende largamente dalle decisioni dei governi e dei parlamenti.
Di conseguenza questa libertà privata ha una dimensione politica che la codetermina. Allo stesso modo, allorché la coppia ha deciso di non procreare mai, ha preso la decisione d'essere a carico, quando avrà raggiunto l'età del pensionamento, dei figli di coloro che hanno deciso di procreare oggi. Appare quindi chiaramente che esiste una dimensione sociale nella decisione privata. Si potrebbe continuare ad evidenziare delle tonalità politiche a proposito di ogni fenomeno privato.
Non vi sono, ed è questa una scoperta relativamente recente, occupazioni, attività sociali apolitiche. Vi sono evidenti conseguenze politiche in quanto viene detto a-politico e non-politico.

a) *L'inevitabilità della politica per la chiesa*

Anche se la chiesa non volesse di sua iniziativa occuparsi di politica, vi sarebbe comunque costretta dalle nuove condizioni di esistenza.
Per molto tempo il dovere cristiano dell'amore verso gli uomini si è espresso in attività «sociali» considerate apolitiche. Il «sociale» era il modo di curare le piaghe senza coinvolgere tutto l'organismo, il modo di limitare le nefaste conseguenze di una organizzazione sociale che non si voleva mettere in discussione o a cui non si voleva partecipare. Attualmente si prende sempre più coscienza che è insufficiente e del tutto velleitario lottare contro le molteplici ingiustizie e forme di disumanizzazioni, se poi si permette la sopravvivenza di strutture disumanizzanti. Soprattutto ci si rende sempre più consapevoli che le diverse strutture, economiche sociali e culturali, da cui l'uomo e gruppi di uomini sono pressati, non rappresentano una fatalità, ma sono frutto di scelte umane. «Sono frutto di libere scelte di altri uomini del passato; sono mantenute da libere scelte degli uomini di oggi; sono sempre modificabili in ogni senso da altre scelte e comportamenti degli uomini di oggi» (E. CHIAVACCI, *Principi di morale sociale*, Bologna 1971, p. 10).
Ora il passaggio dalle ingiustizie sociali alla società ingiusta è logico ed inevitabile, ma questo segna l'ingresso in politica.
Oltretutto poi i centri d'interesse dell'azione «sociale», in cui doveva verificarsi l'amore cristiano, si sono spostati a quei campi in cui si scherniscono e si opprimono gli uomini in massa e con tutta evidenza, sia nella loro vita materiale, sia nella loro dignità. Esistono cioè alcuni grandi problemi che sono dei luoghi quanto mai indicati per la presenza dei cristiani, come la pace, la fame, il sottosviluppo, la crescita, lo sviluppo, la miseria delle masse contadine nei paesi del terzo mondo, la tortura, le difficoltà dei lavoratori nei paesi industrializzati. Ora a questo livello è impressionante costatare come le comunità cristiane che hanno scelto questa via «sociale» presto o tardi si trovino costrette, dalla logica stessa del loro impegno, a «politicizzare» la loro lotta, cioè a scontrarsi con l'assetto sociopolitico esistente. La lotta all'inizio religiosa e morale, assume inevitabilmente un significato obiettivo diretto nel contesto delle lotte politiche contemporanee.
Un identico fenomeno si verifica quando una comunità cristiana prende sul serio un certo numero di prospettive postconciliari sulla «chiesa dei poveri» o la necessità di «diventare una sola cosa con quelli che si vuole evangelizzare, a imitazione di Cristo». Si dà il via logicamente ad una serie di iniziative di natura evangelica che portano fatalmente ad un in-

contro o scontro con l'autorità politica costituita.
L'inevitabilità della politica è riscontrabile all'interno dello stesso insegnamento sociale della gerarchia ecclesiastica. Ai tempi dei papi Leone XIII e Pio XI ci si interessa del mondo operaio e se ne descrive la situazione sfavorevole, i problemi che essa pone e come si dovrebbe rispondere a questi problemi. In seguito, con i papi Giovanni XXIII e Paolo VI, con il concilio Vaticano II, con i Sinodi 1971 e 1974, si ricerca la causa dei drammi della classe operaia e dello sfruttamento dei popoli, si arriva a comprendere che essi sono la prima vittima del sistema economico basato sul denaro e sul profitto, e si comincia a criticare gli abusi del capitalismo che, in questo modo, viene contestato.

b) *La politica dell'apoliticismo religioso*

Non si può certo contestare il fatto che la comunità cristiana abbia sempre avuto un significato politico nella storia. E ciò era vero anche quando la comunità intendeva mantenersi estranea ad ogni contesa politica.
Neppure si può dubitare del fatto che anche oggi competa un significato politico alla comunità cristiana. Tale influsso può esercitarsi mediante la stabilizzazione della società, oppure mediante la sua critica e la sua trasformazione. Spesso, sotto questo o quel profilo, la comunità cristiana assumerà questa o quella funzione. Fortunatamente si è venuta sempre più imponendo l'idea che anche una comunità cristiana che voglia mantenersi politicamente neutrale, che non voglia interessarsi ai problemi politici, proprio in questo modo diviene politicamente significativa. La chiesa fu sempre politica o politicizzata. Tutte le chiese, di tutte le religioni, lo sono e lo furono. Sia essa a favore del regime locale o gli sia contro, si comporti con discrezione o dia scandalo o si ribelli, una chiesa ineluttabilmente interviene nella vita pubblica.
In altre parole, la chiesa, per quello che dice e fa, e più ancora per quello che non dice e non fa, lo voglia o no, assume veramente delle posizione politiche.
Dichiararsi estranea alla politica equivale a essere, sia pure inconsapevolmente, a favore del potere stabilito, e questo ovviamente significa fare politica. Di fatto non vi è alternativa tra il non fare o fare politica, bensì tra il fare politica in modo critico o acritico.
Con ragione si osserva che «la lotta contro la politicizzazione della chiesa, il più spesso è l'espressione di una posizione conservatrice; di una volontà di lasciare le cose come stanno, di una preferenza per una chiesa in buoni rapporti con il potere stabilito piuttosto che solidale con gli oppressi nella loro lotta di liberazione» (J. GUICHARD, *Chiesa, lotta di classe e strategie politiche*, Assisi 1973, pp. 43-45).
Le motivazioni che solitamente si adducono per la apoliticità della chiesa non vanno contro la politicizzazione in quanto tale, ma contro una politicizzazione che vada in senso rivoluzionario.

2/ Le cause della politicizzazione

a) *L'evoluzione della società capitalistica*

Il processo economico della società capitalistica resta finalizzato alla logica del profitto individuale e al consumo. Con questo se, per un verso, viene attuato un livellamento degli individui, per l'altro, l'individuo viene sollevato da un certo numero di compiti, lasciandogli così una più grande libertà soggettiva, rincrudendo al tempo stesso la sua dipendenza sociale. Strati sempre più vasti della massa popolare si fanno sempre più consapevoli che «tutto ha un carattere politico», dato che perfino lo sviluppo della soggettività personale appare condizionato dalle esigenze della produzione industriale e dell'organizzazione collettiva della società.
Inoltre l'evoluzione della società capitalistica ha provocato in misura sempre più larga una politicizzazione della gente nel senso di una rivendicazione del potere. I non possidenti stanno rendendosi sempre più conto di quanto sia contradditorio che il potere di organizzare il loro lavoro e sfruttarne il prodotto venga riservato esclusivamente ai proprietari dei mezzi di produzione o allo stato. Un certo numero di organizzazioni — sindacati, partiti politici, gruppi anche più informali — si sono fatte portatrici di questa rivendicazione di potere.

b) *La complessività della società attuale*

La politicizzazione, cioè il riconoscimento delle dimensioni collettive della vita nella società, è dovuta al fenomeno che si può così descrivere: l'unificazione sociale che accoppia i suoi effetti con quelli della diversificazione. Le decisioni prese al livello di un raggruppamento particolare allo scopo di assicurare il proprio bene si ripercuotono sempre più sul bene comune nazionale e internazionale ed hanno perciò stesso una incidenza politica.

L'inarrestabile fatto della politicizzazione indica contemporaneamente due direzioni: in ogni settore produttivo culturale sociale dovrà operarsi il passaggio alla scelta politica in modo che le scelte particolari dei singoli settori e gruppi si inquadrino nelle finalità generali e si finalizzino al bene di tutta la comunità e non di alcuni soltanto. D'altra parte è anche significativo che le scelte settoriali, perché siano compiute ed efficaci, devono essere decise a livello politico.

La convivenza umana sulla terra si presenta attualmente in termini di unitarietà e globalità. Le scelte positive e negative di una comunità politica si ripercuotono e modificano in bene o in male le sorti di un'altra comunità politica e infine dell'intera famiglia umana, per cui le condizioni di sottosviluppo di una comunità e l'incapacità di uscirne può essere ed è il frutto di scelte politiche avvenute altrove (E. CHIAVACCI, *Principi di morale sociale, o.c.*, p. 13). Nessuno ormai crede più che il *sottosviluppo dei popoli* possa essere spiegato con ragioni climatiche, razziali, con la presunta incapacità della razza di colore, o con ragioni religiose per la presenza cioè di «religioni fatalistiche», dando così al fenomeno del sottosviluppo un carattere di fatalità o di necessità. Tale semplicistica interpretazione non ottiene più alcuna credibilità. La causa fondamentale del sottosviluppo dei popoli va invece trovata nello stato di «dipendenza» economica, politica, culturale, sociale dai popoli ricchi. Lo sviluppo per quei popoli esige innanzitutto liberazione.

Le scelte politiche non possono non avvenire che all'interno delle singole comunità politiche, ma, data l'interdipendenza attuale della famiglia umana sulla terra, il criterio e metro di giudizio sulla verità e validità di tali scelte non potrà essere unicamente il prestigio, la prosperità della singola nazione, ma appunto il bene dell'intera famiglia umana. Soltanto così si realizza il processo storico di liberazione dell'uomo e dei popoli sulla terra.

3/ L'interpretazione della attuale politicizzazione

Si tratta di prendere atto di un cambiamento di prospettiva e di interesse a riguardo della politica di un sempre crescente numero di cristiani e non cristiani. Da una politica limitata alla pratica elettorale e riguardante alcuni specialisti, si passa al riconoscimento di una politica invadente e onnicomprensiva. L'espressione: «tutto ha un carattere politico» traduce bene la nuova sensibilità e il nuovo atteggiamento (AA. VV., *Chrétiens et églises dans la vie politique*, Lyon 1974, pp. 22-23).

Una prima interpretazione di questo cambiamento di prospettiva manifesta che l'uomo d'oggi abbandona una concezione di politica che si limiti ai soli meccanismi d'esercizio del potere.

Affermare che «tutto è politica» significa sottolineare le dimensioni collettive dell'esistenza nella società; equivale al rifiuto di una politica che troverebbe la sua espressione esclusivamente nei partiti politici, nelle regole di rappresentanza, nel parlamentarismo; significa ancora evidenziare che la vita dei grande raggruppamenti umani nelle sue dimensioni economica, culturale e sociale, resta intrisecamente legata a un modo d'essere unitario e globale, costitutivo del politico.

Tale interpretazione non comporta affatto la concessione della politica come una realtà esclusivizzante, una realtà riduttrice dell'insieme delle attività umane, sia pure nella distinzione degli ordini. Dal «tutto è politica» infatti si passa facilmente, ma infondatamente, alla «politica è tutto» ed allora siamo rinviati ad un sistema esplicativo chiuso, che nega l'esistenza di altre dimensioni dell'attività umana specialmente ogni dialettica tra la vita privata e la vita pubblica. Si negherebbe che possano esistere degli interessi propri e dei gruppi particolari, non si riconoscerebbe che interessi particolari, sebbene si articolino agli interessi generali, non si riducono però a questi.

In una data società le sue differenti componenti non si identificano, mentre il «tutto è politica» porta su una società dove predomina una sola dimensione, dove la sfera del privato sparisce a tutto vantaggio della sfera del pubblico, e infine su una società udimensionale.

Non è accettabile questa unidimensionalità, per cui una *seconda interpretazione* del «tutto è politica» è possibile e doverosa.

Consiste nel riconoscimento della specificità degli interessi dei gruppi e della collettività e, insieme, delle interferenze che esistono tra il campo del privato e il campo del pubblico. In tale senso, il rapporto tra marito e moglie, l'organizzazione professionale, l'associazione sportiva, pur avendo un riconosciuto ambito proprio e specifico, si ripercuotono sugli interessi collettivi, su ciò che costituisce il grande patrimonio dei più grandi raggruppamenti umani. Ripercussione o interferenza sono termini che esprimono bene che parte del contenuto dice riferimento agli interessi comuni. Il «tutto è

politica» rinvia allora a delle realtà multidimensionali. Ci si rende conto che ogni attività umana ha una dimensione politica, nella misura in cui, e ciò avviene sempre, mette in causa il rapporto agli altri, il rapporto agli interessi collettivi. Così ad esempio, il rapporto uomo-donna avrà certamente una dimensione politica, ma questo legame rinvia per se stesso ad una realtà comunionale, irriducibile agli interessi collettivi. Affermare invece che il rapporto coniugale non è che politico, indicherebbe la sua riduzione ad una sola dimensione, la dimensione pubblica e collettiva, significherebbe di fatto stabilire la politica come una vera realtà totalizzante. Tutto si gioca allora sul non accettare di ridurre ad una concezione della politica che tutto orienterebbe e tutto dirigerebbe.

4/ Il nuovo volto della politica. La messa in questione di evidenze tradizionali

Finora si consideravano come «naturali» alcune appartenenze e solidarietà. Apparivano come realtà intangibili per il semplice fatto dell'aggregazione alle medesime (AA. VV., *Chrétiens et églises dans la vie politique, o.c.*, pp. 69-76). Vediamone alcune.

La nazione. Da un po' di tempo ci si interroga un po' dappertutto, mentre prima non lo si faceva che all'interno del movimento operaio organizzato, sui limiti della solidarietà che la collettività nazionale può domandare ai singoli. Nel contesto di tutta una tradizione politica, specialmente cattolica, l'appartenenza ad una nazione determinava i doveri in un certo modo apolitico, talmente erano evidenti e costringenti e non ci si rendeva conto che erano precisamente il risultato di scelte implicite fatte in funzione del gruppo di riferimento privilegiato costituito dalla nazione.

Il nuovo aspetto della politica consiste nel rendersi conto che nessuna solidarietà, nessun gruppo d'appartenenza costituisce un dato imperativo in se stesso. Se si prendono le distanze a riguardo di un gruppo, lo si vede legato o opposto ad altre solidarietà politiche ed umane. Si constata inoltre che il problema delle scelte di queste solidarietà si pone con acutezza.

Altre solidarietà che apparivano non meno evidenti si trovano oggi messe in questione, si pensi alla concezione di *classe*. Con questo termine si intende forse privilegiare un sentimento di appartenenza? Ma ciò non basta, perché il sentimento di appartenenza è inseparabile dalle nozioni di liberazione e di alienazione. Si intende privilegiare una realtà oggettiva e analizzabile? Ciò sfugge di mano, perché le frontiere sono di difficile determinazione. Insomma le determinazioni di solidarietà di classe che non si riducono a solidarietà di sentimento, ma siano invece determinazioni di situazioni oggettivamente analizzabili, risultano sempre più fluide.

Ma ci sono evidenze ancor più fondamentali messe in causa a livello di giudizio politico. Si constata da parte delle chiese e dei cristiani una sorta di discorso aperto-chiuso a proposito delle nozioni di *pace* e di *violenza* in politica interna e internazionale. Nella storia passata, era evidente per la chiesa, che la patria avesse il diritto alla violenza. Questo non significava affatto che tutte le guerre fossero legittime, ma, in ogni caso le guerre di difesa non erano illegittime.

Attualmente si va verso una messa in questione di questa nozione di guerra, privilegiando la pace, anche di una pace nelle sue forme oppressive. Così è divenuto evidente che in Europa si abbia diritto, come ideale, alla distensione, anche se il prezzo da pagare lo scontano altri. La distensione deve essere valorizzata, non ci costa nulla, anzi ci avvantaggia.

La valorizzazione della pace internazionale a qualunque prezzo, in contrasto alla legittimazione della guerra che c'era in precedenza da parte della chiesa, non è che una delle due evoluzioni. All'opposto, una nuova legittimazione della violenza interna si è fatta strada, mentre prima era la pace interna, dunque la sottomissione, che venivano valorizzate. Vi è la messa in questione di idee assai antiche sulla rassegnazione esigita da una teologia a partire dall'*Epistola ai Romani...*

La legittimazione della violenza nasce perché si è scoperto che, tanto sul piano nazionale come internazionale, ci sono almeno due tipi di violenza. Il dibattito su questi due tipi di violenza è fondamentalmente nuovo nel dibattito politico. La violenza visibile, cruenta da una parte, e la violenza permanente strutturale durevole, la situazione di violenza dall'altra parte. Per esempio quando si parla dell'America del Sud, o, allorché si parla dei sottoprivilegiati delle nostre società occidentali, si pone il problema su chi abbia incominciato la violenza: coloro che, avendo il potere politico, hanno mantenuto una oppressione permanente che risulta essere una situazione di violenza o coloro che sono ricorsi alla violenza fisica per cam-

biare la struttura politica generatrice d'oppressione permanente? Tale tipo di dibattito tra le due violenze è vissuto tanto all'interno di una società nazionale che internazionale.

II/ IL CRISTIANO E L'IMPEGNO POLITICO: RIFLESSIONI SULLA DIMENSIONE POLITICA DELLA SALVEZZA CRISTIANA

Quale rapporto esiste tra la liberazione politica, che si concretizza come giustizia, pace, socializzazione, e la salvezza cristiana voluta da Dio? Il messaggio cristiano non propone essenzialmente e solo una scelta di ordine religioso e trascendente?
Una lettura attenta della Sacra Scrittura, resa più urgente nella attuale fase della storia umana, fa ricredere chiunque voglia asserire che nella Bibbia si possa leggere soltanto un annuncio o programma religioso con esclusione di un qualsiasi annuncio sociopolitico con riferimento diretto al tipo di convivenza umana da instaurare tra gli uomini e tra i popoli.

1/ Nella rivelazione biblica

a) *Nella rivelazione biblica anticotestamentaria*

La liberazione dell'esodo

«L'esodo», il passaggio dalla schiavitù d'Egitto alla costituzione di un popolo libero, è stato la prima e fondamentale esperienza d'Israele, l'evento fondamentale intorno al quale si forma la coscienza storica e religiosa del popolo di Dio nell'Antico Testamento, fino al punto che tutte le ulteriori esperienze di fede possono intendersi come approfondimenti successivi di quel primo dato.
La salvezza vissuta da Israele nell'esodo è la liberazione da una oppressione temporale; è inizialmente e definitivamente una liberazione politica. La rottura con una situazione di spoliazione e di miseria, e l'inizio della costruzione di una società giusta e fraterna. Sopprimere il disordine e creare un nuovo ordine.
Qualunque sia il metodo concreto con cui viene attuata la liberazione, e qualunque sia il grado di coscienza del popolo circa la dimensione religiosa del fatto, quel che è certo è che nel processo di liberazione è presente e agisce solo Dio. Non solo perché anima tale liberazione, ma anche perché termine ultimo è l'incontro con Lui.
Nella redazione dell'Esodo — realizzata più tardi e illuminata dalla consapevolezza religiosa posteriore — il popolo vincola la propria uscita dalla terra della schiavitù al proposito di «offrire sacrifici a Dio» (3, 18; 5, 1; 7, 16, 26; 8, 1 ecc.); lo stesso Faraone coglie tale connessione (8, 21; 24; 9, 1). E il cammino che ha inizio con la liberazione culmina sul monte dove Dio sancisce la sua Alleanza col popolo: quell'Alleanza che consacra la sua libertà e rivela il senso trascendente di ogni liberazione.
Poiché non c'è neppure salvezza religiosa senza liberazione dalla oppressione temporale. Né questa sarà alla lunga possibile senza interpretazione trascendente dell'uomo. Né è possibile una «teoria» coerente su Dio che non includa l'una e l'altra.
Un altro dato della moderna interpretazione della rivelazione biblica riguarda il ruolo dell'uomo in questo processo di liberazione-salvezza.
Dio salva-libera l'uomo nella misura in cui questi accetta responsabilmente il compito di salvarsi-liberarsi.
È tanto vero che, da questo punto di vista il peccato sarebbe disertare la propria responsabilità storica e «passare la fattura a Dio». Questa fu la tentazione a cui fu sottoposto Mosè, che ne uscì vincitore (cfr. Es 32, 13 ss.; Dt 9, 13 ss.).
Ma l'uomo viene considerato, tale quale è, ontologicamente inserito e fuso in una moltitudine per la sua stessa natura sociale.
Mosè realizza la sua vocazione di liberatore, anche se vi resiste, solo quando si identifica con il popolo e rifà con lui il cammino della libertà.
È questa una costante che caratterizza le vere liberazioni, nell'Antico e nel Nuovo Testamento.

Il ministero dei profeti

I profeti presentano il Messia come colui che realizzerà un ordine sociale nuovo nel quale non vi saranno più oppressi ed oppressori, ma tutti gli uomini saranno uguali e fratelli. Il modello divino sulla convivenza umana sulla terra è quello di una famiglia unita e fraterna, la cui realizzazione piena avverrà nella Gerusalemme celeste, ma alla cui progressiva costruzione ogni uomo è chiamato da Dio, oggi.
La salvezza del povero è uno dei temi fondamentali ricorrenti nei profeti e nei salmi. Ma chi è il povero di cui si preannuncia la liberazione ad opera del Messia? Il *povero* nel senso

biblico è letteralmente l'*oppresso*, colui che è misconosciuto nella sua dignità personale, colui i cui diritti sono conculcati, colui che non conta e su cui si decide senza interpellarlo, lo sfruttato, l'ingannato dall'uomo furbo, dal prepotente, dal potere costituito.

Il Messia realizzerà una nuova società in cui «l'insensato non si chiamerà più nobile, né il furbo sarà detto grande... Il furbo — inique sono le sue furbizie — progetta scelleratezze, per sopprimere i poveri con parole menzognere, mentre il povero espone il suo diritto...» (Is 32, 5-7).

Per questo il Messia, nel medesimo capitolo, viene presentato e atteso come il «re che regna con giustizia» e proprio perché realizzatore di giustizia nei rapporti tra gli uomini e tra i popoli viene chiamato «principe della pace». La pace infatti esige la giustizia. Ma si deve fare attenzione al vero senso biblico delle parole «giustizia» e «pace».

Le troviamo infatti in ogni ideologia, programma politico e sistema sociale, ma non nel senso preciso inteso da Dio, anzi alle volte in senso opposto. Sovente, e forse anche noi lo pensiamo, per pace sociale, si pensa al mantenimento, se necessario con la forza, di un ordine costituito, la tranquillità che proviene dall'osservanza delle leggi vigenti, dall'ottemperanza al potere costituito, insomma una pace a scapito e in flagrante contraddizione con la autentica giustizia. La pace sociale, quale viene descritta dalla Bibbia, riguarda un ordine sociale, non a scapito, bensì frutto di giustizia piena e completa per tutti. Si tratta in altre parole di realizzare una convivenza umana in cui non vi sia chi opprime e chi è oppresso, e di più «la fraternità universale di tutta la famiglia umana, in cui nessun membro sia misconosciuto nella sua radicale dignità e valore, e quindi in cui ciascun membro sia oggetto della cura degli altri» (E. CHIAVACCI, *Principi di morale sociale*, Bologna 1971, p. 35).

Questo è il programma sociale e politico che a chiare lettere è contenuto nella Bibbia, programma che è giudizio di valore di ogni altro programma, derivante dalle molteplici ideologie, programma che si pone in continuità come giudizio sulla concreta situazione della umanità in ogni momento della sua crescita storica. Tale programma o ordine divino interpella oggi la nostra storia umana, in cui la «questione sociale» è oggi mondiale, il che significa che l'umanità si trova in uno stato di ingiustizia collettiva, in flagrante contraddizione con il disegno di Dio.

Il Nuovo Testamento non consente certo di ridurre la salvezza cristiana alla salvezza politica, alla giustizia e pace della famiglia umana sulla terra, ma nemmeno consente di interpretare, come purtroppo si è fatto dalla teologia e predicazione tradizionali, la salvezza politica anticotestamentaria in chiave puramente *simbolica* e quindi non avente valore per se stessa, ma unicamente come richiamo e indicazione della salvezza spirituale, della liberazione dell'anima dal peccato. Due errori spiegano il diffondersi di tale mentalità: una privatizzazione e una spiritualizzazione della salvezza, come fatto che riguarda l'anima e Dio.

Il messaggio salvifico anticotestamentario così, è stato spiritualizzato in modo che tradisce il senso anticotestamentario; la giustizia del messia futuro, del re futuro, descritta da Isaia (c. 32), è la giustizia resa all'oppresso, il cui frutto sarà la pace.

Spiritualizzazione che tradisce il senso anche neotestamentario: i cantici di Zaccaria e di Maria; l'«omelia» di Gesù a Nazareth (Lc 4, 16 ss.), la centralità della carità e la necessità di amare «con opere» sul serio; l'identificazione in virtù della quale Cristo dice di stare in ogni uomo, di essere ogni uomo a cui si fa giustizia o ingiustizia (cfr. soprattutto Mt 25).

In una parola: Gesù non è venuto ad abolire la legge (la rivelazione mosaica) o i profeti. È venuto sì a esserne il pieno compimento (cfr. Mt. 5, 17).

b) *Nella rivelazione neotestamentaria*

Il messaggio neotestamentario è messaggio del primato della carità, che è l'amore di Dio per noi, in noi, tra noi, la presenza dello Spirito nel mondo. È annuncio di pace e di riconciliazione con Dio, degli uomini tra di loro: una nuova realtà quindi e strettamente religiosa, ma da cui non può non derivarne un nuovo ordine sociale quaggiù. La pace di Cristo che promana dal Padre non può non rivelarsi e rendersi visibile nello spazio e nel tempo nella pace terrena, che diviene perciò frutto ed espressione spazio-temporale dell'amore di Dio nel mondo. Non si può quindi separare la realtà (=la pace di Cristo) dalla sua espressione visibile (=pace o salvezza terrena). La salvezza cristiana nella sua totalità, terrena e trascendente è bene espressa dal Vaticano II quando, a proposito della natura della pace, afferma: «La pace terrena... che nasce dall'amore del prossimo, è immagine ed effetto della pace di Cristo che promana dal Padre» (*Gaudium et spes*, 78, 1589). Vi è dunque una ne-

cessaria interdipendenza tra liberazione dell'uomo e salvezza cristiana.
La salvezza politica o intramondana è parte integrante della salvezza cristiana.

Gesù e l'impegno politico nella storia del suo tempo.

Gesù non ha tenuto una posizione di equidistanza e di neutralità nei confronti delle varie posizioni politiche presenti nella Palestina del suo tempo.
Gesù di Nazareth non è confuso con i sostenitori dell'ordine costituito, non muore vittima dell'aggressione con cui gli zeloti perseguivano i collaborazionisti. Muore invece sulla croce di una morte riservata ai perturbatori dell'ordine esistente. Certamente Egli non si è identificato o confuso con il «partito» degli zeloti. Dai dati del Nuovo Testamento lo si deve escludere con certezza. Durante la sua missione terrena si è preoccupato dell'*annuncio del Regno di Dio*, realtà finale che sta al di là di ogni situazione storica, ma anche di fronte ad essa come punto di riferimento, *giudizio e profezia*; ha introdotto nella storia degli uomini una dimensione assoluta che pone nella sua giusta prospettiva ogni impresa umana, togliendo a tutto ciò che è umano ogni pretesa idolatrica. Da ciò non si deduce affatto la neutralità politica, ma invece che la politica entra nella sfera del relativo, del mutevole, dell'umano. Non è più appartenente alla sfera del sacro, dell'immutabile, come si pensava al di fuori della coscienza giudaico-cristiana, e neppure appartiene più necessariamente alla sfera del peccaminoso, come si pensa tuttora nel contesto della coscienza cristiana. È un elemento umano che non può assolutizzarsi, ma in quanto elemento umano è affidato alla responsabilità etica dei credenti che non è lecito trascurare o disinteressarsi.
La tesi della pretesa apoliticità del Nuovo Testamento risulta ancor più infondata se dai vangeli si passa ad altri libri neotestamentari. Gli *Atti degli Apostoli* denotano una netta posizione in favore dell'autorità romana. Si parla di Paolo come di un cittadino che non ha nulla da rimproverarsi dal punto di vista dell'autorità romana. Lo stesso apostolo ha un passo molto indicativo in questo senso ed è *Romani* 13 dove parla dell'autorità ed esorta alla sottomissione. «Non è quindi azzardato supporre che Paolo — e non soltanto lui — abbia operato una scelta politica, abbia cioè scommesso sulla *pax romana* come su un elemento umano che andava favorito e appoggiato in quanto poteva assicurare il minore ostacolo possibile, se non il terreno più favorevole, per la diffusione del Vangelo» (F. GIAMPICCOLI, *Chiesa e tabù politico*, Torino 1971, p. 23).
Ma risulta strano che i sostenitori della apoliticità del Nuovo Testamento si riferiscano abbondantemente a Rm 13. Così dimostrano che ciò che non ammettono non è la politica in quanto tale, ma una politica che non sia subordinata all'autorità costituita e che contrasti l'ordine esistente. Una politica di appoggio all'ordine esistente, come quella di Paolo, sta loro bene.
Ma la politica impostata da Paolo cambia radicalmente anche all'interno stesso del Nuovo Testamento, e la comunità cristiana di fronte alle pretese idolatriche della struttura imperiale cambia atteggiamento e *Apocalisse* 13 mostra un impressionante rovescio di Rm 13. Si parla ancora dell'autorità romana, ma questa volta l'invito non è per la subordinazione, ma per la resistenza.

Mistero pasquale

La vita e la missione di Cristo raggiungono il loro significato e la realizzazione ultima nel mistero pasquale.
Allorché il Vangelo attesta che il Cristo è risuscitato, proclama un avvenimento nel quale si delinea una nuova possibilità di vita per gli uomini. Dio si è manifestato nel Servo che si è identificato nelle moltitudini e l'ha esaltato alla sua destra.
Per le comunità cristiane, questo avvenimento è divenuto il segno e la promessa di un cambiamento radicale: esso ha il potere di liberare gli uomini da ogni forma di alienazione che conoscono, ivi compreso le prime espressioni nella storia: «Non c'è più greco, né giudeo, né schiavo, né libero».
Allorché Dio si manifesta nella croce del Cristo, rivela contemporaneamente il suo amore e la violenza incontrata attraverso una ricerca di liberazione. Il Cristo ha sofferto durante tutta la sua vita da parte delle strutture giuridiche e religiose che privano l'uomo della sua libertà. Egli si è identificato con le masse vittime del potere stabilito: i fuori-legge, i poveri, gli impotenti, i lebbrosi. Egli è stato condannato a morte come un criminale che minaccia l'ordine sociale della sua nazione.
La sua condanna fu approvata e richiesta dal potere politico e religioso.
Nel Cristo la violenza appare come il potere che rifiuta all'uomo di esercitare la sua libertà e che lo sottomette al «padrone» del momento: la legge, l'ordine sociale stabilito in funzione

del profitto dei privilegiati, l'ideologia tecnologica, il potere economico.
Al fondo della violenza, vi è il persistere di questa volontà dell'uomo che tiene l'altro uomo, l'altro popolo, sotto il suo dominio e gli proibisce di diventare l'artefice del proprio destino.
Allorché Dio si riconosce nel Servo crocifisso, lui stesso identificato agli oppressi della terra (Is 52), si rivela come colui che protesta contro ogni dominio dell'uomo sull'uomo.
Egli è Schiavo presente nella sofferenza degli schiavi del mondo. La fede in Lui prende allora il cammino della speranza per tutti gli schiavi, i piccoli e gli umili ai quali si è identificato.
Certamente, la dialettica del padrone e del servo, l'opposizione del nero e il bianco, la tensione tra nazioni ricche e povere non rappresentano l'ultima parola del Vangelo. Questo fa risuonare la parola della riconciliazione. Ma si rifletta bene: «La riconciliazione non esiste come possibile che per la libertà del Dio sofferente... La riconciliazione deve passare attraverso la rivoluzione della croce... Noi siamo riconciliati con Dio nella misura in cui noi partecipiamo la sua irriconciliazione con un mondo che Lo fa soffrire nel medesimo tempo che fa soffrire l'uomo, ecco perché la pace con Dio significa "la spada" per il mondo: il giudizio e il rifiuto permanente della menzogna, affinché ci sia un avvenire nuovo di riconciliazione e di liberazione» (R. A. ALVES, *Religione, oppio o strumento di liberazione*, Brescia 1971, p. 185).
Nella parola della comunità di fede, la risurrezione si riferisce a un'esperienza: il Servo che è stato ucciso è stato incontrato vivo dai credenti. La sua croce e la sua opposizione alle strutture del peccato sono divenute il cammino di una vita nuova.
Allorché Paolo proclama l'importanza della risurrezione del Cristo, la collega al trionfo della libertà sulle potenze che tengono l'uomo in schiavitù e delle quali l'ultima parola è la morte (1 Cor 15, 24-26).
Essa appare come l'opera dello Spirito di Dio che chiama alla vita e alla libertà. Il Risuscitato è «Spirito che dà la vita» (1 Cor 15, 45), il Dio che promette agli uomini un avvenire di liberazione, allorché questi lo riconoscono nel suo Servo, il Giusto sofferente.

2/ Nella chiesa, salvezza e liberazione

Il problema del rapporto tra liberazione umana e salvezza cristiana è stato posto esplicitamente al sinodo 1971, e, nonostante che nella elaborazione del documento si siano evidenziate posizioni diverse o addirittura opposte, il documento approvato si pone nettamente nella linea di un superamento di antichi dualismi e nella comprensione dell'unità fra storia umana e storia della salvezza (nn. 5, 6, 37, 58).
Recentemente il documento del Consiglio permanente dell'episcopato francese, *Liberazioni umane e salvezza di Gesù Cristo*, afferma chiaramente l'unità dialettica e l'interdipendenza che esiste tra la salvezza apportata da Cristo e annunciata nella chiesa ed afferma: «Cristo è venuto ad annunciare l'inizio della salvezza nel concreto della storia come realtà attuale e permanente. Il Regno di Dio, oggetto di tutta la nostra speranza, è già presente; lo Spirito ce ne dà la garanzia. È attraverso il battesimo nella fede in Cristo, sorgente e testimone della grazia di Dio, che l'opera di liberazione umana assume per noi il suo valore di segno del regno. Così la salvezza esiste già, anche se la pienezza ed il volto ultimo dell'uomo non sono ancora rivelati». Si tratta ancora di superare decisamente una mentalità ad un atteggiamento di identificazione o, viceversa, di rottura tra salvezza cristiana e liberazione umana. «L'esperienza dimostra che le liberazioni dell'uomo e la salvezza in Gesù Cristo sono talvolta poste in opposizione in maniera dualistica e superficiale, oppure, al contrario, confuse in maniera settaria ed imprecisa». I due atteggiamenti vengono così descritti: «Per gli uni, infatti, l'impegno nelle liberazioni politiche, culturali o sociali della loro epoca precede l'iniziativa di Dio. Essi racchiudono la salvezza nell'ambito delle lotte individuali o collettive per la promozione umana. Di conseguenza, la fedeltà cristiana è ricondotta ad alleanze politiche, strategia di parte, obbiettivi di potere... All'opposto, altri lasciano l'opera della grazia e della salvezza su un piano soprannaturale in modo che le liberazioni umane non hanno niente a che vedere con il progetto di Dio sulla sua creazione. Essi lasciano nell'ombra l'azione umana di Cristo, la sua solidarietà con tutti e il carattere storico del regno di Dio. Tutte queste lotte, questi conflitti reali degli uomini sono messi al di fuori di questa "salvezza essenziale"» (cfr. RD 17, 1975, 407).
In Gesù Cristo, morto e risuscitato, Dio ha manifestato il suo amore per il mondo in un modo irrevocabile. La nuova umanità che è nata da lui e che ha preso corpo nella chiesa è chiamata a divenire il fermento della speranza a riunire le aspirazioni e i valori umani fondamentali. Non ha forse per vocazione di aiutare

gli uomini a realizzarsi in pienezza e di accompagnarli nel cammino verso una società ove ciascun uomo riconosca in ogni altro uomo un fratello, un figlio di Dio come Lui?
Questa missione della chiesa si attua nelle comunità locali, inserite e impegnate nelle situazioni storiche concrete.
Il Regno di Dio non si identifica certo con una situazione politica determinata. Non è ancora arrivato. Ma ciò non significa affatto che questo regno possa essere compreso come una realtà estranea alle realtà temporali, storiche, che rappresentano le strutture economiche, sociali e politiche di una nazione. Le realtà escatologiche di pace, giustizia e di libertà sono già là, allorché degli uomini lavorano in favore di un mondo più giusto e più umano. La salvezza implica allora parecchie dimensioni: una liberazione di tipo sociale, politico ed economico, una maturazione personale dell'uomo e una comunione con Dio.
Nella comprensione biblica del mondo, la storia della salvezza non appare come giustapposta alla storia umana. Dio non ha affatto dato all'umanità due vocazioni: l'una profana e l'altra divina: il suo progetto rivelato in Cristo fa apparire una sola storia, una sola vocazione dell'umanità intera chiamata ad impegnarsi ad una realizzazione di un mondo sempre più umano e più degno di Dio.

a) *Carità universale, unità della chiesa e lotta di classe*

Non c'è che una sola storia e la chiesa non può annunciare una salvezza relegata fuori della storia.
Nella misura in cui la chiesa accetti che l'annuncio della salvezza l'obblighi a impegnarsi nella storia, si trova confrontata alla conflittualità del mondo stesso. Il suo messaggio di riconciliazione incontra la realtà storica e la lotta delle classi.
Ad uno sguardo realista, la storia umana non appare unicamente come un luogo di armonia, bensì come un luogo di tensioni. La chiesa nel suo insegnamento sociale ha riconosciuto l'esistenza della conflittualità all'interno dell'organizzazione economica capitalistica e neocapitalistica, che oppone tra loro i lavoratori e i proprietari del capitale. La conflittualità è considerata, da Giovanni XXIII e dal concilio Vaticano II in poi, a livello mondiale, in termini di antagonismo tra paesi poveri e ricchi socialmente, economicamente, politicamente e culturalmente. Si può constatare la violenza esercitata da minoranze privilegiate nei confronti dei poveri che costituiscono la maggioranza dell'umanità, «abbandonandoli ad un livello al di sotto della dignità umana, e, qualche volta, sfruttandoli»; la violenza esercitata dal mondo sviluppato sul mondo sottosviluppato che si verifica con il fatto che le nazioni ricche, tanto il blocco «socialista» che il «blocco capitalista», non permettono che le nazioni povere impieghino le loro risorse al loro proprio profitto; la violenza esercitata dai governi che sopportano queste due forme di violenza.
Se è vero che l'uomo si trova, in differenti epoche storiche, condizionato da un sistema economico, sociale e politico, ove una classe di privilegiati tende ad imporre la sua legge all'insieme dell'umanità, è ugualmente vero che gli oppressi non possono rovesciare tale situazione senza contrapporsi alla resistenza violenta dei potenti.
Il primo dovere della chiesa è di riconoscere gli antagonismi esistenti tra le classi. Il riconoscimento della lotta delle classi non dipende affatto dalle nostre opzioni politiche o religiose.
Il problema della lotta delle classi prima d'essere morale, è un problema d'ordine storico. In queste condizioni, negare la lotta o ridurne l'impotenza, o ancora mettersi «al di sopra della mischia», equivale già a prendere posizione per l'ordine stabilito e mettersi dalla parte della classe dominante. Il Vangelo conduce la chiesa a operare a fianco degli oppressi contro gli oppressori, ad assumere realmente i grandi conflitti che dividono l'umanità.
Il Dio che si rivela attraverso la Bibbia è un Dio che prende parte per i poveri e i diseredati. Gesù stesso ha una predilezione per i piccoli. Ma al momento in cui si conclude che la chiesa deve mettersi non soltanto a parole, ma negli atti, dalla parte di coloro che sono i poveri di oggi (nazioni, popoli e individui sfavoriti) si pone la questione: come conciliare l'impegno della chiesa in favore della liberazione degli oppressi con l'amore universale che professa?
Ma l'amore non può essere universale se non riconosce pregiudizialmente l'oppressione che pesa su certi gruppi sociali. L'armonia non sarà stabilita se non si incomincia a riconoscere che oggi non esiste ancora e che il suo attuarsi passa attraverso i conflitti di oggi. «Lo scopo dell'universalismo cristiano può realizzarsi precisamente attraverso la dialettica di solidarietà con l'umanità degli umiliati e degli oppressi. Perché prendere parte per i poveri non significa affatto essere nemico o odiare coloro che

possiedono la potenza e la ricchezza, ma piuttosto prendere posizione contro gli atteggiamenti di egoismo, contro le strutture che istituzionalizzano l'egoismo, contro le politiche ed i sistemi economici che sfruttano i poveri, contro gli abusi di potere che non rispettano la vita degli uomini» (J. MOLTMANN, *Religione, rivoluzione e futuro*, Brescia 1971).

L'unità della chiesa sarà un'unità «astratta», illusoria, se questa cerca di costruirsi sfuggendo la realtà di un mondo diviso dall'ingiustizia. L'unità della chiesa, l'unità voluta da Cristo, non può realizzarsi se la chiesa non si fa carico di un mondo che porta la traccia del peccato e che il Cristo ha voluto riconciliare. Non si tratta certo di affermare il conflitto per se stesso, ma di riconoscerlo come una fase storica, un cammino attraverso cui passa il progetto di riconciliazione che anima la speranza cristiana. In altre parole, la lotta delle classi, non pretende affatto di assolutizzare la lotta. La sua mira fondamentale è al contrario l'abolizione delle classi e dei conflitti che queste generano. Per eliminare questi conflitti, bisogna costruire una società senza classi. L'obbiettivo della lotta delle classi non consiste nel rovesciare la situazione in favore della classe dominata, perché possa accedere al rango della classe priviligiata. L'obbiettivo è al contrario la liberazione universale, vale a dire la liberazione della classe dominante e della classe dei dominati. Perché, il sistema aliena non solamente i dominati mantenendoli per forza in una situazione d'ingiustizia generalizzata, ma anche i dominanti stessi, rendendoli più vittime che responsabili delle strutture d'oppressione dei rapporti concorrenziali, che essi credono d'aver interesse a mantenere tra gli uomini. La dinamica della lotta delle classi non è dunque quella di provocare il conflitto per il conflitto né di cambiare i rapporti di dominazione tra le classi, interscambiando semplicemente le loro funzioni, bensì di mettere fine, con una lotta transitoria, alle classi che provocano i conflitti sociali tra gli uomini.

La missione del cristiano è di conservare in seno alla lotta una costante capacità di contestazione di fronte agli scopi e ai mezzi, a condizione che la contestazione si compia all'interno, vale a dire non sia ordinata a neutralizzare la lotta, ma renderla più autentica e vigorosa. Se in effetti la lotta senza amore diviene sterile e controrivoluzionaria, l'amore senza lotta delle classi è illusorio: nasconde l'egoismo e la pigrizia.

La pace non può essere il frutto della rassegnazione degli schiavi, ma della loro liberazione. Nella misura in cui questo modello di cristianesimo si svilupperà, non ci sarà da scegliere, tra la chiesa e gli oppressi. Nessuno dovrà più abbandonare la chiesa per dedicarsi alla liberazione dell'uomo, per prendere il proprio posto accanto agli oppressi. Una chiesa così rinnovata sarà certamente in un mondo che si cerca, segno di speranza e di libertà (cfr. G. GIRARDI, *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*, Assisi 1972).

b) *Conversione del cuore e conversione sociopolitica*

Il ruolo della chiesa consiste forse nel liberare gli uomini dall'oppressione economica, dall'asservimento politico e dall'alienazione culturale? Si deve riconoscere che non esiste soltanto il peccato personale, ma anche quello sociale o istituzionalizzato, cioè quello che si iscrive nelle strutture, che può allargare la sua influenza nefasta su gruppi interi, addirittura su centinaia di milioni di esseri umani. La scoperta della nuova dimensione del peccato è chiaramente presente al sinodo dei vescovi 1971, dove si parla del «forte grido di coloro che soffrono violenza e sono conculcati da sistemi internazionali di dominio», di «ostacoli obiettivi, che le strutture sociali frappongono alla conversione dei cuori o anche all'attuazione dell'ideale della carità», «della necessità che siano eliminate le strettoie o i circoli viziosi, che sono ormai trasformati in sistemi». Si tratta di strutture, politiche, culturali, economiche, ingiuste e generatrici di ingiustizie a livello nazionale e internazionale, che rendono nullo di fatto il diritto dei singoli e dei popoli allo sviluppo.

Vi è certo una correlazione causale tra il peccato personale e quello strutturale. Le strutture sono infatti l'opera e la creazione dell'uomo. Le strutture della vita in comune sono esse stesse il riflesso delle decisioni degli uomini. È nel cuore dell'uomo allora che si situano gli ostacoli allo sviluppo. Se certe strutture della vita sociale ed economica sono ingiuste, è perché il peccato è entrato nel mondo. Questo peccato si annida nelle decisioni e ripercuote gli effetti sulla collettività.

Se gli ostacoli allo sviluppo risiedono nell'atteggiamento profondo dell'uomo segnato dal peccato, il cammino dello sviluppo passa attraverso una liberazione.

Non si tratta di contrapporre la conversione delle persone alla conversione delle strutture sociali o viceversa, quanto di riconoscere la ne-

cessità contemporanea dell'una e dell'altra, del rapporto profondo della liberazione dell'uomo e della società. Purtroppo nell'ambiente cristiano è ancora predominante una mentalità «moralistica» che di fronte ai mali sociali si limita a individuare le persone cattive e non invece anche le strutture cattive che per loro logica disumanizzano persone e popoli interi. L'ordine strutturale esistente secondo tale mentalità sarebbe buono, solo la malizia di alcuni uomini vi ha introdotto abusi e ingiustizie.
Lo stesso insegnamento ecclesiale in campo sociale, almeno a livello ufficiale, è caratterizzato da questa tendenza e, per questo, viene tacciato di «moralismo». Manca ancora una sufficiente consapevolezza dell'esistenza delle strutture di peccato o del peccato che si iscrive nelle strutture, per cui si pensa che basterebbe un notevole numero di conversioni individuali con il conseguente rinnovamento delle relazioni interpersonali che ne seguirebbe, per trasformare il mondo in una società ben armonizzata. Non si rendono conto che tale traguardo non può essere raggiunto senza un'azione concomitante e incessante sulle strutture.

3/ Nella teologia

a) *Deprivatizzazione del messaggio cristiano*

La teologia tradizionale ha ridotto il messaggio cristiano nell'ambiente privato, all'ambito dell'individuo e al culto, decurtando così le esigenze sociali e politiche dello stesso messaggio cristiano.
Questa riduzione del messaggio cristiano all'ambito individuale privato e al solo culto di Dio, ha dato origine nella storia ad un duplice tipo di cristiano: il cristiano che si disinteressa delle condizioni sociali e politiche in cui vivono gli altri uomini o gruppi o popoli interi, perché la fede, egli dice, riguarda la salvezza eterna, riguarda l'al-di-là; oppure il cristiano che entra nella vita sociale e politica incondizionatamente, acriticamente, passivamente senza vedere le inconciliabilità delle strutture ingiuste con le esigenze della fede che professa, perché tanto, egli afferma, la fede non c'entra con la politica o con la socialità degli uomini. Chi denuncia tale situazione è addirittura il concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 43, 1454).
Si tratta sempre nell'un caso come nell'altro di una fede «privatizzata». A mettere in crisi tale lettura della fede, sorge in Europa la «teologia della speranza», che ha i suoi rappresentanti in J. B. Metz e in J. Moltmann.
J. B. Metz osserva criticamente la tendenza alla privatizzazione in cui è incorsa la dottrina cristiana fin dai suoi inizi, in quanto è venuta riferendosi quasi esclusivamente al campo individuale o al campo interindividuale (domestico) considerando estranea o indifferente la realtà sociale o politica. La teologia deve «deprivatizzarsi», cioè ricuperare le implicanze sociali e politiche del messaggio cristiano e mostrare conseguentemente l'insufficienza di una vita cristiana non inserita nel tessuto reale dell'esistenza, che oggi più che nel passato è vita con gli altri e per gli altri. Ancora: il messaggio e annuncio cristiano è annuncio del regno di Dio nel quale ci sarà fraternità totale, amore senza egoismo, uguaglianza nel rispetto della personalità di ciascuno e quindi giustizia e pace. È una realtà futura in quanto si compirà pienamente alla fine dei tempi, ma realtà anche presente ed attuale, come giudizio e profezia. Esplicitamente J. Moltmann afferma che le promesse escatologiche, quali libertà, pace, giustizia, riconciliazione, non possono essere privatizzate, ma sono realtà pubbliche ed eminentemente sociali. Il messaggio cristiano non propone alcun modello organizzativo sociale o politico, ma non per questo è neutro o qualunquista nei confronti dei differenti modelli o tipi di società, perché alcuni sono realizzativi, altri impeditivi di quei valori.

b) *Ricupero dell'immagine di Dio che ci presenta la Bibbia*

La crisi della teologia tradizionale non riguarda l'uno o l'altro aspetto, un problema più o meno secondario, ma proprio il suo modo generale e fondamentale di condurre il suo discorso religioso, e precisamente quello su Dio. «Dio non è così», ha detto JOHN A. T. ROBINSON, e con quest'affermazione ha messo in discussione le immagini tradizionali di Dio, o meglio, le immagini della teologia tradizionale. Quanto sia decisiva l'immagine che ci facciamo di Dio, ognuno lo può esprimere dal comportamento o atteggiamento che ne consegue, che può essere di impegno o di evasione dal mondo e dagli altri.
Ebbene il Dio della Bibbia è stato molto spesso tradito dal Dio della teologia, nonostante che questa avesse come unico scopo quello di presentare il Dio della Bibbia e non invece quello di presentare un Dio a propria immagine e somiglianza, da intendersi a immagine di una determinata cultura o linguaggio.
L'immagine o idea di un Dio che sta «lassù in alto», nei cieli, è caduta e lascia abbastanza in-

differente l'uomo d'oggi e a ragione. Tale idea di Dio rifletteva una visione che è anche quella veterotestamentaria, una visione dell'universo a tre piani: «il cielo sopra, la terra sotto e le acque sotto la terra». Al sommo di questi strati si poneva Dio.
Così pure è caduta l'immagine di un Dio che sta «al di fuori», che sta «oltre», talmente assoluto nella sua trascendenza, nel suo essere «altro dal mondo», da essere assente dal mondo: con un tale Dio l'uomo instaurerebbe un rapporto «religioso» che lo alienerebbe dal mondo. Abbiamo bisogno di pensare a Dio come colui che fonda precisamente il nostro rapporto con il mondo e il nostro amore per gli uomini. Robinson terminava la sua opera «Dio non è così», con la proposta di un compito: ricercare nel mondo degli uomini il fondamento di Dio, ricercare Dio quale realtà personale che rende possibile lo sviluppo della nostra vita. E nella sua ultima opera, *Esplorazione su Dio,* spiega come si debba procedere: si tratta di sostituire le categorie cosmologiche con categorie umane (antropologiche) allo scopo di pensare Dio non principalmente in rapporto con la natura, ma con l'uomo.
Ma possiamo ulteriormente procedere in quest'analisi critica della concezione di Dio.
L'idea di un Dio da cui tutto dipende, l'immagine di un Dio che si sostituisce all'uomo, è un'idea distorta di Dio e la teologia cristiana tradizionale ne sarebbe responsabile. Sovrapponendo le intuizioni filosofiche del platonismo e dell'aristotelismo alla rivelazione biblica, essa avrebbe elaborato una concezione di Dio che non lascia più spazio alla creatività umana. Questo Dio, essendo presentato come la trascendente origine di tutta la realtà e intelligibilità di ogni cosa, la mente umana, secondo H. Cox, lungi dall'essere sorgente attiva di significati, sarebbe solo il ricettacolo passivo di un'eterna struttura delle cose fissata una volta per sempre. L'uomo verrebbe posto così nella necessità di scegliere tra l'accettare il diotiranno della teologia e l'essere pienamente uomo, cioè il vero artefice del suo destino. Ma qual è l'autentico Dio? Come possiamo parlare di lui?
Il Dio autentico lo possiamo scoprire e rinvenire soltanto in Gesù, osserverà D. Bonhöffer. In Gesù contempliamo il Dio autentico come povertà assoluta e donazione assoluta, cioè come essere sofferente ed essere per-gli-altri. Dio e mondo non costituiscono due realtà, ma una realtà sola, la realtà di Dio che è «divenuta manifesta in Cristo nella realtà del mondo». La sfera della realtà è quella realizzazione di Cristo, nella quale la realtà di Dio e la realtà del mondo sono unite. Proprio come in Cristo la realtà di Dio è entrata nella realtà del mondo, così ciò che è cristiano deve essere trovato solo in ciò che è mondano, il «soprannaturale» in ciò che è naturale, il sacro nel profano, il rivelato solo nel razionale.
Essere cristiano (aver fede) non significa essere religioso in un modo particolare, o coltivare una qualche forma di ascetismo o misticismo, ma essere un «uomo», cioè partecipare alla vita del mondo, alla sofferenza e al dolore degli altri e lavorare per un mondo migliore.
Si tratta pure sempre di una contestazione dell'immagine tradizionale di Dio alienante dal mondo e dal rapporto con gli altri, e il tentativo di formulare una concezione di Dio che fondi e integri con il mondo.
È questo il fondo d'ispirazione della cosiddetta «morte di Dio», che intende appunto superare quella relazione con la divinità, che ha portato gli uomini a fondare la religione e il sacro e a diminuire per conseguenza la loro responsabilità nel mondo. Per questi teologi, il cristiano è l'uomo-per-gli-altri, nell'imitazione di Cristo considerato come l'uomo in modo unico e sovrano per-gli-altri. Non solo l'amore di Dio è accompagnato dall'amore del prossimo, ma quest'ultimo rende possibile l'amore di Dio, secondo l'insegnamento giovanneo (1 Gv 4, 19 ss.).
L'amore per gli uomini è il luogo dove c'è Dio e lo possiamo dunque trovare. Anzi dobbiamo dire che l'amore per gli uomini ci offre i mezzi per concepire Dio stesso, fornendoci gli elementi di una nuova strutturazione della nostra concezione a lui relativa.

c) *Lettura del futuro dell'uomo alla luce del futuro di Dio*

L'uomo d'oggi, singolo e associato, è caratterizzato da una forte tensione all'avvenire, al futuro. Non si potrebbe spiegare diversamente il forte influsso che hanno su di lui le ideologie del futuro da costruire.
L'uomo d'oggi non viene considerato per quello che è, ma per quello che è chiamato ad essere. Egli stesso ha coscienza e fa «esperienza» della condizione dialettica in cui è posto fra l'«essere», in rapporto agli altri e al mondo, e il «dover essere» o farsi.
La medesima situazione viene delineata dagli autori che parlano del passaggio dall'«homo contemplativus» all'«homo faber», dall'«homo staticus» all'«homo dinamicus», dall'«ho-

mo conservativus» all'«homo progressivus».
Ciò spiega il perché egli è più preoccupato dell'aspetto funzionale della realtà che del suo aspetto ontologico, ed ancora che egli sia più preoccupato della modificazione della realtà che del ricercare una spiegazione della realtà in se stessa.
Ciò mette in crisi la teologia tradizionale che si esprimeva in termini metafisici. Tale linguaggio, infatti, era proprio di un'era che aveva una concezione unitaria del mondo e che, priva delle capacità operative portate dalla moderna tecnologia, era più incline a cercare una spiegazione coerente della realtà che a modificarla. La metafisica diventava quindi il sapere che dominava la cultura del tempo.
La teologia espressa in un linguaggio metafisico diviene, per natura sua, teologia della conservazione ed opposta alla trasformazione o al cambiamento. Risulta per forza di cose funzionale al sistema vigente o all'ordine costituito. Ordine, autorità=natura=Dio. Si può comprendere come i cristiani critici denuncino come una tale immagine di Dio è divenuta inaccettabile dagli uomini, dalle classi, che hanno fatto, della loro liberazione economica, politica e culturale, il loro progetto primario. E ciò vuol significare che quest'immagine di Dio, che le classi dominanti adottavano spesso, perché serviva a tener il popolo tranquillo e sottomesso, è sul punto di perdere ogni credito non soltanto presso gli oppressi, ma anche presso gli oppressori.
Una teologia quindi che vuol parlare all'uomo d'oggi deve usare il linguaggio politico, cioè esaminare le questioni che la società deve affrontare alla luce di quei decisivi eventi del passato, come l'esodo e la pasqua, nei quali il disegno di Dio è stato compreso dall'uomo nella fede.
«La teologia oggi deve essere questa riflessione nell'azione per mezzo della quale... si scopre a che cosa è intento questo Dio-politico, e ci si nuove per collaborare con lui».
In altri termini, il «luogo» della ricerca e dell'incontro con Dio è il processo storico a cui partecipiamo. Dio è veramente inserito nella nostra storia, è il grande principio operante in essa per lo sviluppo della nostra libertà e del nostro impegno responsabile nel mondo.
Una teologia della conservazione e, quindi chiusa all'avvenire, deve essere senz'altro dichiarata infedele all'annuncio cristiano perché, lungi dal porsi come lettura critica e quindi profetica del futuro dell'uomo, alla luce del futuro di Dio, è piuttosto tradimento del futuro di Dio.

III/ PROSPETTIVE DELL'IMPEGNO POLITICO DEI CRISTIANI E DELLA CHIESA

1/ Dal disimpegno all'impegno politico

La problematica del rapporto «cristiani e vita politica» si è al nostro tempo radicalmente cambiata. Se prima il cristiano si domandava come vivere la propria fede fuori della politica: «Non ho che un'anima da salvare, dall'iniqua politica la devo preservare», ora si interroga coscientemente sul modo di vivere la sua adesione a Cristo nella politica, che, dopo tutto, resta un settore onnipresente ed inevitabile.
D'altra parte, i cristiani e le stesse chiese stanno rendendosi sempre più consapevoli del fatto che politica l'hanno sempre fatta. Tanto vale allora impegnarsi in modo critico e responsabile. E ciò vale anche per la chiesa in quanto tale. L'affermazione di principio, che «la chiesa non ha il compito di fare politica, ma quello di predicare il vangelo», da cui si vorrebbe far discendere la doverosa apoliticità o neutralità della chiesa, non trova motivazione teorica. Comunque sia, il «non fare politica» della chiesa assume già una precisa rilevanza politica, perché fatalmente e al di là delle intenzioni, si traduce in appoggio acritico all'ordinamento esistente, e questo significa fare politica.
Non fare politica, in altre parole, disinteressarsi delle scelte riguardanti la comunità, si risolve sempre, per lo meno, nel mantenimento e nell'appoggiare le decisioni degli attuali detentori del potere politico e/o economico.
Il messaggio neotestamentario è messaggio del primato della carità, che è apertura e donazione di sé all'altro, a tutti gli altri.
Ma l'amore autentico non rimane nella sfera delle buone intenzioni o dei sentimenti inoperanti, tende invece a tradursi in azione, a rendersi vero nell'impegno, vuole davvero influire sul prossimo, realizzarne il bene e la salvezza. Oggi volere che la carità sia efficace significa rendersi conto che nel mondo socializzato quale è il nostro tanto all'interno del singolo stato e a livello mondiale, la carità passa, in misura prevalente, anche se non unica, attraverso la *mediazione della politica*. Non posso sentirmi responsabile soltanto verso il prossimo bisognoso che rientra unicamente nell'ambito dei

miei rapporti immediati, devo sentirmi responsabile verso le urgenze e le necessità dell'intera comunità nazionale, e, al limite, dell'intera famiglia umana. A tutte queste urgenze e necessità posso dare una soddisfacente soluzione soltanto in e attraverso la politica.
La *magna carta* dell'impegno politico dei cristiani rimane la *Octogesima adveniens*. Richiama fermamente all'azione in genere e all'azione politica in particolare, ad una azione decisa a cambiare le strutture e i cuori nel senso della giustizia e della libertà.
Il cristiano, singolo o in gruppo, non può rimanere spettatore inerte e passivo in ordine alla costruzione di una società terrena più giusta e degna dell'uomo.
«È a tutti i cristiani che noi indirizziamo, di nuovo e in maniera urgente, un invito all'azione... Ciascuno esamini se stesso per vedere quello che finora ha fatto e quello che deve fare» (*Octogesima adveniens*, 48).
È necessario passare dalle parole ai fatti. Dalle ingiustizie esistenti noi tutti siamo responsabili, se non altro perché non ci impegniamo con l'azione effettiva a superarle, perché le lasciamo sopravvivere.
«È nell'azione... posta a servizio dei fratelli, proprio su quei punti dove sono in gioco la loro esistenza e il loro avvenire» (*Octogesima adveniens*, 51), che si *verifica*, cioè si rende vero, l'amore verso i fratelli che è inseparabile dall'amore verso Dio, è là che si rende testimonianza, con la vita, della propria fede cristiana.
Insomma, per la sua importanza e influenza, l'azione politica può e deve diventare il luogo privilegiato, dove rendere vero l'impegno cristiano al servizio degli altri, dove testimoniare la sua fede cristiana (*Octogesima adveniens*, 46).
Già Pio XI riconosceva che essere assenti o evitare il campo politico equivale oggi ad essere assenti da un terreno importante di amore e di giustizia. «... più è vasto ed importante il campo nel quale si può lavorare, più imperioso è il dovere. E tale è il dominio della politica che riguarda gli interessi della società intera e che sotto questo rapporto è il campo della più vasta carità, della carità politica» (cfr. AA. VV., *I cristiani e lo Stato*, Roma 1967, p. 22).

2/ Quale progetto di società

L'annuncio cristiano non propone alcun modello organizzativo di società. Tale riconoscimento da parte del magistero ecclesiastico attuale è esplicito: «L'insegnamento sociale della chiesa non interviene per autenticare una data struttura o per proporre un modello prefabbricato» (*Octogesima adveniens*, 42).
Il messaggio cristiano in positivo presenta un ideale obbligatorio di convivenza umana: «Una convivenza a raggio universale, in cui non vi sia oppressione dell'uomo da parte dell'uomo».
Ciò vuol dire che il cristiano, come singolo e come gruppo, non la può pensare come vuole circa il tipo di società organizzata a cui aderisce o che tenta di progettare. Ogni progetto di società deve perciò essere attuazione vera, anche se imperfetta, del modello di convivenza sulla terra voluto da Dio. Un pluralismo circa il tipo di società non equivale ad avallo di qualsiasi modello di società che gli uomini hanno storicamente attuato.
Oggi siamo alla ricerca di un progetto nuovo di società e ci sentiamo corresponsabili di stagnare in uno status quo indegno dell'uomo.

a) *La società capitalistica*

La società capitalistica e liberale si rivela profondamente e strutturalmente incapace di fare, sia sul piano individuale come sul piano collettivo, le scelte economiche, sociali e culturali in maniera adeguata ai problemi posti dalla solidarietà nazionale e mondiale che si vorrebbe veramente efficace.
I meccanismi socioeconomici della società capitalistica e liberale sono *naturalmente* orientati a perpetuare la disuguaglianza tra le classi sociali: il regime economico monopolistico, l'insegnamento, il modello dei consumi e in qualche modo la stessa distribuzione dei redditi. Tutto questo trova adeguata spiegazione in una società, i cui membri e gruppi si danno come regola d'oro: «avere di più», vale a dire il massimo profitto individuale, egoistico, non preoccupandosi di coloro che non possono salire sul treno dello sviluppo.
È necessario concepire una società che accetti il rovesciamento dei valori. Una società fatta di solidarietà e di responsabilità comunitaria. Una società dove il servizio prevalga sul profitto.

b) *La società socialista*

Fondamentalmente esprime un'aspirazione profonda e sempre più estesa di passare da una società «elitaria» e perciò discriminatrice ad una società «partecipata» nell'avere, nel sapere e nel potere. Per il modo storico con cui è stata pensata ed attuata, la scelta socialista è stata sempre da parte della chiesa di fatto osteggiata con la sua contrapposizione tradi-

zionale all'ideologia marxista ed alle organizzazioni sociali sindacali e politiche che da questa derivavano.
In passato il «marxismo» veniva senz'altro identificato in una filosofia e ideologia atea e materialista, per cui l'inconciliabilità con il cristianesimo era evidente. Se il marxismo è quella filosofia che si fonda sul materialismo dialettico di cui parla C. Marx, è chiaro che un cristiano, che crede in Dio, non possa contemporaneamente adorare Gesù Cristo e aderire alle tesi materialistiche di codesta filosofia. Soprattutto non si distingueva tra dottrina marxista e organizzazioni che da questa derivavano il loro impulso ed azione, e veniva negato al cristiano la legittimità di collaborare in qualsiasi modo con queste, perché sarebbe equivalso a sostegno all'ideologia che ne faceva da supporto. È stato Giovanni XXIII a coscientizzare sul dovere di distinguere tra l'errore e coloro che lo commettono, tra questa e quella dottrina e gli uomini che le seguono. Tanto più che questi uomini interpretano, spesso, questa dottrina in modo assai differente. Anzi va ancor più lontano. Egli si rifiutava di identificare «false teorie filosofiche sulla natura, l'origine e le finalità economiche, sociali, culturali, politiche». Il papa precisa nella *Pacem in terris* che ciò è perfettamente valido per le organizzazioni che «dalla loro origine hanno e pongono ancora la loro ispirazione in queste teorie». Ed è essenziale anche esercitare un «responsabile discernimento cristiano» tra filosofie inaccettabili da parte di un credente in quanto atee, e movimenti storici che, per loro natura, evolvono ed il cui obiettivo è di rispondere alle «giuste aspirazioni della persona umana».
A questo punto la tesi tradizionale della non collaborazione assoluta, ci sembra superata e la collaborazione pratica resta possibile secondo le opportunità storiche da risolvere secondo precise indicazioni (*Pacem in terris,* 160).
Con l'*Octogesima adveniens* (1971) si fa un ulteriore passo in avanti nel senso di distinguere nel marxismo stesso realtà molto diverse, sebbene non siano del tutto indipendenti le une dalle altre.
Il marxismo è anche un metodo d'analisi dei fenomeni economici e sociali. E questo metodo è già largamente usato tanto da credenti come da non credenti. Perché dovrebbe essere proibito a cattolici? In altre parole, il marxismo in questo senso non è contestabile né valutabile dalla fede cristiana, ma è questione che rientra nell'ambito delle scienze sociali ed in questo ambito eventualmente confutabile.
Tra gli episcopati europei, quello francese è stato il più attento di fronte al fenomeno sempre esteso di cristiani, singoli o gruppi, che si spostano politicamente a sinistra.
Per ben tre volte nel giro di pochi anni dichiarano legittima e conciliabile con la fede cristiana la scelta socialista. In un primo momento la «Commissione episcopale del mondo operaio»: «Prima tappa di una riflessione della Commissione episcopale del mondo operaio nel suo dialogo con militanti cristiani che hanno fatto la scelta nel documento dell'episcopato intero: «Per una pratica cristiana della politica» (RD 21, 1972, 548).
Queste due prese di posizione segnano un cambiamento notevole in quanto segnano la fine dell'alleanza di fatto che, da un secolo, s'è stabilita tra il mondo cristiano e la società capitalista. Si riconosce la legittimità del pluralismo politico non più limitato a partiti od organizzazioni funzionali ad una politica conservatrice o riformista, bensì a forze politiche omogenee al cambiamento dell'attuale assetto sociopolitico. Ma riprendendo il discorso sulla legittimità della scelta socialista, l'episcopato francese intende rispondere ad una problematica del tutto nuova e precisamente alla tendenza *integrista* presente tra i cattolici, che vorrebbero dichiarare la scelta socialista come *unica* e *necessaria* per la chiesa. «La chiesa, dovrebbe optare, secondo loro, per il socialismo, considerata la priorità che per essa hanno i poveri».
A questo proposito viene ribadito l'ideale della vita sociale descritto come società finalmente riconciliata, nella giustizia e nella fraternità, e nell'ambito di questa doverosa finalità, i vescovi francesi riaffermano la legittimità per i cristiani di fare una scelta socialista che possa essere coerente con la loro fede e con la visione dell'uomo che questa fede implica. Ma la loro affermazione diretta consiste nel dichiarare che, in nome della trascendenza del messaggio cristiano e della salvezza in Gesù Cristo, la fede cristiana non è legata necessariamente alla scelta socialista. «... È possibile tendere verso lo stesso ideale di vita sociale ispirandosi ad altre correnti politiche che si avvicinano in molti punti a certi socialismi, pur diversificandosi per altri, in particolare per ciò che riguarda il ruolo della libera iniziativa nella vita economica, le scelte sociali e il grado di intervento dei poteri pubblici in materia di pianificazione».
I vescovi francesi si dichiarano preoccupati di rifare a sinistra blocchi politico-religiosi che giustamente si è rimproverato alla chiesa di aver fatto, tempo addietro, a destra e al centro.

3/ Il pluralismo politico dei cristiani

La fede non distoglie il cristiano dal partecipare alla vita politica. Nessuno, meno che meno il cristiano, credente nell'amore verso l'uomo quale logica conseguenza del suo amore verso Dio, può disertare il campo politico dove sono in gioco le sorti dell'umanità.

Ma una medesima fede non dovrebbe portare i cristiani ad uguali impegni politici? Come giustificare il fatto del pluralismo dei cristiani?

Il pluralismo politico è anzitutto un fatto che va constatato: i cristiani sono politicamente divisi, le posizioni sono diverse e, a volte, realmente contradditorie.

Il pluralismo politico è legittimo, perché la lettura della realtà può essere diversa, e, conseguentemente, anche le opzioni o scelte politiche concrete possono variare. «La pretesa di possedere un'analisi politica da cui risulti un'opzione necessaria, significa dimenticare la vera portata e la possibilità della politica, ignorare che le realtà politiche si rinnovano e continuamente, non considerare le diversità dei legami e degli interessi, la pluralità dei caratteri e delle concezioni della vita sociale, il valore relativo dei programmi politici stabiliti in un preciso momento, in un determinato paese, in funzione di un'analisi di situazione, programmi da attuare attraverso una scelta di obiettivi e mezzi» (CONSIGLIO PERMANENTE DELL'EPISCOPATO FRANCESE, *Liberazioni umane e salvezza in Gesù Cristo*, in: RD 17, 1975, 416).

Ma è altrettanto chiaro che pluralismo non equivale a qualunquismo. «Non intendiamo dire che tutte le scelte si equivalgono o che siano accettabili: ciascuno deve lasciarsi sempre interrogare dal vangelo, accettato nel suo rigore e nella sua totalità. Ma l'esperienza della storia mostra che rifiutando il pluralismo si apre la via all'intolleranza, e, in una parola, al totalitarismo».

Il vangelo o annuncio cristiano è messaggio di liberazione totale dell'uomo, di ogni uomo, di tutti i popoli. Annuncia ed esige la realizzazione di una convivenza in cui non vi sia oppressione dell'uomo sull'uomo, di un popolo su un altro popolo, ma tutti siano uguali e fratelli. Su tale finalità non può esserci pluralismo di opzione, perché si presenta come meta e traguardo necessario per chi voglia dirsi cristiano.

Il pluralismo si colloca a livello di situazioni, si riferisce alle vie e ai mezzi concreti che possono appunto essere plurimi, ma sempre convergenti verso quell'unica doverosa finalità.

Con lucido discernimento si opterà nelle situazioni storiche per quegli impegni politici, si sceglierà quel sistema economico e politico che, tutto sommato, risulta essere il più vicino e il meglio realizzativo della dignità dell'uomo, di ogni uomo, del suo diritto alla libertà e alla partecipazione nel potere nel sapere e nell'avere.

Il vangelo non propone né si identifica con alcun progetto di società, pertanto nessun tipo di società, nessun sistema economico e politico, nessuna organizzazione sociale politica culturale può dirsi «cristiana», ogni integrismo sia di destra come di sinistra non è che una strumentalizzazione del cristianesimo.

Così la stessa scelta socialista, che diviene sempre più forte tra i cristiani, ponendo così fine a quel conservatorismo sociopolitico che li ha caratterizzati nella storia, non potrà dirsi «cristiana» né per deduzione né per designazione, perché il vangelo non si esaurisce né si identifica con quella. Può essere un mezzo più idoneo di un altro attualmente esistente in funzione della realizzazione di valori evangelici.

Da parte di coloro che sono impegnati al cambiamento profondo e radicale della società capitalistica e imperialista, si teme una sacralizzazione del pluralismo politico. Il riconoscimento del pluralismo politico da parte della gerarchia ecclesiastica equivale, tutto sommato, ad un comodo alibi per non prendere delle posizioni chiare, anche se compromettenti, rivela inoltre incapacità di fare un'analisi razionale della realtà storica e, alla fine, favorisce il centrismo e l'immobilismo.

È necessario spingere fino in fondo l'analisi della società e fare delle scelte precise, se si vuole effettivamente contribuire alla costruzione di una società in cui sia eliminata la tensione tra «dominati» e «dominanti» tanto a livello nazionale che internazionale.

Certamente l'arco del pluralismo dovrà restringersi a partire da due dati: riscoperta di una fede non più «privatizzata» e analisi obiettiva e rigorosa della realtà sociale. La libertà del pluralismo dovrà limitarsi tuttavia non per via autoritaria, né di destra né di sinistra, ma per una crescente coscientizzazione e attraverso un dialogo proficuo tra cristiani in cui tra posizioni sia pure diverse e contrastanti, si sappia dare l'esempio di una unità già realizzata e ancora da realizzare. Occorre promuovere luoghi di incontro tra cristiani politicamente divisi.

4/ Il popolo di Dio e diversità di impegno politico. Il mandato politico della comunità cristiana

Non può essere messo in discussione il compito per la chiesa di dare una testimonianza coerente del suo amore per gli uomini, partecipando attivamente alla loro liberazione e alla promozione umana. Con ciò si arriva anche e necessariamente alla sfera politica.

Ora è naturalmente troppo tardi per sostenere che i problemi del nostro mondo: la guerra e la pace, il razzismo, la giustizia ecc. non appartengono legittimamente alla coscienza cristiana e alla comunità cristiana o che politica e coscienza cristiana siano del tutto estranee.

Inoltre si può certamente affermare che oggi la comunità cristiana è consapevole del fatto che il messaggio cristiano comporta un impegno attivo nel mondo e nei problemi della società. È una consapevolezza che è ormai diffusa nella comunità cristiana, non si tratta solo di un insegnamento del papa e del concilio e dell'episcopato mondiale. Una teologia politica è inevitabile almeno in un senso: esso fa corpo con le idee della comunità cristiana. E c'è un senso secondo il quale questa coscienza di dover essere, come cristiani, impegnati in problemi politici come la guerra, la pace, la giustizia, la povertà, l'uguaglianza razziale e sessuale, ecc. si impone alla coscienza cristiana; la comunità cristiana si è definita lungo questa direzione. Negare quest'aspetto della coscienza cristiana vale a dire che un cristiano in coscienza può essere ancora favorevole alla schiavitù.

Il sinodo 1971 ha bene dimostrato che l'impegno per la trasformazione del mondo e la liberazione del genere umano da ogni situazione di oppressione, è una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo.

C'è dunque una continuità, anche se non identità, tra l'evangelizzazione e la promozione umana. E se la chiesa in nome della trascendenza del suo messaggio, si situa completamente al di fuori della realtà storica, non sarebbe più segno efficace di salvezza.

Certo la chiesa non può imporre una determinata politica. «Fare politica» non significa questo, anche se questo si è fatto spesse volte, ma progettare e realizzare un disegno storico che sia veramente liberatore per l'uomo e tendente ad attuare una società giusta, fraterna e solidale.

Essere neutrali significa di fatto optare per i ricchi e i potenti. Al di là di un rifiuto di una scelta politica non c'è una scelta politica molto concreta? Certi silenzi non è «un fare politica»? La chiesa non può essere apolitica, perché l'annuncio del Vangelo, non potrà avvenire senza «compromettersi» nella lotta e nello stimolo delle coscienze in situazioni di oppressione e di profonda ingiustizia. «... la buona novella del vangelo non è assolutamente compatibile con l'oppressione e l'alienazione nella comunità umana. La cosiddetta neutralità o non intervento della chiesa rafforza la posizione dei ricchi e dei potenti. Che lo voglia o non lo voglia, la chiesa non è mai e non può essere apolitica» (B. ALFRINK, *Intervento al sinodo*, in: RD 16, 1971, 233, 528; cfr. *Gaudium et spes*, 34).

Il Vangelo poi, ha sempre a che vedere con il campo politico. «La missione di predicare il Vangelo, ai nostri giorni, richiede che ci impegniamo per la totale liberazione dell'uomo, già fin d'ora nella sua esistenza terrena». Sinodo dei vescovi 1971, GM 37; AA. VV., *Documento presinodale dell'episcopato peruviano: La giustizia come unico fondamento di verità*, 6, in: RD 16, 1971, 231, 505.

5/ Come realizzare concretamente il mandato politico

a) *Il ruolo del papa e dei vescovi*

Le attese nei confronti di quanto il magistero possa e debba fare in campo politico sono diverse, vanno dalla richiesta di un'astensione radicale (o perché le faccende profane superano la competenza teorica dei pastori, o perché questi devono restare nell'ambito «religioso», poiché le religione, è secondo questa tendenza, una realtà che si riferisce soltanto alla sfera privata o alla sfera della coscienza personale, per destinarla esclusivamente all'espressione dei rapporti individuali con Dio), all'intervento positivo. Tale ultima posizione ulteriormente si diversifica: vi sono alcuni che auspicano l'adattamento al nostro tempo della dottrina sociale così come è stata formulata da papi nell'epoca precedente, altri invitano l'episcopato a gettare nel gioco delle forze sociali tutto il peso della propria autorità... così da fare della chiesa intera un gruppo partigiano, senza avvedersi che questa scelta comporterebbe una subordinazione degli interessi religiosi agli interessi politici.

Dalla formulazione di una «dottrina sociale» ad un compito profetico

In passato il magistero gerarchico si era ritenuto competente nel proporre autoritativamente

una dottrina sociale «cristiana», intesa come un sistema dottrinale o sintesi organica di principi circa l'organizzazione della società ideale. In contrapposizione al liberalismo e al collettivismo, il magistero della chiesa ha formulato il «suo» progetto sociopolitico.

Al Vaticano II prende il via un metodo esplicitamente cristiano, in cui la rivelazione riprende il suo ruolo primario nei confronti della «filosofia cristiana». Proprio per questo ci si è resi conto che nella rivelazione non vi sono indicazioni esplicitamente cristiane circa un determinato sistema sociopolitico. In altre parole non vi è alcuna struttura associativa «cattolica», nel senso che sia direttamente deducibile dall'annuncio cristiano. Il messaggio cristiano non è un messaggio politico nel senso che si ponga sullo stesso piano, sia pure in forma concorrenziale con altri sistemi politici, basti pensare all'abituale contrapposizione tra liberalismo, marxismo e cristianesimo.

Il cristianesimo non è un'ideologia. Il cristianesimo è un messaggio politico nel senso che è giudizio e profezia, nella prospettiva della salvezza totale dell'uomo, di ogni sistema. Più concretamente si può dire che il messaggio cristiano è proposta di valori e non di sistemi. Tali valori sono la fondamentale uguaglianza in dignità fra tutti gli esseri umani; la giustizia e l'amore secondo cui vanno regolati rapporti della convivenza; la libertà intesa in modo speciale, come liberazione dalle deformità morali, come esercizio di responsabilità e come contributo alla umanizzazione di strutture oppressive; il rapporto di comunione fra le singole persone, e fra persone e la comunità di cui sono parte: rapporto in virtù del quale si attua il proprio bene contribuendo all'attuazione del bene altrui, e ogni società ha come ragion d'essere la promozione della sue membra; l'autorità intesa ed attuata come servizio, la solidarietà economica con una tendenziale comunione dei beni.

È in base a questi valori che si stabilisce il confronto della nostra società e delle diverse istituzioni che essa si dà e inventa lungo lo svolgersi della sua storia. Conseguentemente la legittimità o meno di un sistema, di quelli esistenti o di altri da inventare non è un problema teologico, bensì di utilità di fatto rispetto ai fini da perseguire o ai valori da realizzare e concretizzare.

Lo stesso magistero ora riconosce che la chiesa non ha un modello di società tipico da imporre a tutti i cristiani, come universalmente valido. «L'insegnamento sociale della chiesa... non interviene per autenticare una data struttura o per proporre un modello prefabbricato» (*Octogesima adveniens*, 42). È certamente un riconoscimento innovatore a proposito dell'intervento della gerarchia in campo sociale.

Ma dove individuare allora la funzione propria del magistero in campo sociale? Il messaggio cristiano è annuncio escatologico della liberazione integrale dell'uomo già nella storia, sebbene la sua realizzazione piena, sia metastorica. La funzione sociale della chiesa non può essere altra che quella del vangelo, cioè una funzione *profetica* e quindi necessariamente *critica*, nel senso che deve svolgere un ruolo di discernimento, di educazione del giudizio, un ruolo costruttivo quindi e di orientamento.

b) *I criteri dell'impegno politico*

Nessuna autorità centrale può decidere in che cosa consista la responsabilità cristiana in una situazione politica ben precisa. Non si possono stabilire regole generali valide per tutti i casi. Il papa riconosce che non ha la possibilità né il dovere di proporre una unica soluzione con valore universale: «Ci è difficile pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale» (*Octogesima adveniens*, 42).

Ciò non significa negare che vi debba essere un denominatore cristiano comune in tutte le diverse e concrete situazioni sociali. Una comunità cristiana dovrebbe essere in grado di spiegare ad un'altra perché prende certe decisioni e renderne ragione alla luce del Vangelo. Su questa base si costruisce l'unità della chiesa cristiana al di là delle chiese locali: questa possibilità di dare reciproca testimonianza della fede che è operante nelle differenti scelte di impegno sociale.

La determinazione dell'impegno politico spetta logicamente alla *comunità cristiana*, a cui spetta analizzare la situazione del proprio paese e individuare quanto in concreto è richiesto per il bene di tutti e scegliere liberamente per l'una o l'altra soluzione, alla luce del Vangelo e in dialogo con tutti gli altri. Ecco il testo innovativo della *Octogesima adveniens:* «Alle comunità cristiane spetta analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili del vangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della chiesa... individuare, con l'assistenza dello Spirito santo, in comunione coi vescovi responsabili e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà, le scelte e gli impegni che conviene

prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche, urgenti e necessarie in molti casi» (n. 4).

A questo punto è necessario riconoscere che si può parlare di impegno politico comunitario, soltanto se si passa da una concezione integralista dell'organizzazione della chiesa ad una concezione democratica. Nel primo caso era il ministro della chiesa o un *gremium* di autorità ecclesiastiche che decidevano quali azioni politiche i cattolici dovevano sostenere, per quale partito impegnarsi, quali deputati eleggere. Nel secondo caso invece la comunità assieme ai suoi ministri ordinati ha una sua disposizione, una certa vita comunitaria, in cui matura la coscienza politica, si analizza e studia una determinata situazione, si raccolgono le necessarie notizie, si discutono i problemi politici e si prende insieme una decisione.

La *comunità cristiana ha a sua disposizione* due *specie di criteri.* Da una parte gli impulsi e le motivazioni che derivano dalle parole e dall'atteggiamento di Gesù stesso, in altri termini il suo esempio; dall'altra i criteri che scaturiscono da un'attenta analisi della situazione sociale.

Tutte due queste specie di criteri sono necessari per l'impegno politico della comunità cristiana. Senza un'approfondita conoscenza dell'esempio di Gesù, senza un continuo confronto con la vita, l'opera, le parole, la morte e la risurrezione di Cristo e la tradizione che lo riguarda, la comunità perde di vista il suo Signore. Senza la necessaria conoscenza della situazione sociale, economica e politica ogni azione politica va a vuoto e rischia di ottenere l'effetto contrario, cioè di peggiorare la condizione umana anziché migliorarla. Un impegno politico per quanto ben intenzionato non può perciò fare a meno di un'analisi oggettiva e approfondita della situazione sociale sia locale che generale.

Sarebbe sbagliato voler ricavare dall'esempio di Gesù per via puramente deduttiva e in senso soprannaturale la strategia, la tattica dell'impegno politico. Il messaggio cristiano non offre un programma politico completo, adatto ai nostri giorni. Altrettanto sbagliato sarebbe voler dedurre la propria linea politica dalla sola analisi della situazione presente. Si correrebbe infatti il rischio di muoversi soltanto nell'ambito del sistema vigente. La soluzione giusta va invece cercata entro quello che Paul Tillich chiama il metodo della correlazione. Esso «cerca di mettere in relazione gli interrogativi che sorgono dalla situazione concreta con le risposte contenute nel messaggio. Non deduce le risposte dagli interrogativi singoli, neppure propone soluzioni che non abbiano nulla a che fare con i problemi immediati; pone invece in relazione reciproca domande e risposte, situazione e messaggio, esistenza umana e rivelazione di Dio».

c) *Le forme dell'impegno politico della comunità cristiana*

L'impegno della comunità cristiana in quanto tale

Quando la dignità e i diritti dell'uomo vengono palesemente calpestati, qualora determinate strutture sociali siano in diretto contrasto con il messaggio cristiano, la comunità cristiana non può non reagire, forse anche sotto forma di protesta, per non diventare con il suo silenzio corresponsabile di simili ingiustizie.

In simili situazioni la comunità cristiana è chiamata a compiere qualcosa proprio come comunità e nessun suo membro che voglia ancora appellarsi al nome di Gesù Cristo, se ne può esimere.

Ma anche al di là di questi casi si deve ritenere legittima la possibilità di un concreto impegno politico da parte della comunità cristiana. Non ci sono argomenti validi per escluderlo, anzi per riconoscerlo. Il pensiero di Gesù ha avuto in passato e continua ad avere concretamente nel presente e nel futuro reali conseguenze politiche, ed inoltre una neutralità politica dei cristiani — supposto che sia possibile — è di grande rilevanza politica, ed infine bisogna essere consapevoli che ogni verità, ma soprattutto quella cristiana, deve essere concreta, se non vuole rischiare di diventare inautentica e perciò falsa.

Certamente bisogna riconoscere che risulterà difficile ma non impossibile accordarsi ad avere una certa convergenza su programmi positivi. Un pluralismo di analisi e di soluzioni all'interno della stessa situazione sociale è legittimo e da riconoscersi, ma ciò non equivale ad escludere che su un tipo di soluzione non si possa prevedere la convergenza di una maggioranza qualificata. In questo contesto, una minoranza che abbia fatto una scelta politica diversa troverà più facile restare legata alla comunità se per quest'ultima come per l'opinione pubblica, sarà chiaro che la decisione politica presa dalla comunità con una maggioranza qualificata, pur ispirandosi a motivi cristiani, non rappresenta l'unica soluzione cristiana del problema. La comunità si impegna, è vero, in

una concreta azione politica, ma non afferma che ogni cristiano debba agire in quel modo.

L'impegno dei cristiani

L'azione politica del singolo cristiano che si impegna insieme con altri cittadini e gruppi non cristiani nei partiti, nei sindacati... si svolge naturalmente sotto la sua personale responsabilità.

Ma dal momento che egli è anche membro della comunità e attinge da essa, grazie al messaggio di Cristo, impulsi, prospettive e motivazione per la sua attività politica, quest'ultima va pure vista nell'ambito della comunità. È auspicabile che all'interno di questa possa discutere i problemi inerenti al suo impegno politico, che trovi anche chi gli rivolga delle critiche franche e lo assista con il consiglio e l'aiuto concreto. La comunità cristiana deve pure offrire ai suoi singoli membri, militanti in partiti diversi o addirittura in lotta tra loro, la possibilità di trovarsi insieme nella celebrazione eucaristica e nello sforzo di raggiungere una sempre adeguata realizzazione del messaggio cristiano. Essa deve dimostrare di volere la concordia non soltanto a parole, ma in realtà realizzandola concretamente in se stessa e mostrando a tutti come si possa vivere fraternamente insieme anche in mezzo alle battaglie politiche.

L'impegno politico dei gruppi

Questi gruppi non si identificano in quanto tali con la comunità cristiana. Dal momento tuttavia che i loro membri sono tutti, o almeno per la maggior parte, cristiani, così forse si definiscono, e in tutti casi si sentono legati al messaggio cristiano, a ragione il pubblico li pone in relazione con la comunità cristiana, con la chiesa di una regione o d'un intero paese, giudicandoli sulla base dei criteri cristiani... Simili gruppi dovranno essere consapevoli di questa loro responsabilità. Senza avere un mandato eccelsiastico ufficiale, essi rendono la chiesa presente in mezzo alla vita pubblica, come del resto avviene, anche se in misura minore, in seguito all'impegno politico del singolo cristiano.

Ai gruppi politici di ispirazione cristiana spetta nella chiesa e nella società una grande importanza. Anzitutto se la loro azione politica riesce, se cioè riescono a perseguire i loro scopi, essi contribuiscono a rendere più umana la società. Inoltre possono far sentire di nuovo nel mondo la presenza della chiesa e arricchirla d'una nuova credibilità. E ancora rendono alla comunità un servizio prezioso, facendo concretamente vedere che la dottrina di Gesù ha e deve avere conseguenze politiche. In altri termini, rendono le comunità cristiane più consapevoli della loro responsabilità politica; soprattutto mostrano la validità della linea politica cristiana particolarmente sensibile ai problemi degli strati sociali meno fortunati, ricordando alla chiesa e alla società il loro dovere di agire in favore degli oppressi e degli emarginati.

BIBLIOGRAFIA

I/ LA DIMENSIONE SOCIOPOLITICA DELLA SALVEZZA

La dimensione sociopolitica della salvezza cristiana viene evidenziata da diverse correnti teologiche contemporanee che, con elementi comuni, presentano caratteristiche proprie:

1/ La nuova «teologia politica»

Si propone il superamento della tendenza privatistica della teologia. Nasce nell'area tedesca ed ha autorevoli rappresentanti in campo cattolico, J. B. Metz, E. Schillebeeckx, e in campo protestante, J. Moltmann, D. Sölle, W. Pannenberg, R. Alves.

a) *Opere fondamentali*

J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968; trad. it. *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1971[2]. L'opera raccoglie studi scritti dal 1962 al 1967. ID., *Politische Theologie in der Diskussion*, in: *Diskussion zur «politischen Theologie»*, Mainz-München 1969, pp. 267-301; trad. it. *La «teologia politica» in discussione*, in: *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia 1971, pp. 231-276.

Per un'ampia analisi valutativa del pensiero di J. Metz e della nuova teologia politica, cfr. M. XHAUFFLAIRE, *La «theologie politique»*. Introduction à la theologie politique de J. B. Metz, Paris 1972; trad. it. *Introduzione alla teologia politica di J. B. Metz*, Brescia 1974; J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1968[8]; trad. it. *Teologia della speranza*. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana, Brescia 1970; ID., *Risposta critica alla «teologia della speranza»*, in: *Dibattito sulla «teologia della speranza»*, Brescia 1973; pp. 265-315; ID., *Der gekreuzigte Gott*. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972; trad. it. *Il Dio crocifisso*. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana, Brescia 1973; D. SÖLLE, *Politische Theologie*. Auseinandersetzung mit R. Bultmann, Stuttgart 1971; trad. it. *Teologia politica*. Discussione con R. Bultmann, Brescia 1973; R. ALVES, *A theology of human hope*, Washington 1969; trad. it. *Teologia della speranza*, Brescia 1971.

Per l'area italiana, G. RUGGIERI, *Sapienza e storia*. Per una «teologia politica» della comunità cristia-

na, Milano 1971. Per un'analisi valutativa del pensiero e delle reazioni sulla «teologia della speranza», cfr. R. GIBELLINI, *La teologia di J. Moltmann*, Brescia 1975; B. MONDIN, *I teologi della speranza*, Torino 1970, pp. 87-95.

b) *Articoli*

A. BONDOLFI, *Attorno alla «teologia politica» di J. B. Metz*, in: RTM 26, 1975, 201-217; S. PRIVITERA, *Un confronto metodologico della teologia morale con la teologia politica*, in: RTM 26, 1975, 185-199; K. FÜSSEL, *Teologia politica*, in: «Dizionario Teologico», Assisi 1974, 736-743; F. ARDUSSO, *La teologia politica*, in: AA. VV., *Correnti teologiche contemporanee post-conciliari*, Citta Nuova 1974, 35-53; L. SPALLACCI, *Politica (teologia)*, in: DETM, Roma 1973, 730-739; F. EYT, *Le tournant politique de la theologie*, in: NRT 93, 1971, 1040-1050.

c) *Opere monografiche e contributi importanti*

R. COSTE, *Evangile et politique*, Paris 1968; trad. it. *Vangelo e politica*, Bologna 1969; ID., *Les dimensions politiques de la foi*, Paris 1972; trad. it. *Dimensioni politiche della fede*, Assisi 1973; E. CHIAVACCI, *Principi di morale sociale*. Morale sociale generale, Bologna 1971, pp. 33-46.

2/ Teologia del progresso

Si propone di provare che l'azione o sforzo per costruire una società migliore rientri nella salvezza cristiana, che è salvezza «totale».

a) *Opere fondamentali*

Il miglior tentativo di una teologia dello sviluppo, specie per l'aspetto metodologico, è dato da M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Metodologia per una teologia dello sviluppo*, Brescia 1970; J. ALFARO, *Teologia del progresso umano*, Assisi 1969; R. LAURENTIN, *Developpement et Salut*, Paris 1969.

b) *Articoli*

Un'amplissima bibliografia, specie per gli articoli, in: G. BAUER, *Towards a Theology of Development*. Anannoted Bibliography, Ginevra 1970.

c) *Opere monografiche*

F. NERONE, *Teologia del progresso delle realtà spazio-temporali*, Modena 1972 (con esauriente bibliografia).

3/ Teologia della rivoluzione

Sviluppa l'idea che la fede non è legata ad un ordine sociale ingiusto ed in questo sta il merito di detta teologia. Il rischio consiste nel ridurre il messaggio cristiano a «legittimazione» della rivoluzione. L'iniziatore di tale corrente teologica può essere considerato R. SHAULL, *Point de vue theologique sur la Revolution*, in: *L'ethique sociale chrétienne dans un monde en trasformation*, Ginevra 1966. Per una visione ampia sull'argomento, J. COMBLIN, *Theologie de la Revolution*, Paris 1970; per la problematica sull'argomento, *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München 1969; trad. it. AA. VV., *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, Brescia 1970; J. DIEZ-ALEGRIA-E. CHIAVACCI-E. MASINA, *Rivoluzione, Magistero, Teologia e mondo contemporaneo*, Bologna 1970.

4/ Teologia della liberazione

La caratteristica fondamentale consiste nel fatto che la prassi di liberazione diviene «luogo» per un nuovo tipo di comprensione della fede.

a) *Opere fondamentali*

Il rappresentante maggiore è G. GUTIERREZ, *Teologia de la liberacion*. Perspectivas, Lima 1970; trad. it. *Teologia della liberazione*, Brescia 1973²; H. ASSMANN, *Teologia desde la praxis de la liberacion*, Montevideo; trad. it. *Teologia della prassi di liberazione*, Assisi 1974; AA. VV., *Teologie della liberazione in America latina*, Roma 1975; AA. VV., *Ideologies de liberation et message du salut*, Strassburg 1973; P. FREIRE, *Teoria e pratica della liberazione*, Roma 1974.

b) *Articoli*

G. GUTIERREZ, *Movimenti di liberazione e teologia*, in: Conc 3, 1974, 164-176; J. C. SCANNONE, *Evangelica o ideologica la teologia di liberazione?*, in: Conc 3, 1974, 177-187; AA. VV., *Prassi di liberazione e fede cristiana*, in: Conc 6, 1974 (numero intero); R. FACELINA, *Libération et salut*, Bibliographie internationale 1972-juin 1973, in: Ric Supplément 6, 1973, 6-22.

c) *Opere monografiche e contributi importanti*

AA. VV., *La liberazione dell'uomo*. Atti del II convegno di studio promosso dal movimento laici per l'America latina, Roma 1972; AA. VV., *Liberare gli oppressi*, Roma 1972; AA. VV., *La fede come prassi di liberazione*. Incontro a Santiago del Cile, Milano; P. PAVAN-B. HAERING, *Liberazione dell'uomo*, Brescia 1969.

Per una valutazione d'insieme delle correnti teologiche contemporanee, P. GRASSI-ITALO MANCINI, *Interpretazione e critica del prassismo teologico*, in: RTM 28, 1975, 481-532; F. ARDUSSO-G. FERRETTI-A. M.-U. PERRONE, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino, pp. 389-410; C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972; trad. it. *Nuova epoca della teologia*, Assisi 1973, pp. 129-145.

II/ POLITICA, CHIESA, FEDE

Prospettive dell'impegno politico dei cristiani e della Chiesa.

a) *Documenti del magistero gerarchico*

Gaudium et spes, c. IV, nn. 73-76; *Octogesima adveniens:* lettera apostolica al card. Roy nell'80.o anniversario della *Rerum novarum;* SINODO DEI VESCOVI 1971, *La giustizia nel mondo*, in: RD 1, 1972, 16 ss.; COMMISSIONE PONTIFICIA «Justitia et pax», *La chiesa e diritti dell'uomo*, in: RD 17, 1975, 386 ss.; EPISCOPATO FRANCESE, *Per una pratica cristiana della politica*, in: RD 21, 1972, 548 ss.; cfr. (a cura di M. MATAGRIN), *Politica, Chiesa e fede*. Per una pratica cristiana della politica. Documenti all'assemblea plenaria dell'episcopato francese, 23-30 ottobre 1972, Roma 1973; CONSIGLIO PERMA-

NENTE, *Le liberazioni degli uomini e la salvezza di Gesù Cristo*, in: RD 17, 1975, 404 ss.; COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL MONDO DEL LAVORO, *Di fronte alla scelta socialista dell'ACO*, in: RD 13, 1971, 363 ss.; ID., *Vangelo e socialismo non sono incompatibili*, in: RD 11, 1972, 294 ss.; G. MATAGRIN, *Politica, chiesa e fede*, in: RD 11, 1975, 254 ss.;
EPISCOPATO ITALIANO, CONSIGLIO PERMANENTE, *Evangelizzazione e promozione umana*, in: RD 9, 1975, 198 ss.; ID., *Traccia per la revisione e il rinnovamento di mentalità e la vita nella comunità ecclesiali*, in: RD 19, 1975, 434 ss.; ID., *Riconciliazione, fede e politica, aborto*, in: RD 1, 1976, 18 ss.;
EPISCOPATO SPAGNOLO, *La chiesa e i poveri*, in: RD 16, 1970, 344 ss.; ID., *Chiesa e comunità politica*, in: RD 3, 1973, 58 ss.;
EPISCOPATO PORTOGHESE, *Diritti umani e partecipazione politico-sociale*, in: RD 13, 1973, 58 ss.; ID., *Contributi dei cristiani alla vita sociale e politica*, in: RD 17, 1974, 471;
Episcopati dell'America latina: CONFERENZA DEI VESCOVI LATINO-AMERICANI DI MEDELLIN, *La chiesa a servizio degli uomini*, in: RD 20, 1968, 431 ss.; 22, 1968, 466 ss.; 2, 1969, 41 ss.; EPISCOPATO PARAGUAYANO, *Abbiamo scelto i poveri*, in: RD 15, 1972, 417 ss.; EPISCOPATO DEL NORD-EST BRASILE, *Ho sentito le grida del mio popolo*, in: RD 11, 1973, 271 ss.; CONFERENZA EPISCOPALE BRASILIANA, *La Chiesa fa politica*, in: RD 21, 1974, 576 ss.; EPISCOPATO CILENO, *Denunciata la violazione di diritti umani*, in: RD 11, 1974, 316 ss.

b) *Opere fondamentali*

Sul ruolo della chiesa come istituzione nei confronti della politica e della comunità, J. B. METZ, *Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte*, in: J. B. METZ - J. MOLTMANN - W. OELMÜLLER, *Kirche im Prozess der Aufklärung*. Aspekte einer neuen «politischen Theologie», Mainz-München 1970, pp. 53-90; trad. it. *L'autorità ecclesiale di fronte alle esigenze della storia della libertà*, in: AA. VV., *Una nuova teologia politica*, Assisi 1971, pp. 62-111; ID., *Zur Praesenz der Kirche in der Gesellschaft*, in: *Die Zukunft der Kirche*, Conc 1971; trad. it. *La presenza della chiesa nella società*, in: *Il libro del Congresso: l'avvenire della chiesa*, Bruxelles 1970, Brescia 1971, pp. 129-145; AA. VV., *Politique et foi*, Strassburg 1972.
Su chiesa e politica rivoluzionaria, J. MOLTMANN, *Religion, Revolution and the Future*, New York 1972; trad. it. *Religione, rivoluzione e futuro*, Brescia 1971; G. GIRARDI, *Cristianesimo, liberazione umana e lotta di classe*, Assisi 1973; J. GUICHARD, *Eglise, lutte des classes et stratégies politiques*, Paris 1972; trad. it. *Chiesa, lotta di classe e strategie politiche*, Assisi 1973; J. DUQUESNE, *La gauche du Christ*. Peut-on concilier Marx et Jésus?; trad. it. *La sinistra di Cristo*, Milano 1972.

c) *Articoli*

Sul rapporto politica-fede, R. METZ-J. SCLICK, *Politique et foi*. Bibliographie internationale 1972-juin 1973, Ric Supplément 7, 1973, 6-16; B. SCATASSA, *Una rassegna sul rapporto tra fede e politica*, in: «Presenza pastorale» 12, 1974, 1085 ss., e 1-2, 1976, 163 ss. (presentazione e valutazione di importanti articoli); G. PIANA, *Fede e impegno politico: ricerca dell'identità cristiana*, in: RTM 20, 1973, 467-490; G. CAMPANINI, *Cristianesimo e politica: etica della testimonianza o etica del successo?*, in: RTM 16, 1972, 507-530; U. BENEDETTI, *Teologia, ideologia, politica*, in: RTM 25, 1975, 37-48; B. SORGE, *Evangelizzazione e impegno politico*, in: CC IV, 1973, 7-25; ID., *La presenza dei cattolici nell'Italia che cambia*, in: RD 5, 1976, 313 ss.
Sul mandato politico, e quale mandato politico della comunità cristiana, cfr. l'intero numero di: Conc, *L'impegno politico della parrocchia cristiana*, 4, 1973.
Su i cristiani e la scelta socialista e la problematica teologia emergente, D. PIZZUTI, *Cristiani per il socialismo in Italia*, in: RTM 27, 1975, 399-417; U. BENEDETTI, *La fede cristiana e la scelta socialista*, in: RTM 27, 419-446.

d) *Opere monografiche e contributi importanti*

Sul ruolo della chiesa-istituzione in politica, F. GIAMPICCOLI, *Chiesa e tabù politico*, Torino 1971; R. TUCCI, *Aspetti politici e civili del rinnovamento della chiesa*, in: AA. VV., *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, pp. 379-389; A. PRANDI, *Chiesa e politica*. La gerarchia e l'impegno politico dei cattolici in Italia, Bologna 1968; AA. VV., *Chrétiens et Eglises dans la vie politique*, Lyon 1973; AA. VV., *Il problema politico dei cattolici*. Materiali per un dibattito, Roma 1975; R. COSTE, *La résponsabilité politique de l'Eglise*, Paris 1973; trad. it. *La responsabilità politica della Chiesa*, Roma 1974; F. BIOT, *Theologie du fait politique*, Paris 1972; trad. it. *Teologia del fatto politico*, Roma 1972; E. CHIAVACCI, *Studi di teologia morale*, Assisi 1971; G. MATTAI, *Morale politica*, Bologna 1971.
Sulla scelta anticapitalistica, l'alternativa socialista e lotta di classe, G. GIRARDI, *Cristiani per il socialismo: perché?*, Assisi 1975 (con amplissima bibliografia internazionale, pp. 155-163); G. HOURDIN, *Catholiques et socialistes*, Paris 1973; trad. it. *Cattolici e socialisti*, Roma 1974. Per una critica alla scelta anticapitalista e quella socialista, B. SORGE, *Capitalismo, scelta di classe: una valutazione cristiana*, Roma 1973; ID., *Le scelte e le tesi dei «cristiani per il socialismo» alla luce dell'insegnamento della chiesa*, Torino 1974.

POLITICA E TEOLOGIA

UGO PERONE

I/ NEL PASSATO. - II/ LA RIFLESSIONE MODERNA E CONTEMPORANEA.

La rilevanza teologica del tema politico è relativamente recente. Solo in questo secolo infatti la teologia è stata investita dall'*interno* dal tema politico in termini che l'hanno sollecitata a un duplice impegno: quello di interrogarsi sulla valenza politica connessa al cristianesimo, così come ad ogni altro fenomeno storico, e quello relativo alla possibilità di valersi della lente politica come chiave ermeneutica per comprendere lo stesso messaggio cristiano. Questo nuovo compito assuntosi dalla teologia è naturalmente connesso con una rinnovata comprensione del significato della politica e corrisponde ad un mutato clima culturale, caratterizzato da una progressiva estensione dell'importanza della dimensione politica sociale. Si potrebbe dire che in epoca moderna vi sia una diffusa tendenza ad affrontare in chiave di teologia politica quel complesso di problemi che un tempo erano ricompresi entro l'ambito di una teologia della storia. Ciò avviene, come vedremo, sulla scia di un complesso itinerario culturale il cui senso globale si può esprimere dicendo che nella politica si tende a concentrare e risolvere gran parte delle tematiche storiche e sociali e anche, almeno in parte, delle stesse tematiche etiche.

I/ NEL PASSATO

Nel passato — in corrispondenza con un più ristretto concetto di politica — la teologia non aveva avvertito così radicalmente e drammaticamente l'esigenza di un confronto tra i principi ispiratori del cristianesimo e i principi ispiratori di una determinata politica. In tal modo l'ideologia politica veniva sottoposta a un giudizio di compatibilità morale, che si poteva tradurre nei modi più diversi — dal rifiuto di determinate concezioni politiche alla formulazione di una politica cristiana — ma che sostanzialmente non usciva dal confronto tra due realtà in sé distinte ed esterne l'una all'altra, di cui una, il cristianesimo, aveva diritto di giudicare l'altra.
Per meglio intendere in relazione a quale itinerario culturale si è compiuto questo processo è opportuno richiamare le tappe della evoluzione che la definizione di politica ha subìto.

1/

Un primo significato di politica, che operò lungamente nell'ambito della cultura, fornendo anche la base su cui avviare in un primo tempo il confronto tra politica e teologia, può essere fatto risalire ad Aristotele. Per il filosofo greco la politica è la scienza più importante e più architettonica nell'ambito della ricerca etica. La determinazione del bene e del bene supremo sembra infatti più comprensiva quando riguardi non la singola persona, ma un popolo e una città. Sulla base di queste considerazioni Aristotele non esita a definire esplicitamente l'*Etica nicomachea* un «trattato di politica» (III, 1, 109, 4b).

2/

Un secondo significato — anch'esso presente in Aristotele, ma già ampiamente usato da Platone — è quello per cui si intende la politica come teoria dello stato. Oggetto della politica sarebbe la determinazione della forma su cui deve modellarsi lo stato, le sue funzioni e i suoi limiti. È sulla scorta di questo significato di politica che ha potuto nascere la convinzione di un oggetto specifico proprio del discorso politico.

3/

Un terzo significato è quello che fa della politica l'arte di esercitare il potere. È con Machiavelli che tale concezione viene espressa nel modo più esplicito, ed è sulla base di essa che si riconosce alla politica un'autonomia tanto dall'etica, quanto dalla religione e dalla teologia.
Queste tre definizioni costituiscono il supporto culturale sulla cui base è potuto svilupparsi il confronto che abbiamo chiamato esterno tra teologia e politica. Si tratta — come è facile vedere — di concezioni assai diverse tra loro, ma che hanno in comune l'idea che il tema politico abbia connotazioni specifiche e che esso costituisce una dimensione tra altre (accanto cioè ad arte, religione, scienza, metafisica, ecc.).
Non si discostano da questa impostazione, che abbiamo chiamato «esterna», dei rapporti tra

politica e religione neppure la concezione teocratica medioevale e il suo simmetrico opposto.
Nonostante che l'una e l'altra posizione conducano a una profonda compenetrazione di politica e religione, l'una subordinando il potere politico a quello religioso, l'altra utilizzando i principi religiosi come *instrumentum regni*, questa compenetrazione si produce pur sempre a partire da una concezione di «esternità» tra religione e politica che sfocia infine nella preponderanza dell'un termine sull'altro.

II/ LA RIFLESSIONE MODERNA E CONTEMPORANEA

Diversamente invece si è mossa *la riflessione moderna e contemporanea*. Ciò non significa naturalmente che queste concezioni siano totalmente scomparse dall'orizzonte contemporaneo (basti pensare alla, per tanti versi modernissima, definizione di politica come arte di esercitare il potere); semplicemente si vuole dire che la linea di tendenza storicamente dominante ha posto in primo piano altri significati del termine politica. Ed è con essi che si è trovata a dover fare i conti, in modi del tutto rinnovati, la teologia.

1/

Il primo di questi va fatto risalire all'*illuminismo*. È questo movimento culturale che, applicando consequenziariamente la propria definizione di ragione, intesa come ragione umana operante validamente solo nell'ambito del finito, avvia la filosofia a una destinazione operativa, illuminatrice. Questo compito di illuminazione viene esercitato particolarmente nell'ambito dell'indagine storica e della riforma sociale. Si avvia così progressivamente in base a una serie di identificazioni successive (in ciascuna delle quali il secondo termine restringe l'ambito del primo) a una concentrazione politica della filosofia. La filosofia sembra doversi applicare anzitutto alla storia, questa si viene precisando nei termini di una storia sociale, sì che l'azione illuminatrice della filosofia si traduce in termini di azione politica. La politica si definisce così come la scienza dei rapporti sociali dell'uomo.

2/

Il punto di passaggio tra questa prima concezione illuministica e la seconda, di matrice marxiana, è costituito da Hegel. In lui il tema illuministico della ragione finita, che costringe a *limitare* il campo di attività della filosofia a ciò che, essendo opera dell'uomo, può essere da lui controllato e conosciuto (e quindi, oltre che al campo scientifico all'ambito politico-sociale), si trasforma profondamente. Mentre infatti viene mantenuta la concezione illuministica, che porta a rifiutare tutto ciò che trascende la storia, e quindi mentre viene mantenuto il criterio illuministico teso a limitare la considerazione filosofica, espungendo ogni riferimento a realtà trascendenti, viene rovesciata la valutazione che si dà della realtà storica e immanente. Questa non viene più intesa come un finito, ma come un assoluto. Ad essa si applica la categoria della totalità, sì che la storia piuttosto che il campo di azione dell'uomo, si configura come quell'assoluto reale entro cui l'uomo stesso si costituisce.

3/

Il *marxismo* a sua volta eredita, trasformandola, questa concezione hegeliana, e dà in tal modo vita a una nuova concezione della politica. Marx codifica l'intrascendibilità della storia, già proclamata dall'illuminismo, ma la interpreta mediante la categoria hegeliana della totalità. La storia è il tutto, la totalità. Solo che qui con «storia» non si intende più hegelianamente il dispiegarsi dello Spirito assoluto, ma quel processo materiale generato dal conflitto delle classi, la cui struttura portante è da ricercarsi nei rapporti economici di produzione. In questo senso la storia è veramente il tutto dell'uomo, in quanto tutto ha origine, spiegazione e significato in essa. La politica si definisce qui come la scienza dei rapporti sociali, come già per l'illuminismo, ma con due decisive precisazioni, cui già si è accennato e che riprendiamo schematicamente: 1) la dimensione storico-sociale è la dimensione fondamentale in grado di spiegare l'uomo nelle sue diverse espressioni materiali e spirituali; 2) i rapporti sociali non devono intendersi come rapporti da individuo a individuo, ma come conflitto di classi.
Le due concezioni che si sono qui presentate — quella illuministica e quella marxista — costituiscono la base culturale che ha obbligato la teologia a un profondo ripensamento, particolarmente in relazione al tema politico. Questo processo di maturazione, che è sfociato infine nell'elaborazione di una teologia politica, si è svolto piuttosto lentamente, sì che la sfida iniziata da queste filosofie non è stata colta anzi-

tutto in termini politici. Ciò si è verificato perché questo processo, per quanto unitario e ricostruibile geneticamente, non è comunque univoco, ma contiene al proprio interno polarità distinte. Tali polarità sono essenzialmente due.

a)

La prima è quella connessa alla *concezione finitistica e immanentistica* dell'illuminismo. In essa era contenuta una doppia valenza: negativa e positiva. Da un punto di vista critico-negativo essa tendeva ad espungere la religione, interpretandola o come superstizione o come forma primitiva e inadeguata (così è ancora nello stesso Hegel e, in modo più complesso, in quella forma di illuminismo posthegeliano che è Feuerbach). Da un punto di vista positivo questa matrice tendeva a liberare il mondo per l'uomo fuor di ogni ipoteca teologica e religiosa e apriva in tal modo la via a un compito politico di ampio respiro. La teologia, nel prendere posizione nei confronti di questi problemi, fu portata piuttosto a rispondere alla *pars destruens* delle tesi illuministiche che non a interrogarsi sulla *pars costruens* di esse. La portata critica di tale programma era infatti tale da mettere in discussione la legittimità stessa della teologia e da sfociare in un risoluto ateismo, negatore di Dio in nome dell'autonomia dell'uomo (come si vede chiaramente in Feuerbach, che porta a compimento questo processo). La via seguita dalla teologia per rispondere a questi problemi si è svolta dunque anzitutto nel senso di mostrare la compatibilità (almeno a certe condizioni) del messaggio con la ragione umana, come si vede nei teologi illuministi, in Strauss, nello stesso Bultmann; di sostenere la conciliabilità tra accettazione del mondo e delle sue leggi e messaggio trascendente, come si vede nella teologia liberale, nel modernismo e in quella moderna ripresa delle istanze illuministiche che è la teologia della secolarizzazione; di rovesciare l'opzione finistica dell'illuminismo contro se stessa, rivendicando, di fronte alla radicale finitezza dell'uomo, l'assoluta alterità e divinità di Dio, come avviene in Barth.

L'eredità dell'illuminismo ha dunque portato la teologia a riflettere sulla propria legittimità messa in questione dall'ateismo, piuttosto che a indagare sulle potenzialità politiche contenute nelle premesse di questa cultura. Ciò non deve tuttavia far trascurare il fatto che nel rispondere ai problemi sollevati da queste affermazioni la teologia andò prendendo progressivamente coscienza di quanto la tematica politica potesse essere rilevante anche per una corretta definizione di se stessa. In primo luogo attraverso la consapevolezza sempre più diffusa del carattere condizionatamente storico, e quindi latamente influenzato dalle condizioni politiche, delle diverse espressioni del messaggio; per tal via era possibile respingere l'ateismo affermando che ciò che in esso è messo in questione non è tanto il contenuto essenziale della religione, quanto una sua determinata espressione storica (si potrebbe dire, ad esempio, che l'ateismo di Feuerbach colpisce la religione della teologia liberale, ma non la fede o la religione *tout court*). In secondo luogo un accostamento al tema politico avviene prendendo coscienza, come sottolineano le teologie della secolarizzazione, che l'impegno nella storia e nel mondo è comandato dall'Evangelo stesso. In terzo luogo, e conseguentemente, il progressivo abbandono di una concezione teologica che divida in due sfere — profana l'una, spirituale l'altra — quella realtà che invece, sulla scorta della concezione biblica, deve essere considerata unitariamente.

b)

La seconda polarità contenuta in quel processo storico dall'illuminismo al marxismo, che si è illustrato sopra, è quella che più direttamente e in modo più esplicito ha messo in movimento quel confronto interno tra teologia e politica, che ci sembra essere caratteristico degli ultimi sviluppi teologici. Per essa la dimensione politica diviene *la dimensione totalizzante* entro cui l'intera realtà, e in particolare lo stesso tema religioso, va spiegata. Ciò che la caratterizza è l'uso della categoria hegeliana della totalità applicata alla storia umana. Le conseguenze che ciò comporta sul piano religioso sono evidenti nel passaggio dalla critica feuerbachiana della religione a quella marxiana. Mentre infatti per Feuerbach la religione, in quanto ipostatizzazione di un illusorio essere trascendente, è la radice di ogni alienazione, per Marx essa non è che epifenomeno di un'alienazione le cui cause vanno ricercate nei rapporti sociali di produzione. La religione può così essere trattata non più necessariamente in termini di superstizione o di oppio, ma, come si vede in più recenti e avvertiti marxisti, come espressione storica di cui è possibile riconoscere anche la validità, ma sempre in termini intramondani: il trascendere che è all'opera nella religione può essere storicamente positivo, purché si riconosca che esso è interamente immanente: un tra-

scendere senza trascendenza (Bloch). Per questa via la dimensione storico-politica non appare più come una dimensione accanto ad altre, ma come *la* dimensione in grado di rendere ragione di ogni altra esperienza umana, compresa la religione. La sfida alla teologia si chiarisce qui non più anzitutto in termini di ateismo (negazione dell'*esistenza* di Dio), ma più radicalmente in termini di negazione della stessa legittimità di un discorso teologico, come discorso avente oggetti specifici e autonomi: gli oggetti di tale discorso (e Dio in primo luogo) hanno radici, spiegazione e significato solo in termini intrastorici; il problema di Dio come essere trascendente non ha significato se non posto in termini intramondani, poiché la storia è il tutto.

È sullo sfondo di questi dibattiti e in particolare di quelli sollevati da quest'ultima polarità che la teologia è stata condotta ad affrontare il tema politico, come dimensione interna alla propria stessa costituzione. La riduzione dell'intera realtà a politica metteva infatti in questione la legittimità stessa della teologia, dovendosi anzitutto riconquistare per essa un oggetto proprio e specifico. Ciò ha condotto la teologia a riflettere precisamente su quella categoria della totalità, il cui ruolo era parso determinante nelle concezioni filosofiche che abbiamo illustrato.

Due ci sembrano essere le correnti teologiche che più seriamente hanno affrontato questa riflessione: la cosiddetta teologia della speranza, e più particolarmente in essa il teologo protestante Wolfhart Pannenberg, e la cosiddetta teologia politica, e più precisamente in essa il teologo cattolico Johann Baptist Metz.

4/

La teologia di Pannenberg piuttosto che accostare direttamente il tema politico, opera più a monte come teologia della storia, affrontando esplicitamente il tema della totalità. Per questa via, pur non essendo propriamente una teologia politica, essa giunge però al cuore di quei problemi che abbiamo sopra delineato, costituendo una risposta, seppure indiretta, alle questioni proprie di una teologia politica. Per Pannenberg il tradizionale problema dell'esistenza di Dio si deve tradurre in quello relativo alla rivelazione (che è un'autorivelazione) di Dio. Poiché nessun evento singolo può pretendere di costituire la rivelazione di Dio, solo la totalità della storia, come senso generale di tutti gli avvenimenti, è in grado di garantire ad essa un luogo adeguato. Solo mettendo in rapporto Dio e la totalità dell'esperienza storica dell'uomo la teologia può trovare una via di accesso a Dio che, mentre è adeguata al suo oggetto, è anche rispettosa delle istanze contemporanee che rifiutano una fede timorosa di sottoporsi al vaglio critico della ragione. Sarà così l'analisi della storia e la ricerca del senso complessivo di essa a rimandare a Dio come possibilità di risposta significativa all'implicito domandare in essa presente. Ci troviamo qui di fronte a un vigoroso tentativo di accettare la dimensione storica come orizzonte intrascendibile entro cui si formula il discorso teologico, e la categoria della totalità come unico strumento adeguato per penetrarne il senso. È evidente che non volendo giungere ai risultati hegeliani prima e marxiani poi di questo procedimento occorre sciogliere quella catena di connessioni che lega indissolubilmente in queste filosofie totalità, immanenza e necessità, facendo della storia anziché il luogo di una possibile rivelazione di Dio la manifestazione di un assoluto che è immanente alla storia. Pannenberg opera questa sconnessione chiarendo, grazie a strumenti che la filosofia di questo secolo, e in particolare l'ermeneutica, gli hanno offerto, che il senso di ogni evento della storia va bensì ricercato nella totalità di essa, ma che questa totalità non è da intendersi in termini di totalità di fatto (la storia come insieme di tutti gli eventi accaduti, la *fine* della storia come il fine di ciò che è stato, secondo un procedimento cinico, che porta a trascurare le potenzialità, pur presenti in ogni evento ma non sviluppatesi, e riduce a una piatta identificazione di essere e dover essere), ma in termini di totalità-salvezza, ossia in termini di compimento della storia, di un fine di essa capace di salvare tutte le infinite possibilità di senso che vi si sono espresse.

a)

Questa fine-salvezza è fuori della storia; essa apre a un *eschaton*, che nelle prospettive filosofiche tradizionali della totalità non poteva essere che pensato come immanente e che invece qui è garantito tanto nella sua connessione-continuità con la storia, quanto nella sua sconnessione-discontinuità.

La totalità pannenberghiana pone così in crisi la concezione puramente immanentistica della totalità, mettendone in questione la legittimità stessa. Una totalità che non rimandi all'*eschaton* e che non ammetta (come egli fa nella cristologia) che questo fine-compimento della

storia si è già anticipatamente manifestato, rischia di non rendere ragione di sé, di non spiegare come mai questa totalizzante domanda di senso sia *già* presente in ogni interrogativo che l'uomo si pone e come nessuna totalità di fatto sia *ancora* in grado di soddisfarlo.

La via pannenberghiana, assai più che non quella di Moltmann, ancora assai legato al dualismo barthiano, ha il merito di aver affrontato al suo centro il problema fondamentale della teologia contemporanea tentando di mettere in discussione, non tanto la legittimità dell'uso di una categoria della totalità, quanto piuttosto la sua modalità di uso. Il risultato a cui perviene sebbene, come si è detto, non abbia immediati risvolti politici, può essere considerato rilevante per una teologia politica, perché in grado a un tempo di garantire una franca accettazione della storia come orizzonte intrascendibile di impegno per l'uomo e come luogo in cui si manifesta la rivelazione di Dio, e insieme di assicurare che il senso ultimo di essa rimane al di là di sé; in altre parole che essa è bensì una totalità, ma non una totalità ultima.

b)

Un analogo impegno di riflessione sulla categoria della totalità è riscontrabile nella *teologia politica propriamente detta di J. B. Metz.* Metz ha ben presente lo sviluppo che la cultura contemporanea ha subìto fino a Marx ed è consapevole del fatto che l'impegno posto dalla teologia nel rispondere all'illuminismo l'ha condotta, nel tentativo di sottrarre terreno alla critica illuministica, a una privatizzazione della fede, riservando ad essa il campo di ciò che è privato, individuale, in definitiva astorico e politicamente irrilevante. Per questa via non solo si è impoverito un messaggio, che viceversa è per sua natura comunitario e impregnato di storicità, ma si è anche piuttosto elusa la sfida illuministica e il successivo sviluppo marxiano anziché trovarvi risposta. La teologia è oggi chiamata a prendere coscienza del fatto che il messaggio cristiano può essere significante solo se sottratto alla pura e irrilevante privatezza, solo se esso ha il coraggio di ripresentarsi come messaggio globale, che tocca tanto la persona quanto la società, che parla di un regno trascendente, ma mette in questione la stessa storia dell'uomo. Anche qui ci si ritrova di fronte alla categoria della totalità, intesa come categoria ineludibile per una ripresentazione del cristianesimo adeguata alla coscienza contemporanea. Oggi, per Metz, la dimensione che meglio esprime la totalità è la dimensione politica: con essa si intende un progetto storico di costruzione del mondo e della società affidato agli uomini. La fede deve confrontarsi con questo progetto. Se da questo confronto essa apparisse destinata a svolgere solo un ruolo marginale, storicamente insignificante, quale quello che una teologia intimistica sembra offrirle, per essa non vi sarebbe futuro: la fede non sarebbe che residuo archeologico destinato ad essere superato dalla storia nel suo sviluppo. Se viceversa essa ha qualcosa da dire su questo stesso progetto storico, se anzi le nuove acquisizioni culturali sono in grado di gettare nuova luce sul suo stesso messaggio, allora essa è autorizzata a proporsi come parola di Dio sull'uomo, a farsi teologia del mondo. Ma per far ciò ancora una volta essa deve fare i conti con le pretese di totalizzazione puramente storica che il progetto politico contemporaneo sembra portare inevitabilmente con sé. Essa deve anzitutto rendere possibile il discorso su una totalità che non è puramente mondana. Gli strumenti concettuali cui Metz fa ricorso in questa operazione gli sono forniti dalla scuola di Francoforte. È stata questa scuola, in cui è presente un'indubbia matrice hegeliana e marxiana, ad elaborare i concetti di totalità negativa e di utopia.

Il rimprovero che questi filosofi muovono a Hegel è infatti quello di aver fatto ricorso al concetto di totalità, ma in modo dogmatico, pretendendo cioè di considerare la totalità come una totalità data, e di voler quindi rinchiudere un processo che, proprio perché è il processo della totalità, non può mai presentarsi sotto il segno della conclusività. La vera forma della totalità non è dunque quell'identità con se stessa a cui la condanna il concepire il processo come concluso, ma una costante non identità, non identità che può solo esprimersi nella negazione e nel continuo rimando utopico. Per questa via si è trovato un potente strumento di contestazione della pretesa del mondo di considerarsi come una totalità chiusa in se stessa, il cui processo si esaurisce nel proprio divenire storico. Utilizzando tali categorie non è difficile per una teologia, come appunto avviene in Metz, lasciarsi investire radicalmente dalla storia e dalla sua dimensione politica senza soccombere di fronte ad essa. La non conclusività del mondo è garantita, su di esso è possibile dire una parola critica di ogni ideologia, in nome di un futuro che mentre esorta a costruire un mondo migliore non si lascia rinchiudere in nessuna realizzazione storica. È

questa quella «riserva escatologica» a cui Metz fa più volte ricorso, intendendo affermare la non identità tra sviluppo del mondo e progressiva realizzazione storica della giustizia, e regno di Dio che resta trascendente. L'unità di Dio e mondo, di realizzazione del regno e di costruzione della giustizia è bensì reale (e qui si vede chiaramente il massimo sforzo di assumere la politica come dimensione interna della teologia), ma essa non viene disposta da noi, bensì da Dio, il quale, mentre realizza l'unità, la realizza come un'unità donata, e quindi mantiene aperta al suo interno la differenza. Il cristiano è in grado di far valere questa riserva escatologica non come una semplice speranza, o come una pallida utopia, ma come fiduciosa attesa, perché egli, nell'incarnazione di Cristo e nella memoria di questo evento, dispone di quella norma di accettazione-contestazione del mondo, che lo rende in grado di svolgere in esso un ruolo autenticamente critico. La memoria della morte e della risurrezione di Cristo, mentre esorta al pieno essere di questo mondo, rende anche possibile una teologia politica come teologia critica della società.

Chiariti gli assunti fondamentali della teologia politica, possiamo conclusivamente ripercorrere in modo sintetico le sue tesi principali, per fornire così un esempio degli sviluppi che questa teologia è in grado di fornire.

Essa muove anzitutto dalla consapevolezza dell'impossibilità di una neutralità politica del cristianesimo. La pretesa della chiesa di disinteressarsi della politica significa — di fatto — il suo essere consenziente con l'ordine politico sociale esistente, in un ruolo obiettivamente conservatore. Ma il cristianesimo non solo soggiace inevitabilmente a una valutazione politica, esso possiede anche una precisa e originaria valenza politica. Il cristianesimo coinvolge *tutto* l'uomo. Esso non può accettare una scissione tra individuo e cittadino. Il cristianesimo riguarda tutto l'uomo, e ne assume l'intera storia, anche nei suoi risvolti sociali (di qui la polemica contro la privatizzazione, espressa nella tesi della deprivatizzazione del cristianesimo). Il cristianesimo appare, analizzandone il messaggio, come una potente forza di liberazione e come un'inesauribile fonte di giudizio critico sul mondo. Il messaggio religioso è sempre contro l'ordine costituito. Lo è perché quest'ordine esistente è ingiusto e ammette lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Lo è perché ogni ordine è ingiusto, in quanto esprime la pretesa illusoria e prometeica dell'uomo di realizzare in terra la società perfetta.

Il cristianesimo è critico contro ogni ideologia, perché si distingue da tutte, in virtù del proprio carattere trascendente. Ciò comporta: a) lo sforzo di liberare il cristianesimo da tutte le incrostazioni ideologiche formatesi nei secoli; b) la capacità di atteggiarsi criticamente nei confronti di qualsiasi ideologia (è rinvenibile in quest'ultimo gruppo di tesi l'uso della categoria della totalità, come totalità negativa, rimandante all'*eschaton*). Dal punto di vista della prassi ciò implica che il cristiano stia sempre dalla parte di coloro che operano per trasformare il mondo, pur senza mai identificarsi senza residui con essi. Infatti la dimensione escatologica se impegna a realizzare già qui il regno, sa che nessuna realizzazione storica di esso è adeguata (riserva escatologica). La conseguenza è che il cristianesimo si impegna in una lotta per la libertà nella sua dimensione plenaria, anche per la libertà di coloro che non vincono né vinceranno mai, di coloro che non contano, o non producono, o non rientrano nello schema dei modelli di progresso elaborati dall'ideologia borghese o dall'ideologia della rivoluzione. Ciò comporta il carattere politico e non solo individuale della conversione. Bisogna vincere il peccato nell'uomo; anche quel peccato che si è, per così dire, concretizzato in strutture di ingiustizia. La chiesa deve dunque essere istituzione di libertà critica nei confronti della società, secondo il modello della comunità dell'esodo.

Il tentativo fatto in questa voce, nonostante gli ultimi cenni a carattere esemplificativo, non è stato quello di descrivere i contenuti specifici di una teologia politica, ma di mostrare come mai da una considerazione prevalentemente etica o comunque da un confronto esterno con il tema politico, la teologia sia stata condotta ad una assunzione interna di esso, fino a farsi non *teologia della politica*, ma *teologia politica*. La legittimità di questo processo (legittimità che non porta necessariamente anche a concludere sulla legittimità dei risultati conseguiti) va valutata in relazione a quell'itinerario storico-culturale che progressivamente ha imposto la dimensione politica come dimensione totalizzante dell'uomo. Di fronte a questa pretesa, che non si identifica immediatamente con alcun progetto politico particolare, la teologia deve prendere posizione. Essa lo ha fatto, a nostro avviso legittimamente, assumendone fino in fondo le ragioni per cercare dall'interno (critica al concetto di totalità, per altro larga-

mente usato nei propri procedimenti) un superamento di essa. In questo senso, come risposta alla pretesa del mondo di ricercare esclusivamente in sé il proprio senso, costruendolo nell'agire politico e sociale, la teologia politica, anziché una sezione della teologia contemporanea ci pare essere *tout court il problema* della teologia contemporanea. Questo è il motivo per cui, piuttosto che soffermarci su un dettagliato esame della teologia politica propriamente detta, abbiamo dato ampio sviluppo al problema che essa affronta. E questo è anche il motivo per cui abbiamo trascurato teologie, come la teologia della liberazione o la teologia della rivoluzione, che non rappresentano se non variabili solutive del tema presentato. È evidente altresì che nella nostra prospettiva esso è più importante quale problema aperto — e in quanto tale non si può eludere — che non per le soluzioni ricevute dall'una o dall'altra teologia.

BIBLIOGRAFIA

In generale sul problema politico si veda: G. H. SABINE, *Storia delle dottrine politiche*, Milano 1967; G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., Bologna 1970; AA. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, 3 voll., Torino 1975.
In generale, per un primo orientamento in ordine al problema teologico F. ARDUSSO-G. FERRETTI-U. e A. PERONE, *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1972; in relazione ai teologi citati: J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969; su Metz, si veda F. P. FIORENZA, *Il pensiero di J.B. Metz*, Brescia 1971; W. PANNENBERG, *Problemi fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1974; W. PANNENBERG, *La teologia e il regno di Dio*, Brescia-Roma 1971; su Pannenberg si veda M. PAGANO, *Storia ed escatologia in W. Pannenberg*, Milano 1973.
Per una discussione del problema della teologia politica nei suoi diversi aspetti si veda inoltre: AA. VV., *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia 1971; AA. VV., *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, Brescia 1970.

POTERE

GIANNINO PIANA

I/ NATURA E DIMENSIONI DEL POTERE NELL'ODIERNO CONTESTO SOCIOCULTURALE. - II/ IL POTERE NELLA RIVELAZIONE CRISTIANA. - III/ PROSPETTIVE SOCIOPOLITICHE E TEOLOGICO-PASTORALI.

La questione del potere riveste, ai nostri giorni, in tutti i settori della convivenza umana, una drammatica attualità. Lo sviluppo scientifico e tecnologico e la crescente politicizzazione della realtà se, da una parte, hanno concorso all'umanizzazione del mondo e alla liberazione dell'uomo hanno, dall'altra, provocato l'insorgere — e l'esperienza quotidiana ce lo testimonia — di forme nuove, sempre più complesse e gravi, di manipolazione e di alienazione.
Evidentemente ciò non dipende direttamente dal progresso, che rimane pur sempre un elemento positivo di maturazione personale e sociale, in quanto offre all'uomo gli strumenti di dominio della natura e di conoscenza delle leggi della società, ma dall'uso che l'uomo, o almeno alcuni gruppi di uomini, vengono facendo di questi strumenti; in altre parole, dall'utilizzazione di questo vasto potenziale di conoscenze e di possibilità di intervento sulla realtà. Si tratta, in definitiva, del problema del « potere ». Ci si domanda: chi di fatto lo gestisce? A beneficio di quali categorie di persone? Secondo quali criteri e quali logiche? È soprattutto: con quali metodologie?
La ricerca culturale contemporanea tende a far luce, partendo da diverse angolazioni, in questo intricato ed inquietante « nodo » di interrogativi, che costituiscono un elemento irrinunciabile di analisi per la comprensione dell'odierna condizione umana. La psicologia, in modo speciale quella del profondo, evidenzia i complessi meccanismi interiori, che sono alla base della pressione che il potere esercita, li smaschera e li denuncia, aiutandoci a demistificare le logiche di dominio e di subordinazione, che tali meccanismi suppongono. La sociologia illustra, in modo analitico, l'articolarsi variegato e poliforme del « volto » del potere nell'attuale contesto sociale, caratterizzato da un intreccio, sempre più accentuato, di istituzioni e di strutture, e mette contemporaneamente a fuoco le interconnessioni esistenti tra le diverse manifestazioni che il potere assume. L'antro-

pologia filosofica e culturale si sforza, risalendo più a monte, di cogliere la natura intima del potere, illustrandone per quanto è possibile, la sua dimensione «metafisica», connaturata cioè all'essere dell'uomo nella sua realtà insieme personale e sociale.
In tale contesto occorre collocare la riflessione teologico-morale sul problema del potere. Inizieremo perciò il discorso con la presa di coscienza della natura e delle forme che il potere assume nell'attuale contesto socioculturale, sia all'interno della società civile che della chiesa (prima parte); ci chiederemo, in seguito, quali sono le indicazioni che la parola di Dio e la tradizione della chiesa ci offrono per una corretta interpretazione del suo significato (seconda parte); infine, fermeremo l'attenzione sulle prospettive che la teologia contemporanea, fedele ai dati della rivelazione e insieme attenta alla presente condizione storica, ci fornisce per favorire una gestione umana e cristiana del potere all'interno della società e della chiesa (terza parte).

I/ NATURA E DIMENSIONI DEL POTERE NELL'ODIERNO CONTESTO SOCIOCULTURALE

L'analisi fenomenologica sulla natura e le dimensioni che il potere ha assunto nell'odierno contesto socioculturale può essere condotta a diversi livelli e utilizzando le diverse scienze, che hanno un oggetto specifico e uno statuto metodologico autonomo. Emergono così *alcuni elementi* fondamentali di definizione della dinamica del potere con i quali occorre fare i conti, se non si vuole ridurre la ricerca teologico-morale ad una proposta astratta e scarsamente incidente. Ci limiteremo qui a proporre quelli più significativi e decisivi per lo sviluppo del discorso teologico.

1/

La riflessione *antropologica* e *storico-culturale* evidenzia, anzitutto, l'essenziale *ambiguità* del potere, la sua connaturale «demonicità». Il termine «demoniaco» non è qui assunto nell'accezione puramente negativa della semplice negazione del bene; non è la sfera della totale malvagità o oscurità, che si contrappone alla piena luce, ma è quella della mezza luce crepuscolare, dell'incerto, di ciò che vi è di più profondamente sinistro (cfr. P. TILLICH, *Das Dämonische*, Tübingen 1926).
Tale «demonicità» appartiene al potere per l'insanabile contraddizione che in questo si annida, per la duplicità di significati di cui è passibile; soprattutto perché in esso si verifica inevitabilmente il fenomeno dell'essere posseduti. Il potere è, infatti, la sfera dell'ambiguità, in cui è difficile scindere il bene dal male, la dedizione dall'egoismo, la creazione dalla distruzione; in esso è sempre presente il rischio di essere posseduti da quella volontà di potenza senza di cui non ha luogo nessuna grande creazione politico-giuridica di un ordine di convivenza, ma che, nello stesso tempo, racchiude in sé impulsi irrazionali e forze pericolosamente distruttrici. Del resto, proprio questa duplicità di senso, che fa del potere un mondo misterioso e ambivalente, costituisce motivo di inquietudine profonda e di attrazione.
Alla radice di tale antinomia c'è l'esperienza dell'insufficienza umana, del limite dell'uomo, che è un dato onnipresente e realissimo. La demonicità del potere si radica, dunque, nella stessa finitezza e ambiguità della condizione umana, e perciò nella contemporanea disponibilità dell'uomo al bene o al male.

2/

In secondo luogo, l'*analisi sociologica* mette oggi particolarmente in luce l'*articolarsi poliforme e variegato del volto del potere*. In una società come la nostra, che va strutturandosi secondo modelli sempre più complessi di vita e secondo istituzioni organizzative sempre più elaborate ed interdipendenti, il potere assume inevitabilmente forme diverse e polivalenti: potere economico, politico, pedagogico, culturale, religioso, ecc. È questo un sintomo della diversità, che concerne le organizzazioni effettive del potere e della storicità radicale che investe le figure sotto le quali esso appare.
Ma la novità odierna consiste soprattutto nell'impossibilità di identificarne il volto, perché il potere si presenta spesso senza volto o con un volto anonimo e mascherato, per la difficoltà, data la complessità dei meccanismi socioculturali contemporanei, di risalire immediatamente ai reali centri di interessi ai quali fa capo e dai quali viene usato. Ora è proprio a questo livello mascherato, ma effettivamente determinante, che è necessario condurre l'analisi nello sforzo di cogliere insieme l'unità e l'articolazione dei diversi poteri attualmente presenti.
La riflessione cristiana sembra sovente faticare a ricuperare questa sotterranea unità, preferen-

do il più delle volte riferirsi a quelle teorie che insistono maggiormente sulla molteplicità dei poteri, secondo analisi settoriali, che si rivelano, in definitiva, inconcludenti. Non si ha spesso il coraggio di andare alle radici cogliendo la matrice ideologica (ideologia dominante), e perciò il modello di uomo e di società, che sta alla base dell'attuale gestione del potere, e soprattutto evidenziando i complessi meccanismi strutturali, che sostengono l'attuale rapporto di dominio e di subordinazione. La ricerca sociologica ci invita perciò, anzitutto, a far luce, anche nell'analisi del potere all'interno della chiesa, sulle diverse forme che esso assume e sulla correlazione esistente tra esse e l'autocomprensione che la chiesa ha di se stessa nell'attuale momento storico.

3/

Infine, l'*analisi funzionale* evidenzia lo stretto *rapporto esistente tra ricerca sociologica e riflessione teologica*.

Chiesa e società non sono indifferenti l'una all'altra: c'è tra loro un rapporto di interdipendenza. Gli elementi strutturali e culturali della società influenzano la chiesa, e viceversa la dottrina e le istituzioni della chiesa influenzano la società. Di qui la necessità di essere attenti alla reciprocità e all'interazione delle influenze: si può, infatti, porre il problema del condizionamento ecclesiale della società quanto quello del condizionamento sociale della chiesa. In questo senso la chiesa non può prescindere nell'autocomprensione di se stessa dal riferimento alla società in cui è inserita. I valori, i modelli di comportamento, lo stesso simbolismo ecclesiale devono essere studiati in rapporto al contesto socioculturale (cfr. G. HASENHÜTTL, *Chiesa e istituzione*, in: Conc 1, 1974, 34-46). Il che non significa che tra realtà salvifica e realtà sociale esista un collegamento preciso e totale. Il rapporto è sempre dialettico, conflittuale e misterioso, in quanto la realtà salvifica non è, di sua natura, rilevabile, e meno che mai misurabile, con gli strumenti convenzionali della ricerca sociale empirica: sono rilevabili soltanto le manifestazioni sociali.

Quanto fin qui detto sottolinea l'esigenza di uno studio articolato del potere ecclesiale all'interno e in correlazione con lo studio più ampio del potere nella società in generale, allo scopo di coglierne le dinamiche di fondo e le reciproche interazioni positive o negative.

Del resto la stessa teologia non affronta mai in maniera pura o asettica il discorso sul potere, ma lo svolge all'interno di un rapporto di potere.

«La logica esigerebbe perciò che la riflessione teologica cominciasse coll'interrogarsi sulla propria ideologia del potere; quali concezioni del potere le ha trasmesso la tradizione; che parte ha avuto in essa la reinterpretazione storica del comportamento di Cristo di fronte al potere, e che parte la necessità di sopravvivenza e di sviluppo dell'istituzione ecclesiale; quale, infine, il radicarsi di un certo tipo di potere all'interno stesso dell'istituzione? Che cosa determina la scelta dei teologi di tale o tal altro riferimento politico nella spiegazione del potere?» (J. GUICHARD, *Ideologie e potere*, in: Conc 10, 1973, 109).

L'interazione della chiesa con la società nel complesso quadro delle sue strutture, non può non porre a chi affronta il problema del potere tali inquietanti interrogativi, che esigono risposte precise ed articolate.

II/ IL POTERE NELLA RIVELAZIONE CRISTIANA

La riflessione cristiana sul potere ha sempre (e necessariamente) fatto riferimento al dato biblico, reinterpretandolo alla luce delle istanze culturali e sociali del tempo. Ora ci chiediamo: come è possibile, nella prospettiva dell'analisi fenomenologica sopra condotta, rileggere la parola di Dio e ricevere da essa interpretazioni ed orientamenti per una corretta impostazione teologica del discorso sul potere? Ci limiteremo ad offrire qui alcuni spunti di meditazione senza la pretesa di esaurire una tematica così vasta, e presente del resto in tutto lo sviluppo della storia della salvezza.

1/

Il *primo* dato emergente è l'affermazione della *derivazione divina* di ogni potere e insieme la presa di coscienza della sua strutturale *ambiguità*.

Nell'AT il potere dell'autorità — di ogni autorità, sia politica che religiosa — è visto come direttamente collegato a Dio: «È in nome mio che regnano i re, e i magistrati applicano il diritto; è in nome mio che comandano i príncipi, e i sovrani governano con giustizia la terra» (Pro 8, 15-16). «Ascoltate dunque, o re, e studiatevi di comprendere, imparate, o governatori di popoli, udite, voi che dominate sulla moltitudine degli uomini, e vi gloriate di co-

mandare a gran numero di popoli: *dal Signore vi è dato il potere e dall'Altissimo vi è affidata la sovranità*: egli esaminerà le vostre opere e scruterà i vostri disegni, perché voi, ministri del suo regno, non avete ben governato, né osservato la legge, né camminato secondo i suoi santi voleri. Egli verrà su di voi terribile e inatteso, perché un severo giudizio è riservato a chi sta in alto: i piccoli sono degni di compassione e di perdono ma i potenti saran trattati rigorosamente» (Sap 6, 1-6).

Il richiamo alla terribilità del giudizio divino nei confronti dei potenti lascia intravvedere che molti frequentemente abusano del potere, esercitandolo in modo ingiusto e disumano. I *Libri dei Re* sono una grande conferma degli abusi storici del potere, che le invettive profetiche esplicitamente condannano. Così, mentre si pone in risalto la derivazione del potere da Dio, se ne indicano subito certi caratteri egemonici e disumani, che possono far pensare ad un suo intrinseco e necessario deterioramento, ad uno spirito diabolico che lo pervade (1 Sam 8, 10-22).

Anche nel NT c'è il rinvio all'origine divina del potere. Anzi tale origine viene affermata anche nel momento in cui l'autorità si dimostra impari all'esercizio giusto ed imparziale della sua funzione: «Tu non avresti su di me nessun potere se non ti fosse dato dall'alto» (Gv 19, 11). L'ambiguità emerge tuttavia con maggiore evidenza. Lo stesso demonio si arroga con ostentazione la suprema direzione dei regni della terra: «Io ti darò tutta questa potenza e la loro gloria, perché è stata data a me e io la do a chi voglio» (Lc 4, 6).

Cristo obbedisce alla legge umana, ne riconosce la funzione e l'origine divina, ma nel contempo afferma risolutamente la trascendenza della sua missione e, in genere, la trascendenza dei fini ultimi della persona nei confronti dell'autorità politica. Il celebre passo: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mt 22, 21) sembra suggerire, alla luce del contesto, un'interpretazione più teologica che politica, in quanto la legittimità dell'autorità politica non viene né contestata né confermata, a condizione che le sue esigenze rimangano limitate in un campo molto preciso, simbolizzato dal danaro, senza mai sconfinare nelle infinite esigenze di Dio.

Ma il testo neotestamentario, nel quale emerge con maggiore chiarezza l'antinomia tra l'origine divina del potere e la sua ambiguità, è il famoso brano paolino di Rm 13, 1-7: «Ognuno sia soggetto alle autorità superiori, poiché non c'è autorità che non venga da Dio. E perciò chi si oppone all'autorità resiste all'ordine stabilito da Dio; e coloro che resistono attirano la condanna sopra se stessi. Quelli che comandano non devono esserci di timore per le buone azioni, ma per quelle cattive. Vuoi tu non aver paura dell'autorità? Comportati bene e riceverai la sua approvazione. Essa è infatti ministra di Dio per il tuo bene. Se invece agisci male, temi; non per nulla porta la spada, ma, essendo ministra di Dio, deve punire chi opera il male. È necessario quindi che siate soggetti, non solo per paura della punizione, ma anche per motivo di coscienza. Per lo stesso motivo ancora, voi dovete pagare anche le imposte, perché sono pubblici funzionari di Dio quelli addetti interamente a tale ufficio. Rendete a tutti quanto è dovuto: a chi è dovuta l'imposta, l'imposta; a chi la gabella, la gabella; a chi la riverenza, la riverenza; a chi l'onore, l'onore».

Tale brano, riferendosi ai poteri esistenti, sottolinea, da una parte, l'origine divina del potere delle persone, che sono costituite in autorità, in quanto ordinate al servizio degli uomini; dall'altra, ne evidenzia con chiarezza i limiti. L'autorità civile, tutelando la «volontà di giudizio e di ira» di Dio, non attua direttamente la volontà salvifica e amorosa del Padre; lo stato è servitore di lui, ma solo per una parte, non per la totalità della sua volontà. L'opera di salvezza e di amore è, infatti, compiuta nel mondo non dallo stato, ma dalla chiesa.

2/

Il *secondo* dato è invece costituito dall'orientamento deciso che il potere assume, soprattutto nel NT come *servizio all'uomo e per l'uomo*.

Il vocabolario greco neotestamentario ha un termine specifico per indicare l'autorità sia di Cristo, sia dei governanti, sia anche dei demoni: è il termine *exousìa*, che non ha un esatto equivalente nelle lingue moderne. Confrontando tra loro i 103 brani in cui esso compare, come sostantivo o come verbo derivato, il significato che ne emerge è quello di capacità, diritto, possibilità anche fisica (in ciò analogo a *dunamis*) di fare qualcosa.

Ora *exousìa*, quando è applicato a Cristo o agli apostoli, non significa mai potere dell'uomo sull'uomo (e neanche di Cristo sull'uomo), ma sempre potere di fare qualcosa (spesso miracoli) in favore dell'uomo. Non dunque potere sull'uomo ma *potere per l'uomo*. Anzi viene chiaramente detto che l'idea cristiana di *exou-*

sia è l'inverso dell'idea non cristiana dei principi di questo mondo: «I capi delle nazioni, voi lo sapete, dominano su di esse, e i grandi esercitano su di esse il potere. Non così dovrà essere tra voi; ma colui che vorrà diventare grande tra voi si farà vostro servo...appunto come il figlio dell'uomo che non è venuto per essere servito ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti» (Mt 20, 24-28).
Ora proprio questa *exousìa* di Cristo, che è per gli uomini, viene trasmessa alla chiesa intera, mediante gli apostoli: «Mi è stato dato ogni potere (*exousìa*) in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo» (Mt 28, 12-20).
Così l'annuncio e il battesimo sono la comunicazione, anzi la presenza diretta dell'*exousìa* salvifica di Gesù, fatta per edificare e non per distruggere (2 Cor 10, 8; 13, 10). Evidentemente ciò presuppone un ribaltamento di mentalità e di logiche di comportamento, che coincide con il ricupero di una profonda *unità tra missione e vita*. Nella rivelazione biblica le grandi figure che guidano gli eventi sono caratterizzate dal fatto che la loro vita e la loro missione costituiscono un'unità. La missione è di origine divina; e alla persona, cui tocca in sorte, è sempre richiesto di impegnarsi con tutta se stessa.
«Il gesto con il quale egli si pone a disposizione della sua missione — lo si chiami fede, fiducia, obbedienza, lasciarsi-condurre-da-Dio o con i nomi di sempre — lo spoglia, fin nella sua sfera più privata, a favore del suo servizio, che è sempre un servizio reso al popolo di Dio. Espropriato nel suo ministero, il chiamato assume una responsabilità esistenziale in ubbidienza illimitata» (H. U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*. Aspetti del pluralismo cristiano, Milano 1974, p. 110).
Gesù Cristo è la perfetta identificazione di esistenza e ministero; è la missione personificata; la Parola del Padre come Figlio e il Figlio del Padre come sua Parola.
«Gli scrittori neotestamentari, nella riflessione sulla natura e la storia del Figlio, escludono sempre categoricamente che le due realtà in lui possano, in qualche tempo, essere ancora considerate come realtà separate. Egli è, sa di essere e si dona, come la Parola, che si è fatta carne. Questa realtà si completa nel paradosso che egli, nella sua passione vicaria, è contemporaneamente sacerdote e vittima: dal punto di vista ministeriale egli è l'esecutore con pieni poteri e dal punto di vista esistenziale è colui che sperimenta l'abisso (dell'abbandono di Dio). Se dopo di lui nella sua chiesa devono esserci ancora i poteri ministeriali — e Gesù li ha conferiti in un modo estremamente esplicito (Mc 3, 15; 6, 7; Mt 10, 1; Lc 9, 19; Mt 16, 19; Gv 21, 15 ss.) — questi possono essere esercitati solo in stretto rapporto con una *forma vitae* che, da una parte, deve essere impegno ad una totale disponibilità per la missione da svolgere (Mt 18, 18 ss., ecc.), dall'altra parte, però, è più ancora una promessa: proprio al più alto rappresentante del ministero ecclesiale viene promessa la morte di croce (Gv 21, 19), e durante la preghiera sacerdotale gli apostoli presenti vengono "consacrati nella verità" con una consacrazione esistenziale e sacrificale simile a quella di Gesù (Gv 17, 17-19). Considerata dal punto di vista del sacerdozio ministeriale del nuovo testamento di Gesù, una simile partecipazione dei futuri ministri alla sua identità-di-sacerdote-vittima non ha nulla di facoltativo, di accidentale, di eccessivo, ma è lo stigma del ministero neotestamentario» (H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, pp. 111-112).
Del resto Paolo, per dimostrare la dottrina da lui insegnata, argomenta continuamente con la sua esistenza, anche se egli non si pone mai assolutamente sullo stesso piano di Cristo. Egli è soltanto «ambasciatore al posto di Cristo» (2 Cor 5, 20), ma ciononostante suo «collaboratore» (con questo nome Paolo chiama anche gli altri ministri: Rm 16, 21; 1 Cor 3, 9; 16, 16; 2 Cor 8, 23; Fil 2, 26; 4, 3): per mezzo della sua grazia di elezione e della sua dedizione nella fede, egli partecipa all'identità di esistenza e di ministero posta in Cristo e da Cristo stesso comunicata agli altri.

3/

La riflessione sul rapporto di unità tra ministero e vita ci introduce nella considerazione di un *terzo* dato biblico concernente la problematica del potere: il paradosso, cioè, di un *potere che rivela tutta la sua natura e la sua forza nell'impotenza*, ossia nella distruzione della potenza.
Il potere di Dio in Cristo è essenzialmente *salvifico*: questo ci è soprattutto manifestato nelle parabole del regno e nei miracoli, che rappresentano la sconfitta delle potenze di questo mondo destinato a scomparire (cfr. J. REESE,

L'evento di Gesù. Il potere nella carne, in: Conc 10, 1973, 49-61).
L'evento di Gesù ci viene dunque presentato come un'esperienza di potere trasformatore: «Il vangelo è una forza per la salvezza» (Rm 1, 16). Tale trasformazione viene da Dio, non dal potere dell'uomo, dalle sue capacità. Di qui l'accoglienza al peccatore, all'oppresso (Mt 11, 28; Mc 2, 17). Allora la comunità cristiana ritrova la propria identità e la propria missione nel ricevere e accettare la grazia, la capacità di essere salvata per dono di Dio in Gesù, poiché «Dio riconcilia il mondo in Cristo con se stesso» (2 Cor 5, 19). «Essere in Cristo» significa sperimentare il potere salvifico di Dio.
Ora la manifestazione suprema del potere di Dio in Cristo si verifica nel non-potere, nella *kénosis* o «svuotamento» (Fil 2, 5-11). Il servizio fino alla donazione totale di sé in croce manifesta l'unità profonda che in Dio si attua tra potenza creatrice e amore salvifico. In quanto rivelatore di questa potenza, Gesù volle venire in questo mondo «non per essere servito ma per servire» (Mc 10, 45) e per dare la vita agli uomini (Gv 10, 10).
Poiché questa potenza è eternamente creatrice, fa di chi ad essa si affida una «nuova creatura» (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15). L'inno della *kénosis* è, dunque, un'autentica rivelazione di ciò che significa «essere Dio». In essa si manifesta la maestà interiore dell'amore di Dio, anzi di un Dio che «è amore (1 Gv 4, 8) e Trinità» (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Love Alone*, New York 1969). È questo il «segno» della potenza di Dio, che salva e giustifica, dando un significato supremo all'esistenza (Gv 3, 14; 12, 32; 13, 31). Il potere di Dio si manifesta dunque nel pieno e totale abbandono di Cristo al Padre, nel quale solo è salvezza, cioè nella *kénosis* radicale.
Tutto ciò lascia supporre un abbandono definitivo delle logiche di potenza. Di fronte all'uomo, Cristo si presenta disarmato ed impotente. Pietro è invitato a riporre la spada nel fodero. A Pilato viene fatto notare come nella logica di Dio il potere non si difende con le schiere degli armati. Il potere di Dio si esercita e si manifesta nel suo sacrificio: «regnavit a ligno Deus». L'autorità di Dio è dunque semplicemente «dono di sé».
Non c'è potere se non da Dio, ma ogni potere umano (e soprattutto quello ecclesiale), se viene da Dio deve essere esercitato nello stile del potere divino, altrimenti non è legittimo potere. Il modello supremo che la rivelazione propone (modello che si è attuato pienamente in Cristo) è pertanto quello di un esercizio dell'autorità come potere per l'uomo e non sull'uomo, come potere che si realizza nell'unificazione profonda di ministero e di vita, cioè nella testimonianza evangelica, che conferisce autorità morale. Ma soprattutto è un modello, che manifesta tutta la sua novità e la sua vera potenza nella logica dell'impotenza e dello svuotamento di sé, nel dono radicale.
Così la rivelazione cristiana, pur nella consapevolezza realistica della connaturale ambiguità del potere, si apre verso una prospettiva esaltante: quella di un potere che non sia potere, ma servizio integrale. Questa sconcertante ed umanamente impossibile tensione diventa, attraverso l'esempio di Cristo, e la forza dello Spirito, realtà possibile per colui che crede e si affida alla grazia del Padre che libera e salva.

III/ PROSPETTIVE SOCIO-POLITICHE E TEOLOGICO-PASTORALI

L'analisi culturale e la riflessione biblica ci stimolano a ricuperare, sul piano sociopolitico e teologico-pastorale, *alcune indicazioni* per un esercizio concreto dell'autorità che non si traduca in potere sull'uomo. Segnaliamo qui le prospettive più interessanti quali emergono dalla ricerca umana e cristiana sia in rapporto alla società civile che alla comunità ecclesiale.

1/

La presa di coscienza della strutturale ambiguità del potere comporta, anzitutto, il *rifiuto di due atteggiamenti opposti* ma ugualmente pericolosi: quello del *realismo spietato* di chi si lascia dominare del tutto dalla volontà di potenza, svincolando radicalmente il potere dalla sfera etica, e quello di un *moralismo spicciolo ed astratto*, che, non tenendo conto dell'impulso irrazionale congenito all'essenza stessa del potere, finisce per essere controproducente. Il superamento di tali atteggiamenti suppone, da una parte, attenzione realistica alla dimensione di «impurità» e di «potenza», insita nella dinamica del potere, e dall'altra, sviluppo di una profonda energia morale, che padroneggi tale potenza orientandola nella direzione della crescita civile e del bene comune.
«Solo laddove si abbia la possibilità di gettare uno sguardo senza illusioni negli abissi delle forze demoniache in cui ogni genuina lotta per il potere irretisce l'uomo di azione, che viene

egli stesso preso dalla morsa di tale passione, ma ciò nonostante faccia di tutto per porre dei limiti alle forze distruttrici, perché l'umano non soccomba al demoniaco e pur nel bel mezzo della tempesta delle passioni si presti orecchio alla ragione, al diritto, alla moralità: quivi soltanto viene raggiunto il più alto grado del vero governo politico» (G. RITTER, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna 1971³, p. 98).

Il problema va allora risolto sul piano della mediazione, che è ricerca di una connessione dinamica tra la chiara visione della realtà politica effettuale e una seria aspirazione a rendere il potere suscettibile di ethos. Realismo e moralismo rispuntano sempre come i due tipi principali del pensiero politico, e naturalmente non in maniera reciprocamente esclusiva né in una forma pura ed estremistica, ma tuttavia in una fondamentale diversità di indirizzo, che si può seguire anche in certi suoi effetti pratici sulla politica del mondo attuale.

Si tratta di superare l'alternativa tra la rassegnazione al demoniaco del potere, di fronte al quale nulla può il principio morale, e l'inganno idilliaco, che scaturisce dall'assunto di una facile armonia tra potenza e giustizia. È questo uno dei compiti della scienza politica oggi.

Ora ciò comporta l'elaborazione di una nuova teoria del potere, che riconosca, da un lato, il bisogno che la società degli uomini ha di una sistemazione pacifica durevole e di un sicuro diritto, ma anche il bisogno che ha l'istituzione di un libero spazio di gioco della sua energia combattiva, dato che senza di essa non è praticamente possibile nessuna affermazione di qualsiasi autorità pubblica. L'accumulo del potere deve essere impiegato per la fondazione e l'assicurazione di un saldo ordine durevole: solo così, infatti, lo stato può divenire «potenza di ordine» (*Ordnungsmacht*). Ma questo suppone evidentemente una notevole forza morale; cioè esige che il potere sia sotto il comando di quel «senso del giusto», che per Platone costituiva la somma di tutte le virtù civiche. Il «demoniaco» del potere, sempre presente come componente essenziale e come tentazione permanente per chi lo gestisce, può dunque essere debellato unicamente grazie all'assunzione di un atteggiamento di vigilanza e all'impiego di risorse morali, che pongano il potere al servizio dell'uomo e della comunità.

2/

Sul terreno ecclesiale il problema di fondo diviene quello di un cambiamento di mentalità, di un'autentica *metanoia nel modo di concepire e di vivere l'autorità e la sua funzione.*

La riconciliazione nella chiesa attuale passa, infatti, attraverso la purificazione, da una parte, della concezione dell'autorità dalle inevitabili scorie del potere, e dall'altra, attraverso il riconoscimento e l'accettazione del dovere di ricerca dell'unità, che comporta, di conseguenza, l'accettazione di una chiesa strutturata intorno ad una legittima gerarchia.

«Il doppio rifiuto a tali esigenze può sembrare di segno opposto, ma in realtà nasce da un'unica mentalità e da un'identica convinzione: la convinzione che l'autorità non può essere che potere, la rinunzia al "ma fra voi non sarà così" del Vangelo. Questa pessimistica convinzione fa sì che l'autorità non possa concepire che un'unità forzosa, frutto di manipolazione o di coartazione del consenso; ma fa anche sì che molti singoli o gruppi non possano concepire una struttura ecclesiale se non dominata dal potere, e perciò si sentano costretti, in nome del vangelo, a rifiutare ogni struttura ed ogni autorità. Nell'un caso come nell'altro non si ha fede nella Parola e nella presenza dello Spirito» (E. CHIAVACCI, *Potere e riconciliazione nella Chiesa*, in: «La Rocca» 15 settembre 1974, 29).

Un'autentica conversione suppone, allora, l'accettazione e lo sviluppo nella chiesa, della critica e dell'autocritica, esercitate su tutti e due i fronti, in spirito di aperto dialogo, di tolleranza e di rispetto della libertà; esige il superamento del principio del rendimento caro alla nostra società, malata di utilitarismo e di efficientismo; impone, soprattutto, un'accurata e sempre più ampia decentralizzazione delle competenze decisionali, prendendo sul serio, nella gestione della chiesa, il principio della sussidiarietà. Certo questo non significa eliminazione dei conflitti, che costituiscono un dato permanente ed irrinunciabile della condizione umana, e perciò anche della vita ecclesiale, inserita com'è nella vicenda degli uomini. È necessario dunque *elaborare i conflitti*, anziché reprimerli, conservando nella chiesa le forze che «provocano scandalo» e sono per questo spesso stimolanti. Il conflitto va esaminato e valutato criticamente con serenità e con coraggio. Condannare il conflitto nella chiesa come contrario all'etica cristiana o tentare di eliminarlo respingendolo all'esterno, in modo da creare una rigida ed esclusiva unità, è uno sbaglio imperdonabile. La sociologia del conflitto ci insegna ad assegnargli dimensioni oggettive e a trattarlo in modo costruttivo; l'ecclesiologia

contemporanea ci aiuta a ricuperarne la pienezza di significato in una prospettiva di unità dinamica e pluralista come è quella della comunione.

Ma il cambiamento di mentalità finisce per essere sterile se non si traduce, sul piano operativo, nell'*instaurazione di strutture rinnovate*, che favoriscano lo sviluppo dei valori di partecipazione sopra accennati. Anche su questo piano si presentano due rischi opposti, che devono essere accuratamente evitati. Il *primo* è di vedere le istituzioni semplicemente come costrizioni o come esterne interferenze nella vita dello Spirito. Il *secondo* è di non riconoscere la serietà delle tensioni che esistono tra lo Spirito e le vie istituzionali create nel passato. «Ammettere le istituzioni...significa anche accettare la loro perenne patologia» (TH. O'DEA, *Patologia e rinnovamento dell'istituzione religiosa*, in: Conc 1974, 165-174).

Il che comporta una continua rimessa in discussione delle forme che assumono in uno sforzo di relativizzazione e di adattamento.

«Certo il cambiamento dell'organizzazione sociale della chiesa non è un processo che possa essere programmato e guidato con misure amministrative (ed è proprio quanto i bravi pastori d'anime sanno da sempre), bensì è da intendersi tutt'al più come un adattamento creativo tra gerarchia, amministrazione ecclesiastica, ordini religiosi, clero secolare e laici attivi, come il tentativo sempre nuovo di vivere in modo attendibile il cristianesimo in sempre diverse condizioni sociali e di appoggiare e di creare sempre nuove forme di vita sociale, che offrano per il futuro la prospettiva della continuità» (F. X. KAUFMANN, *Della riformabilità delle strutture ecclesiastiche*, in: *Sociologia e teologia*. Rapporti e conflitti, Brescia 1974, p. 165).

Alla radice deve esserci, anzitutto, la coscienza che «il cristiano deve usare il potere per rendere possibile la sua abrogazione» (K. RAHNER, *Teologia del potere*, in: *Saggi di spiritualità*, Roma 1965, pp. 297-332); e la tensione, perciò, a condividerlo, favorendo lo sviluppo di forme di partecipazione sempre più ampie e sostituendo la coercizione sugli altri con la legge interiore che fa appello al senso morale della persona umana. L'esercizio del potere comporta l'esercizio della giustizia, cioè il riconoscimento della dignità della persona e dei suoi diritti. «Il cristiano ha l'obbligo di non usare il potere in maniera contraria alle norme della giustizia e dell'amore, evitando perciò la manipolazione, la forza eccessiva e la tirannide. Il cristiano che non usasse il suo potere per impedire, ad esempio, la manipolazione, verrebbe meno al suo impegno di promuovere il Regno di Dio mediante la sua partecipazione al dominio di Dio. Perciò la sicurezza personale — in quanto tale — non può essere un obiettivo cristiano; decidendo di seguire Gesù, il cristiano affronta un rischio totale, e deve rivivere questo rischio e rinnovare questo impegno ad ogni istante» (TH. MC. MAHON, *Aspetti morali del potere*, in: Conc 10, 1973, 79).

Ora questo esige, sul terreno concreto, l'adozione di strutture di corresponsabilizzazione sempre più articolate. Il Vaticano II ci ha offerto in proposito indicazioni preziose che vanno sviluppate: la dottrina della collegialità, con la previsione di un rapporto di reciproca integrazione ed interazione fra le chiese locali, la legittimità della presa di parola e di iniziativa da parte dei laici, con il riconoscimento di settori di specifica competenza e l'accettazione di un vero diritto-dovere di critica e di corrispettivo ascolto della critica da parte della gerarchia; infine, la presa di coscienza dell'esistenza di carismi diversi, e cioè di una varietà e legittimità di ministeri, aperti a tutti, e, attraverso i quali, tutti possono portare alla chiesa il loro contributo originale, perché lo Spirito è presente nella chiesa, e perciò potenzialmente in tutti (Ef 2, 16; 1 Cor 1, 10-13; 12, 4 ss.). In questo spirito è necessario allora prendere sul serio i tentativi «spontanei» di comunità, che si originano ai margini delle strutture tradizionali, e che traggono spesso motivo dalla mancata esperienza di comunione nelle comunità esistenti ed istituzionalizzate. Sono un segno che può assumere dimensioni patologiche, ma che segnala, tuttavia, l'esistenza di profondi disturbi sottaciuti o mistificati. Prenderli sul serio non significa blandirli né spegnerli; significa ricercare con loro le cause del disagio, con umiltà e pazienza; significa credere in un'unità che è il frutto di un lungo e faticoso travaglio, di una diuturna ricerca; in una parola, significa correre il rischio della fede, che ci guida sulla strada di quella «impossibile» unità, che è, in definitiva, dono del Padre nello Spirito.

BIBLIOGRAFIA

Ci limitiamo qui a segnalare tra l'immensa produzione esistente, i contributi più significativi, in diretto riferimento al taglio di questa voce.

I/

Per gli *aspetti antropologici* e *socio-culturali*, cfr.: M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967; ID., *Zeitschrift für*

Sozialforschung, München 1970; J. HABERMAS, *Knowlegde and Human Interests*, Boston 1971; G. RITTER, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna 1971[3] (opera di enorme interesse sotto la prospettiva storico-filosofica per l'acuta critica sia delle concezioni realistiche che di quelle utopiche); H. MARCUSE, *Counter-Revolution and Revolt*, Boston 1972.

II/

Sul *rapporto tra sociologia e teologia*, cfr.: F. X. KAUFMANN, *Sociologia e teologia*. Rapporti e conflitti, Brescia 1974 (è senza dubbio il saggio più completo ed aggiornato). Per ulteriori approfondimenti si vedano: H. HOEFNAGELS, *Kirche in veränderter Welt*, Essen 1964; J. MATTHES, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964; O. SCHREUDER, *Gestaltswandel der Kirche*. Vorschläge zur Erneuerung, Olten - Freiburg i. Br. 1967; H. HOEFNAGELS, *Demokratisierung der kirchlichen Autorität*, Freiburg i. Br. 1969; AA. VV., *Kirchliche Lehre-Skepsis der Gläubigen*, Freiburg i. Br. 1970; L. HOFFMANN, *Ausweg aus der Sackgasse*. Anwendungen soziologischer Kategorien auf die gegenwärtige Situation von Kirche und Seelsorge, München 1971; A. HOLLWEG, *Theologie und Empirie*. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland, Stuttgart 1971; D. SAVRAMIS, *Theologie und Gesellschaft*, München 1971; W. SIEBEL, *Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche*. Eine soziologische Studie, Berlin 1971.

III/

Per l'*aspetto biblico* con riferimento ai brani citati, segnaliamo: G. KITTEL, *Christus und Imperator*. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat, 1939; R. MEHL, *Per un'etica sociale cristiana*, Roma 1948; K. BARTH, *Communauté chrétienne et communauté civile*, Génève 1958; H. SCHLIER, *L'Etat sélon le NT*, in: LV IX, 1960; O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965; J. GONZALEZ-RUIZ, *Che cosa dice la Scrittura sulla libertà religiosa?*, in: *Cristianesimo e libertà*, Milano 1967; K. H. SCHELKLE, *Meditazioni sulla lettera ai Romani*, Brescia 1967; H. SCHLIER, *Principati e potestà nel NT*, Brescia 1967; J. P. JOSSUA, *L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut*, in: RScPhilT 54, 1970; J. REESE, *L'evento di Gesù*. Il potere nella carne, in: Conc 10, 1973, 49-61.

IV/

Per la parte *sociopolitica* e *teologico-pastorale*, cfr.: K. RAHNER, *Teologia del potere*, in: *Saggi di spiritualità*, Roma 1965, pp. 297-332; *Servitium* 34, 1973: *L'autorità nella Chiesa*; Conc 10, 1973: *Potere dominio e servizio*; Conc 1, 1974: *La Chiesa come istituzione*; H. U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*. Aspetti del pluralismo cristiano, Milano 1974.

PRASSI

UGO PERONE

I/ LE MATRICI FILOSOFICHE. - II/ I SIGNIFICATI DEL TERMINE «PRASSI» NELL'AMBITO TEOLOGICO.

Il termine prassi ha avuto larga fortuna nella cultura contemporanea. Con esso si intende in genere designare un agire duplicemente connotato: a) storicamente e socialmente rilevante, e dunque non strettamente privato; b) relato ad una teoria, o nel senso di esserne il prolungamento o nel senso di esserne il fondamento, la base di origine.

Le matrici filosofiche che hanno concorso a questo molteplice e non univoco sedimentarsi di significati possono essere ricercate nel marxismo e nel pragmatismo.

I/ LE MATRICI FILOSOFICHE

Il marxismo è certamente alla base della fortuna di questo termine. Difficile è tuttavia estrarre da esso una definizione delimitata ed esauriente della prassi. Per esso infatti la prassi si viene ad identificare con l'intero mondo della storia, nel senso in cui la concepisce il marxismo. Nel tentativo di evidenziare alcuni aspetti di questa concezione che ci sembrano più rilevanti in ordine al tema teologico, e che più direttamente la scelta di questo termine vuole suggerire, si possono sottolineare i seguenti punti.

1/

La storia appare come il campo in cui l'uomo agisce attraverso il lavoro e le relazioni sociali che i rapporti di produzione generano. Nella storia operano leggi oggettive, ma questa oggettività non è l'oggettività astratta di leggi immodificabili, ma il prodotto di rapporti sociali determinati, di cui in ultima istanza l'uo-

mo è protagonista o vittima. Con la prassi l'*attività* sociale e produttiva dell'uomo nel mondo viene in primo piano, e questa attività si chiarisce come agire non individuale, ma sociale; e dunque nella sua dimensione di classe e nel carattere dialettico e conflittuale che è proprio dei rapporti di classe.

2/

Il rapporto teoria-prassi. Per Marx tale rapporto non implica semplicemente l'origine materiale della teoria o la sua verifica pratica, ma un più stretto legame che fa della prassi un elemento integrante dell'elaborazione teorica. Poiché la verità della teoria non è una verità astratta, ma capacità di trasformazione della realtà, l'unità teoria-prassi appare stretta, sì che con essa si viene ad indicare quell'agire che è al tempo stesso teoricamente corretto e attivamente trasformatore. In senso pieno non v'è dunque che una sola prassi, la prassi rivoluzionaria; essa, per quanto detto, è anche teoria rivoluzionaria.

3/

Da quanto esposto precedentemente scaturisce che nulla trascende la prassi, sia nel senso che la prassi in quanto storia costituisce *tutto* il mondo dell'uomo, sia nel senso che l'identità di teoria e prassi comporta che non si dia verità se non in quanto prassi e nella prassi. In questo senso si può parlare del marxismo come di un radicale e conseguente prassismo.

II/ I SIGNIFICATI DEL TERMINE «PRASSI» NELL'AMBITO TEOLOGICO

Anche il *pragmatismo* interviene nella determinazione del significato corrente del termine prassi, e ciò non tanto in quanto si abbia da parte di questa corrente di pensiero un contributo specifico e nuovo in ordine a questo tema, quanto piuttosto perché in generale la prospettiva pragmatista sembra piegare questo concetto a un uso meno rigoroso ma più ampio. La tesi pragmatista del ricorso all'esperienza come banco di prova e di verifica della verità di un'idea che si era assunta come ipotesi, si traduce in una concezione della prassi intesa come criterio di verità della teoria. Tale criterio di verità si configura, in questa prospettiva, in termini di significanza e di convalida. Significanza, in quanto un asserto teorico appare confutato quando incapace di avere incidenza, rilevanza, significato sul piano dell'esperienza concreta — della prassi —; convalida, in quanto, data la rilevanza che ha il significato pratico di una teoria sulla teoria stessa, essa può ritenersi vera solo quando anche la prassi ne abbia confermata la validità.
Come si vede il pragmatismo non fornisce una vera e propria definizione del concetto di prassi, ma favorisce, in base ai suoi presupposti teorici, per così dire, un imbastardimento di questo concetto e fornisce così una premessa indispensabile per comprendere come oggi si possa riscontrare un notevole uso di questo concetto di prassi anche in ambito non marxista.
Non v'è dubbio che queste due matrici culturali siano operanti anche in campo teologico, là dove si ricorre al concetto di prassi, ma non v'è dubbio altresì che, nella misura in cui non viene chiarito fino in fondo il significato teorico che l'uso di un determinato termine reca con sé, quest'uso è esposto a non pochi rischi ed equivoci. Nel tentativo di contribuire a una chiarificazione distinguiamo tre diversi significati in cui il termine prassi è usato in ambito teologico.

1/

Un primo significato può essere riscontrato in quelle teologie che sottolineano lo stretto rapporto che deve intercorrere tra l'elaborazione teologica teorica e il contesto sociale ed ecclesiale. Esse — e si potrebbe citare a titolo esemplificativo *un certo filone della teologia sudamericana* come quella di Gutierrez — affermano che una corretta teologia non può nascere se non a partire da un corretto rapporto con la prassi sociale ed ecclesiale, e conseguentemente che una nuova teologia è il risultato di una nuova prassi. Il termine prassi risente qui della sua matrice marxista per almeno due aspetti. Anzitutto in quanto l'uso del termine prassi in luogo di esperienza, contesto o situazione (termini tutti più generici e sfumati), sembra rispondere all'esigenza di rendere avvertiti della dimensione strutturale, in senso lato politica, implicita appunto in ciò che si designa con prassi. Con l'espressione «prassi ecclesiale», cioè non si vuole indicare semplicemente una generica esperienza di chiesa o di comunità, o puramente una pratica di comportamento della istituzione chiesa, ma quel modo di essere della chiesa che si viene oggettivamente a costituire

in relazione al messaggio di cui questa istituzione si fa annunciatrice, alla situazione in cui essa si trova ad essere storicamente rispetto ad altre forze sociali, ai rapporti che essa genera al proprio interno.
In secondo luogo la matrice marxista è avvertibile nella tendenza a fare della prassi il luogo di origine, la dimensione di partenza della teoria; di più la dipendenza della teologia in quanto teoria dalla prassi sembra essere non un puro dato di fatto, ma elemento veritativo.
Se è indubbia la matrice marxista di questo uso del termine prassi, altrettanto indubbio è il fatto che tale uso non corrisponde pienamente alla concezione marxiana ed anzi esplicitamente ne esclude alcuni tratti rilevanti. In altre parole essa fa ricorso ad alcuni elementi tipici del concetto di prassi, ma pretende di fare a meno di altri che pure vi sono connessi, e in ogni caso prescinde dall'apparato concettuale e metodologico del marxismo. Ciò appare d'altro canto ovvio per una teologia, la quale appare strutturalmente inconciliabile con un uso integrale del concetto di prassi come dimensione intrascendibile della teoria. Per la teologia infatti il *kerygma* è affatto indipendente dalla prassi; è semmai solo il rivestimento teologico di esso che può essere dipendente dalla prassi.

2/

Un secondo uso del termine prassi pare affacciarsi in quelle forme di teologia che potrebbero essere designate con il termine di *prassismo teologico*, come avviene per alcune espressioni della cosiddetta teologia della morte di Dio. Per tali correnti la verità di un asserto teologico sembra risolversi nella sua significanza e nella sua capacità di ispirare comportamenti etici rinnovati. Tale criterio si chiarisce tanto meglio quanto più si pone mente alle premesse che fondano tali teologie. Il problema che le assilla è infatti quello del venir meno del significato del messaggio in una società secolarizzata; per esse tale insignificanza costituisce un fenomeno non contingente e temporaneo, ma irreversibile — una sorta di destino teologico — e insieme così radicale da scuotere la sicurezza stessa della verità degli asserti teologici. Di qui scaturisce l'esigenza di un diverso sistema teologico, capace di parlare significativamente all'uomo contemporaneo, e in grado di generare praticamente comportamenti adeguati. È riconoscibile in queste concezioni che fanno della prassi la destinazione della teoria, il luogo in cui essa si verifica, confermandosi o invalidandosi, la suggestione della matrice pragmatista.

3/

Un terzo uso, più complesso e articolato, del concetto di prassi, è stato proposto a partire da quelle teologie che fondano il loro procedimento sul metodo ermeneutico. Si può ricordare, anche qui a titolo di esemplificazione, la *teologia di F. Schillebeeckx*. Il concetto di prassi vi interviene in un duplice senso.
a) In primo luogo come parte integrante del criterio di verificazione di un'interpretazione credibile della fede. Una determinata ermeneutica della fede non può svolgersi puramente a livello teoretico e ciò non solo perché al retto credere deve accompagnarsi il retto agire (ortoprassi), ma perché l'oggetto stesso della fede, in quanto si configura sempre soltanto come promessa (per quanto già anticipata in Cristo), introduce al proprio interno la dimensione del futuro. Ora il futuro non può essere interpretato teoricamente, ma esige di essere *fatto*. In questo senso la prassi appare elemento costitutivamente essenziale alla teoria, in quanto parte di quel processo di verifica a cui ogni operazione ermeneutica continuamente si sottopone.
b) Ma vi è un secondo senso, anche più decisivo, in cui si può intendere questo concetto di prassi: per esso la prassi interviene non solo più come parte del processo di verificazione a cui si sottopone un'interpretazione, ma come elemento costitutivo dello stesso interpretare, come parte di quel circolo che si istituisce nell'atto stesso dell'interpretare. Nell'interpretazione esiste infatti una mutua ripercussione tra la comprensione dei rapporti di senso trasmessi e l'impulso critico, la continua correzione che la propria precomprensione vi introduce. Un'amplificazione di questa osservazione consente di vedere come una ermeneutica adeguata debba far intervenire anche una comprensione critica delle condizioni storiche e oggettive a cui sono soggetti tanto i rapporti di senso trasmessi (tradizione) quanto lo stesso impulso critico che li giudica. Il ricorso a un'adeguata comprensione teorica delle condizioni storiche oggettive — ovvero della prassi — entro cui il processo ermeneutico si svolge diviene in tal modo essenziale al processo ermeneutico medesimo.
In quanto detto è possibile rilevare limiti e pregi di ciascuna delle posizioni enunciate. Tanto la prima quanto la seconda appaiono esposte al

rischio di utilizzare senza sufficiente cautela concetti che, nati in contesti culturali diversi, difficilmente possono esserne impunemente sradicati. Inoltre queste due posizioni, pur nella notevole differenza, appaiono accomunate dalla tendenza a sottoporre la teoria alla prassi, o comunque a privilegiare questa rispetto a quella, e ciò mal si concilia con la natura tipica del *kerygma* che per sua struttura prescinde affatto dalla prassi. Nasce di qui un certo squilibrio di queste teologie, che lacerate al loro interno da un originario dualismo di teoria e prassi cercano di trovare una ricomposizione di questo attraverso un fattuale privilegiamento della prassi. Degno di maggiore considerazione pare invece il tentativo delle teologie ermeneutiche, sia perché in esse il concetto di prassi, nonostante il riferimento alla teoria critica francofortese, appare assunto con maggior originalità e con più sicura cautela critica, sia perché vi è riconoscibile un tentativo di concepire il rapporto teoria-prassi secondo uno schema dinamico di unità originaria.

BIBLIOGRAFIA

Per un primo orientamento sul significato filosofico dei termini si veda per il marxismo: I. FETSCHER, *Il marxismo. Storia documentaria*, Milano 1969-70; importanti, sia per il valore che hanno nell'ambito del marxismo, sia in relazione al dibattito contemporaneo sul concetto di prassi, sono i pensatori della Scuola di Francoforte: in generale A. SCHMIDT - G. E. RUSCONI, *La scuola di Francoforte*, Bari 1972; in particolare M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, Torino 1969; H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, Bologna 1966; J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Bari 1969. Si veda inoltre la discussione blochiana delle *Tesi su Feuerbach* di Marx, incentrata appunto sul concetto di prassi, contenuta in: E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.
In generale sul pragmatismo si veda A. SANTUCCI, *Il pragmatismo*, Torino 1970; C. WRIGHT MILLS, *Sociologia del pragmatismo*, Milano 1972.
In ambito teologico si possono consultare, relativamente alla teologia sudamericana: G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Brescia 1972; come studio d'insieme sul problema della liberazione: G. GIRARDI, *Cristianesimo, liberazione umana e lotta di classe*, Assisi 1971; in relazione alla teologia della morte di Dio: W. HAMILTON, *La nuova essenza del cristianesimo*, Brescia 1969; TH. J. J. ALTIZER, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, Roma 1969; H. HARVEY - CH. BENT, *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea*, Brescia 1970. In relazione al problema della secolarizzazione: H. LUEBBE, *La secolarizzazione*, Bologna 1970. In relazione all'ermeneutica: R. MARLÉ, *Il problema teologico dell'ermeneutica*, Brescia 1968; E. SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, Alba 1975, e più in generale sul problema filosofico dell'ermeneutica G. VATTIMO, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione, Introduzione* (pp. 7-33), Milano 1968; L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1971.
Come opera generale di carattere teorico, ma con ampie discussioni storiche, si veda I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974.

PREDESTINAZIONE

LUIGI SERENTHÀ

I/ I LIMITI DELLA TEOLOGIA MANUALISTICA. - II/ LA PROSPETTIVA BIBLICA. - III/ LA TEOLOGIA DELLA PREDESTINAZIONE DI CRISTO. - IV/ LA TEOLOGIA DELLA PREDESTINAZIONE DEGLI UOMINI. - V/ ORIENTAMENTI CONCLUSIVI.

I/ I LIMITI DELLA TEOLOGIA MANUALISTICA

Il tema della predestinazione viene trattato dalla teologia manualistica in due momenti separati, corrispondenti a due diversi trattati. Nel trattato di *Cristologia* viene studiata la predestinazione di Cristo, mentre nel trattato *De Gratia*, oppure *De Deo Uno* viene presentata la predestinazione degli uomini.
Questa trattazione bipartita può essere il frutto di una profonda intuizione cristiana, tendente a esprimere l'incolmabile distanza che intercorre tra Gesù e gli uomini, il suo destino e il loro: Gesù è predestinato a essere il Figlio di Dio nel senso forte e pieno dell'unione ipostatica, mentre gli uomini sono predestinati a essere figli di Dio per una partecipazione al destino di Cristo, mediante lo Spirito Santo. Riecheggia, insomma, nella duplice trattazione della predestinazione la tesi irrinunciabile e decisiva della divinità di Cristo.
Per quanto distinte, però, la predestinazione di Cristo e quella degli uomini sono profonda-

mente collegate, in quanto la prima si esplica nella seconda e la seconda si fonda sulla prima. Orbene la teologia manualistica, se riesce a dare l'idea della distinzione, non è in grado di evidenziare i rapporti tra le due predestinazioni.

I due discorsi che il manuale fa sulla predestinazione di Cristo e degli uomini non sono separati solo geograficamente, perché collocati in trattati diversi, ma soffrono di una più profonda ignoranza reciproca, che diventa mortificante per ambedue.

La predestinazione degli uomini, una volta che sia stata messa tra parentesi la gratuita comunicazione della vita di Dio agli uomini in Gesù Cristo, viene presentata come rapporto tra l'onnipotente volontà di Dio e la peccaminosa libertà dell'uomo, nell'impossibile tentativo di conciliare queste due realtà concepite tendenzialmente come concorrenziali. La disputa tra bañeziani e molinisti sulla predestinazione *ante* o *post praevisa merita* è l'inconcludente conclusione di questa impostazione teologica.

A sua volta la predestinazione di Cristo, privata del suo contesto antropologico originario, cioè non più collegata con l'atto creatore di Dio, che suscita l'uomo per comunicargli la sua stessa vita divina, viene vista o senza una finalità storico-salvifica o con una finalità semplicemente redentiva, cioè o non viene riferita all'uomo o viene riferita all'uomo solo in quanto peccatore: sono i due esiti della discussione tra scotisti e tomisti sulla finalità dell'incarnazione. Anche qui l'insufficienza dei due esiti rivela l'insufficienza teologica dell'impostazione del problema.

Per questi motivi preferiamo riunire in un'unica voce le due trattazioni, non perché decidiamo aprioristicamente di identificare la predestinazione di Cristo con quella degli uomini o viceversa, ma perché ci pare che la distinzione tra le due emerga meglio da una trattazione che è preoccupata di coglierne i rapporti.

Partiremo dalla prospettiva biblica; seguiremo poi le due trattazioni nel loro progressivo divergere e negli attuali tentativi di convergenza; raccoglieremo infine alcuni orientamenti conclusivi.

II/ LA PROSPETTIVA BIBLICA

Per intravvedere la linea evolutiva e sintetica del messaggio biblico circa la predestinazione occorre esaminare il tema della elezione nell'Antico Testamento, del regno nei Sinottici, del mistero in Paolo e della verità in Giovanni.

1/

Nell'*Antico Testamento* il tema che più si avvicina alla problematica teologica della predestinazione è il tema della elezione. Per comprenderlo esattamente, bisogna accostarlo al tema della alleanza: l'elezione sottolinea il carattere gratuito della alleanza. Mediante l'elezione non si stabilisce un corto circuito tra Dio e l'uomo, ma si fa riferimento al disegno storico di Dio sull'umanità, in vista del quale avviene l'elezione, come fatto totalmente dipendente dalla iniziativa di Dio.

Per sottolineare questa gratuità, la Bibbia presenta Dio come uno che si prende gioco dei progetti umani, quasi li scompiglia appositamente, per far meglio risaltare, sul crollo delle speranze umane, l'avverarsi del progetto divino.

Abramo riceve da Dio la promessa di un nome e di un popolo (Gn 12, 2), dopo che Dio ha distrutto i progetti degli uomini che volevano darsi un nome (Gn 11, 4) e diventare un popolo (Gn 11, 6). Dio scarta i figli, che Abramo si è procurato secondo la legge babilonese, Eliezer e Ismaele, e sceglie Isacco il figlio nato dalla sterile, al di là delle previsioni umane. Tra i figli di Isacco elegge il secondogenito, Giacobbe, e scarta Esaù. Tra i figli di Giacobbe viene scelto Giuda, il quartogenito. Questo criterio si estende dai singoli personaggi a tutto il popolo di Israele. Particolarmente il libro del Deuteronomio insiste sulla insignificanza di Israele in rapporto agli altri popoli (Dt 9, 5): la sua elezione è dovuta all'amore di Dio fedele alle promesse (Dt 4, 37; 7, 8; 10, 15). L'immagine del vasaio, che modella la creta secondo la propria volontà, suggella plasticamente questa idea del dominio di Dio sulla storia dei popoli (Ger 18, 2-6).

Ma sarebbe scorretto interpretare queste scelte di Dio nel senso della discriminazione di alcuni uomini dagli altri e nel senso della concorrenzialità della onnipotenza divina nei confronti della libertà. Colui che è scelto, infatti, è scelto in funzione dell'alleanza, come disegno salvifico di Dio rivolto a tutti i popoli, e deve prestare la sua libera collaborazione. Tra i molti testi che si potrebbero citare, ricordiamo i famosi quattro carmi del servo di Jahvé, contenuti nel Deuteroisaia, come esempio significativo dell'intreccio di questi temi: elezione divina, missione salvifica universale, impegno libe-

ro e obbediente del servo in una amorosa e dolorosa offerta della vita per i peccati delle moltitudini.
Tutti quindi entrano nel piano di Dio, del quale fa parte la libertà dell'uomo. Naturalmente nei confronti della libertà umana la libertà di Dio ha una sua trascendenza: ma si tratta di trascendenza, non di concorrenza, con la sottolineatura, semmai, di una «giocosità» di Dio e di una vittoriosa riuscita dei suoi progetti di fronte ai baldanzosi e inefficaci tentativi dell'uomo di costruirsi un progetto al di fuori del piano di Dio.

2/

Questi temi trovano compimento e superamento nella *predicazione di Gesù*, che ha il suo centro unitario nell'annuncio del Regno.
Si ha un compimento, nel senso che il tema della elezione, che significa la benevola e gratuita disposizione di Dio all'alleanza, trapassa nel tema della regalità o signoria di Dio, che potrebbe più semplicemente e più profondamente tradursi nel tema della paternità: all'uomo, che è schiavo di terribili padroni (le mortali infermità fisiche e morali, in cui si attua il misterioso potere del male, identificato nel Demonio), viene recato il lieto annuncio che è presente e operante nella storia la misericordiosa paternità di Dio, che riaccoglie l'uomo sotto la propria gioiosa signoria, ricostruendo il legame liberante dell'amore filiale. È questo il senso dei gesti e delle parole con cui Gesù annuncia il Regno: il festoso convito con i peccatori, le guarigioni miracolose, l'invito alla conversione e alla fede, il racconto delle parabole. Il fatto che la salvezza dell'uomo venga fatta dipendere dalla paternità di Dio, conferisce alla salvezza un carattere di misteriosità e di imprevedibilità, che viene illustrato dalle parabole che descrivono l'agire di Dio, prendendo lo spunto da comportamenti umani insoliti e inquietanti. Ma il radicarsi della salvezza nelle insondabili profondità dell'amore gratuito di Dio non significa svalutazione dell'impegno libero dell'uomo; anzi l'uomo è chiamato a una più intensa libertà, come opzione per la speranza ultima, che è Dio, contro le speranze autosalvifiche (cfr. le beatitudini); come promozione della giustizia del regno, che è superiore a quella degli scribi e dei farisei, cioè della legge e della società (cfr. la carità, proposta come nuova legge del cristiano nel discorso della montagna); come dispiegamento di doti magnanime e coraggiose, quali la capacità di scelte definitive e rischiose, il servizio vigilante e infaticabile, la tempestività nell'agire in situazioni di emergenza, la creatività nel divenire prossimo anche di chi è forestiero o nemico (cfr. le parabole che descrivono le condizioni richieste per l'accesso al Regno e la drammatica possibilità di esserne esclusi, per la mancanza delle doti esigite). Ancora: il fatto che la speranza ultima dell'uomo è riposta nella paternità di Dio, comporta che nella salvezza dell'uomo il fatto fondamentale è la decisione dell'amore incondizionato di Dio. Altri criteri di tipo razziale, psicologico, sociale, ecc. non condizionano irreparabilmente la volontà salvifica di Dio: si comprende così il tema della universalità della salvezza, che è da intendere non soltanto nel senso della estensione quantitativa, che è offerta cioè a tutti gli uomini, ma anche e soprattutto nel senso della gratuità qualitativa, che ha cioè la caratteristica di un fatto motivato non dai diritti che l'uomo può vantare, ma dalla benevolenza di Dio, che comincia a effondersi più intensamente, là dove cessano le possibili pretese dell'uomo; anzi le situazioni umane di emarginazione o politica o economica o sociale o religiosa sono quelle che meglio mettono nella condizione di accogliere con gratitudine, piena d'amore, l'immotivata effusione della misericordia accogliente di Dio (cfr. le parabole dei chiamati al Regno e la predilezione di Gesù per i bambini, i poveri, i peccatori). Fin qui il tema neotestamentario del Regno compie quello veterotestamentario dell'elezione. Ma, oltre al compimento, c'è anche un superamento: il Padre di tutti gli uomini è anzitutto il Padre di Gesù Cristo, in un modo unico e irrepetibile. L'accostamento apologetico al tema della divinità di Cristo, congiunto con l'intuizione che c'è coincidenza tra la venuta del Regno e la venuta di Gesù Cristo, ha giocato nel senso di assorbire Gesù nella generica divinità di Dio, senza evidenziare il carattere filiale della divinità di Cristo, che imprime alla storia umana di Gesù l'andamento di una vita suscitata dall'amore del Padre, mediante lo Spirito, permeata e guidata da questo amore, vissuta in un atteggiamento di confidenza, di abbandono, di obbedienza: i tempi forti di questo destino filiale di Gesù sono la morte, come segno definitivo della dedizione filiale, e la risurrezione, come gesto definitivo dell'amoroso accoglimento paterno. Qui dobbiamo accontentarci di annunciare i temi sinottici che dovrebbero essere studiati per avere un'idea di questa predestinazione filiale di Cristo che, in forza dello Spirito donato dal Figlio risorto,

diventa fonte, non mai pienamente imitabile, del rapporto filiale di ogni uomo con il Padre: il nome «Abbà» con cui Gesù ha distinto la sua filiazione da quella degli altri uomini (cfr. i molti studi di J. Jeremias); il rapporto tra la filiazione e lo Spirito Santo (tra i tantissimi studi cfr. lo stimolante articolo di L. LEGRAND, *L'arrière-plannéo-testamentaire de Lc 1,35*, in: RB 70, 1963, 161-192); la dimensione di amorosa dipendenza con cui Gesù ha inteso la propria filiazione (cfr. *Mysterium salutis*, vol. III, Brescia 1969, pp. 135-147).

3/

La tematica sinottica del Regno viene ripresa in *Paolo* soprattutto nelle riflessioni sul «mysterion», cioè sul disegno salvifico di Dio. I testi principali sono 1 Cor 2, 7; Rm 16, 25-27; Ef 1 - 3; Col 1, 9 - 2, 4. L'esegesi di questi passi (cfr. la bibliografia) mette in luce tre caratteri del piano salvifico.

a) *Carattere teologico*

Esso scaturisce dall'amore di Dio, è misurato dalla gratuità di questo amore, è manifestato per iniziativa insindacabile di Dio. Non ha senso ricavare da queste affermazioni la conclusione che allora la libertà dell'uomo è trascurata o contestata; si parla, anzi, di una chiamata della libertà a una vita di santità e di amore, quindi a impegni decisivi e generosi. Si vuole semplicemente dire che la libertà dell'uomo, con i suoi meriti o demeriti, fa parte del piano di Dio, ma non è l'elemento fondamentale per stabilirne la gratuità, quasi che si debba dire che il piano salvifico è gratuito se non tiene conto dei meriti dell'uomo, mentre cessa di esserlo se ne deve tener conto. La gratuità del piano fonda la libertà e non ne è fondata: di qui il carattere universale dell'amore salvifico di Dio, nel senso, già precedentemente sottolineato, della incondizionatezza: nessuna condizione antropologica può introdurre elementi discriminanti nella volontà salvifica. In polemica con la mentalità giudaica, i passi paolini sopra citati esaltano l'universalità dell'amore di Dio soprattutto affermando che, nel mistero nascosto nei secoli precedenti, ma ora rivelato, la chiamata alla salvezza riguarda non solo i giudei, ma anche i gentili.

b) *Carattere cristologico*

Il piano di Dio è incentrato in Cristo, il quale ci fornisce il vero criterio della gratuità del disegno salvifico. Non il confronto negativo con la libertà dell'uomo, ma l'analisi positiva della libertà di Dio, attuata nel Cristo ci dà la misura della grazia di Dio. I testi paolini sul mistero presentano il destino degli uomini come conformazione al destino di Cristo, quindi come realtà inaudita, superante ogni attesa e ogni comprensione dell'uomo, in quanto è accesso, in Cristo, alla vita che, in modo proprio ed esclusivo, appartiene a Dio e soltanto per libera decisione può essere donata da Dio. La gratuità del mistero si manifesta così in un duplice rapporto: il rapporto degli uomini con Cristo e il rapporto di Cristo col Padre. Semplificare questa complessità nell'unico rapporto degli uomini con Dio, allineando Cristo col Padre, significa fraintendere il messaggio paolino, per il quale il Cristo, anche nella situazione definitiva di Signore risorto e glorificato, non si sostituisce al Padre, ma lo rivela manifestando l'amore del Padre per gli uomini e unificando in sé l'amore degli uomini per offrirlo al Padre. Basta pensare al movimento logico che è sotteso a testi come 1 Cor 3, 23; 11, 3; 15, 28; Gal 4, 6; Rm 6, 9-11; 8, 29.

In questa luce va meditato il grande inno cristologico di Col 1, 15-20, incastonato nel più ampio testo sul mistero, già citato sopra (Col 1, 9 - 2, 4).

Questo inno, nelle due strofe in cui si articola, congiunge i due aspetti della predestinazione di Cristo, cioè il suo primato su tutte le cose e la finalità redentiva, pasquale della incarnazione: per un verso, il primato si attua e culmina nell'opera dolorosa con cui Gesù, mediante il sangue della croce, riconcilia col Padre l'umanità peccatrice; per un altro verso, l'attività redentrice è affidata a Gesù, perché egli è senso, sorgente e modello della creazione dell'uomo. Dire pertanto che il Cristo pasquale è il destino di salvezza e di misericordia, che Dio assegna all'uomo peccatore, è esatto ma incompleto: Cristo può essere tutto questo, perché il suo destino di essere immagine del Padre, figlio di Dio, è previsto da Dio come estensibile a tutti gli uomini (cfr. la voce *Immagine*); e poiché Cristo è, per così dire, il responsabile della filiazione divina di tutti gli uomini, si impegna dolorosamente nella vicenda del peccato, che distrugge l'immagine e la filiazione. Si può quindi dire che, per un aspetto, Cristo si inserisce nel destino dell'umanità e, per un altro aspetto, l'umanità è inserita nel destino di Cristo; ma occorre precisare che le due inserzioni non sono parallele: la prima si fonda sulla seconda e la manifesta.

c) *Carattere ecclesiologico*

Nei testi paolini il disegno di Dio si riferisce non direttamente ai singoli individui, ma alla umanità riunita nella Chiesa, formata dai giudei e dai gentili. Questa prospettiva comunitaria è logicamente connessa con il carattere cristologico della predestinazione: poiché il destino degli uomini è considerato successivamente al destino di Cristo, gli uomini si presentano non aggregati in una massa disarticolata che si chiama, genericamente, umanità, ma inseriti in una comunità unificata e qualificata dal rapporto con Cristo (cfr. la voce *Chiesa*).

Nella prospettiva di questi passi relativi al «mysterion» trovano la giusta collocazione i passi paolini che più direttamente parlano della predestinazione. Limitiamoci a due testi della lettera ai Romani: 1, 4 e 8, 28-30.

Il primo si riferisce alla predestinazione di Cristo, la quale, per l'accenno allo Spirito e alla risurrezione dai morti, viene messa in relazione con la vocazione di tutti gli uomini (1, 5-7); il secondo si riferisce alla predestinazione degli uomini, la quale, per l'accenno al tema dell'immagine, viene messa in relazione con Cristo (8, 29).

4/

Il piano di Dio, che Paolo esprime col termine «mysterion», è espresso da *Giovanni* col termine «verità». È questo il suggerimento che ci deriva dalla esegesi recente (cfr. nella bibliografia soprattutto gli studi di I. de la Potterie) la quale ha provato che lo sfondo semantico, che dà significato al tema giovanneo della verità, non è quello ebraico classico (verità = fedeltà di Dio), né quello greco (verità = svelamento), bensì quello apocalittico-sapienzale del tardo giudaismo (verità = disegno di Dio sulla storia, senso della storia nella luce di Dio).

L'esegesi fa notare che non c'è mai l'identificazione della verità con Dio: la verità giovannea è un fatto storico, è il modo storicamente voluto da Dio per leggere la storia. Il contrapposto è l'errore-peccato, inteso come modo autonomo, chiuso, egoistico di leggere la storia.

Ecco perché c'è l'identificazione della verità con Gesù Cristo o con la parola di Gesù Cristo (cfr. molti passi nel quarto vangelo e nella 1 Gv): Gesù Cristo è la storia vissuta nella obbedienza a Dio, ricondotta a Dio, fonte di luce e di significato; e la parola di Gesù proclama e attua questa obbedienza.

Limitiamoci a riassumere l'esegesi del testo più famoso in cui è proclamata l'identificazione di Gesù con la Verità: Gv 14, 6 (cfr. I. DE LA POTTERIE, *Gesù Verità*, Torino 1973, c. V). Il rapporto tra le tre qualifiche che Gesù si attribuisce (via, verità, vita) deve essere correttamente evidenziato: la prima (via) non sfocia nelle seconde due (verità e vita), ma rimane come significato fondamentale, di cui le seconde due sono esplicitazione. Non si deve pensare, con l'esegesi agostiniana, che Gesù, come uomo, è via a quella verità e a quella vita, che egli è come Dio. Occorre invece pensare così: Gesù, Verbo incarnato, è via, cioè conduce al Padre, vive e comunica ai credenti un modo di esistere che è obbediente al Padre; e in tal modo egli è verità e vita per i credenti.

Il piano di Dio, visto alla luce della «verità» giovannea è, in conclusione, la volontà che Dio ha di suscitare la libertà storica dell'uomo, come termine di una autocomunicazione d'amore, invitando questa libertà, così suscitata, a realizzarsi in una obbedienza all'amore. Cristo è il segno e la piena, fontale realizzazione sia dell'autocomunicazione, sia dell'obbedienza.

Il rapporto tra il piano di Dio, considerato in Cristo, e il piano di Dio, riferito agli uomini, è stabilito dallo Spirito, che viene così chiamato «Paraclito» (cioè confortante la chiesa mediante una riconduzione di essa alla speranza e alla gioia di Cristo) e «Spirito della verità» (cfr. *Mysterium salutis*, vol. III, Brescia 1969, pp. 156-161).

Presentando questi temi biblici sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, non ci siamo limitati alla esegesi, ma abbiamo già costruito su di essi un germe di interpretazione teologica. Abbiamo così corso il rischio di sottoporre i passi scritturistici a discutibili sollecitazioni; ma ci pare che in tal modo ci siamo preparati meglio a cogliere il senso, il valore e i limiti della interpretazione che la teologia, lungo i secoli, ha fornito del messaggio biblico.

La presentazione dell'interpretazione teologica evidenzierà, nella bipartita trattazione della predestinazione di Cristo e degli uomini, la differenza più evidente, che intercorre tra annuncio biblico e lettura teologica: mentre il primo considera la predestinazione di Cristo e degli uomini in una articolata unità, la seconda le separa fino a compromettere non solo i reciproci rapporti ma, per inevitabile conseguenza, anche il senso dell'una e dell'altra.

III/ LA TEOLOGIA DELLA PREDESTINAZIONE DI CRISTO

1/

La prima tappa è costituita dalla *riflessione patristica*.
Più che presentare i singoli autori, ci preme evidenziare una tendenza, che si fa sempre più chiara ed è connessa con la difficoltà di conciliare l'idea cristiana del Dio che si comunica nella storia con l'idea ellenistica del Dio incomunicabile col mondo (cfr. la voce *Dio*). Relativamente al tema che ci interessa, questa difficoltà si manifesta in due orientamenti diversi, tra cui si pone come spartiacque la «consostanzialità» definita a Nicea. Prima di Nicea, la difficoltà nel collegare la storia a Dio si manifesta nella tendenza a porre Cristo sul versante della storia salvifica, come mediatore della creazione, ma a scapito della sua comunione con Dio, che viene interpretata o in senso tendenzialmente (si noti l'avverbio!) subordinazionista (cfr. la teologia greca il cui principale rappresentante è Origene) o in senso tendenzialmente modalista (cfr. la teologia latina con Tertulliano, anche se Tertulliano insieme con inflessioni modaliste ha inflessioni subordinazioniste).
Dopo Nicea, che ha posto con chiarezza Cristo sul versante del Padre, la difficoltà nel collegare la storia a Dio si manifesta nell'opposta tendenza a porre Cristo dalla parte di Dio, ma stentando a chiarire i suoi rapporti con la storia. Tende così a scomparire (tranne che in pochi autori) l'idea di Cristo come capo, fine, principio della creazione e si tende a collegare Cristo con la redenzione: Cristo si è incarnato per redimerci. Che poi questa redenzione sia vista, nei padri greci, come divinizzazione e venga collegata all'incarnazione e alla resurrezione, o sia vista, nei padri latini, come liberazione dal peccato e venga collegata con la passione e la morte, a parte il semplicismo maldestro e arbitrario della schematizzazione (come ha provato J. P. Jossua, *Le Salut: incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968) è abbastanza secondario: ciò che più importa notare è una lettura del Mistero di Cristo la quale è riduttiva nei confronti del più ampio discorso biblico sul posto di Cristo nel piano della storia salvifica.
La difficoltà a collegare Cristo con l'economia salvifica si manifesta anche nelle due tendenze teologiche fondamentali sorte per spiegare la costituzione di Cristo: quella alessandrina e quella antiochena.
La teologia alessandrina (di cui il monofisismo rappresenta l'esagerazione eretica) vuole salvare il vero divenire del Verbo nella carne divinizzata, ma tende a vanificare la consistenza di questa carne.
La teologia antiochena e latina (la cui esagerazione eretica è il nestorianesimo) vuole salvare la consistenza dell'uomo Gesù, ma tende a estraniarlo dal Verbo, che viene lasciato nella sua intoccabile immutabilità divina.
Questa lettura della riflessione patristica è grossolanamente schematica: non rende ragione del magnifico cristocentrismo di alcuni padri (si pensi, per esempio, a Ireneo) e porta alle estreme conseguenze un processo, che in realtà è attenuato dal profondo senso cristiano della teologia patristica. Va quindi usata come semplice orientamento, soprattutto in ordine agli sviluppi che si verificheranno nella teologia medioevale.

2/

Anche della *teologia medioevale* offriamo una interpretazione schematica, non soffermandoci sul cristocentrismo di alcuni autori (si pensi a Ruperto di Deutz o a Onorio di Autun) o sul carattere cristocentrico dello stesso pensiero di S. Tommaso (cfr. per esempio, le discussioni sul piano della *Summa*).
In sintesi, possiamo dire che la teologia medioevale si interroga sul posto di Cristo nel piano di Dio, delineando i rapporti che intercorrono tra Incarnazione e Redenzione, mediante la formulazione di due domande ipotetiche, di cui la prima va dalla Redenzione all'Incarnazione, la seconda dall'Incarnazione alla Redenzione. La prima dice: poteva Dio non operare la redenzione o operarla non mediante l'incarnazione, ma in altro modo?
La seconda dice: se non ci fosse stata una redenzione da compiere, cioè se non ci fosse stato il peccato, sarebbe egualmente avvenuta l'incarnazione?
La prima domanda ipotizza una redenzione senza incarnazione, la seconda una incarnazione senza redenzione.
A prima vista queste due domande sembrano non possedere nessuna pertinenza teologica, perché riguardano un mondo possibile, mentre la teologia è «scientia salutis», cioè comprensione di ciò che è effettivamente accaduto per la nostra salvezza.
Ma occorre notare che queste domande ipotetiche sono solo una tecnica logica per meglio capire le dimensioni di quel reale e storico ac-

cadimento che è il piano salvifico di Dio culminante nella Incarnazione e nella Pasqua.
L'oggetto vero di queste domande non è un altro possibile piano divino, ma il piano attuale, a proposito del quale le domande ipotetiche tendono a mettere in luce due cose: la prima domanda tende a escludere motivi estrinseci necessitanti l'azione di Dio, tende quindi a salvare la gratuità del piano divino; la seconda domanda tende a individuare le finalità, sia pure non necessitanti, che Dio ha perseguito decretando l'incarnazione del Verbo.
Nascono così le classiche tesi circa la necessità e la finalità dell'incarnazione. Per quanto riguarda la necessità, rinviamo alla voce *Redenzione* soprattutto per la vicenda delle tesi anselmiane circa la soddisfazione.
Ci limitiamo quindi alla tesi circa la finalità dell'incarnazione. Essa vede la classica contrapposizione tra tomisti e scotisti.
Per i primi l'incarnazione è finalizzata alla redenzione; per i secondi non può esserlo, perché l'incarnazione è un valore più grande della liberazione dal peccato e Dio, il cui agire si deve supporre ordinato, non può volere un valore più grande dopo e in vista di un valore meno grande.
Non è il caso di indugiare nel descrivere i fondamenti biblici e le prove teologiche che le due correnti adducono a sostegno delle rispettive tesi (per S. Tommaso cfr. la voce *Teologia Dogmatica*). Solo ci permettiamo di rilevare una certa autovanificazione da cui tomismo e scotismo ci sembrano affetti. Infatti, mentre vogliono indicare le finalità dell'incarnazione, tendono a sfuocare, a perdere di vista ogni finalità: gli scotisti tendono (si noti che è solo un fatto tendenziale) a porre l'incarnazione come incondizionata, come avente valore in sé, come fondata sulla assoluta libertà di Dio, quindi in pratica tendono a rinunciare a chiedersi le finalità salvifiche della incarnazione; i tomisti, anch'essi per salvare l'assoluta libertà di Dio, tendono a dare all'incarnazione una finalità puramente redentiva, ma, poiché dicono che di per sé la redenzione poteva avvenire anche senza incarnazione, non si vede come il semplice ricorso alla redenzione possa illuminare la finalità dell'incarnazione. Le due teologie hanno evidentemente bisogno di integrarsi, superandosi.

3/

Il superamento viene tentato dalla *teologia recente*.
Ci interessano due temi: la ripresa critica della contrapposizione tomismo-scotismo e la riscoperta del cristocentrismo.

a)

La contrapposizione tomisti-scotisti viene ripresa nella seconda scolastica da Molina, con un tentativo di mutua integrazione. L'ipotesi di Molina viene proposta da P. GALTIER (cfr. *Les deux Adams*, Paris 1947). Un altro tentativo di superamento è operato da G. BIFFI (cfr. *Fine dell'incarnazione e primato di Cristo*, in: ScuolC 88, 1960, 241-260). Questi autori, specialmente l'ultimo offrono chiarificazioni molti importanti e suggestive: c'è l'invito a non sperdersi in piste ipotetiche, ma a stare nell'effettivo piano storico voluto da Dio il cui centro è il Cristo pasquale, morto e risorto; c'è il suggerimento a non considerare come successivi nella mente di Dio il fatto di creare il mondo e il fatto del peccato (Dio ha creato un mondo redimibile mediante il Cristo glorioso, in quanto ha voluto insieme il mondo e la libertà peccabile dell'uomo e, creando il mondo, ha previsto anche il peccato e la sua vittoria mediante la Pasqua del Signore); ci sono acute riflessioni sul tempo e sul superamento del tempo, per poter comprendere come possa avvenire che il Signore glorioso della Pasqua, pur appartenendo a un momento della storia, possa essere anche colui nel quale, in vista del quale e mediante il quale la storia è creata. In fondo, però, si rimane nella scia del tomismo con un grande peso concesso al peccato e alla sua redenzione nell'indicare la finalità dell'incarnazione. Invece in una linea di ripresa dello scotismo si pone G. F. BONNEFOY (*Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, in: *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, vol. II, Milano 1957, pp. 123-235).

b)

Ulteriori approfondimenti del primato di Cristo si hanno nella nuova teologia del soprannaturale, la quale riscopre il «cristocentrismo» di tutta l'economia salvifica.
Possiamo ricordare, in campo cattolico, i nomi di E. Mersch, di H. U. von Balthasar, di Teilhard de Chardin, di K. Rahner (cfr. le opere nella bibliografia).
Le teologie di questi autori sono molto diverse, perché ciascuno ha una sua propria precomprensione critica della realtà; ma tutte confluiscono nell'intento di contrapporsi alla vanificazione del rapporto Cristo-uomo. Essi vogliono definire l'uomo a partire dal Cristo e non il Cristo a partire dall'uomo.

Sono due i punti fondamentali che troviamo in questi autori.

C'è anzitutto una certa concezione della grazia: non si deve partire dalla natura per definire la soprannatura, ma è la soprannatura a dare un senso alla natura, è la grazia, come grazia di Cristo, che definisce ultimamente l'uomo. Con ciò non si vuole negare la gratuità del soprannaturale o una vera consistenza naturale dell'uomo; ma si vuole appunto sottolineare, come magnifico aspetto della gratuità del dono di Dio, la sua capacità di rispettare, valorizzare, fondare la vera consistenza, la relativa autonomia della natura.

Da questa concezione della grazia cristiana scaturisce logicamente il secondo punto: il rapporto tra Cristo e la creazione. Egli non può essere pensato dopo la creazione, ma è il primo, colui che dà senso, finalità, fondamento a tutta la creazione.

Questi punti comuni vengono sviluppati, poi, dai singoli autori secondo i principi diversi della loro teologia.

Mersch sviluppa l'intuizione cristologica del concilio Costantinopolitano III: l'unione di Gesù al Verbo umanizza al massimo grado la sua umanità, la rende l'umanità esemplare, pienamente riuscita, fonte di senso e di pienezza per tutti gli altri uomini. Siccome, poi, per Mersch l'uomo è un essere a un tempo individuale e sociale, è punto di partenza di rapporti di comunione, e siccome l'umanità di Cristo è pienamente umanizzata dall'unione ipostatica, come si è detto sopra, comprendiamo perché il Cristo, nella sua individua e concreta umanità, è il più alto principio di comunione tra gli uomini, che vengono così a costituire il suo corpo.

Balthasar sviluppa le sue intuizioni cristologiche assumendo «le esigenze della filosofia dell'esistenza» (cfr. *Teologia della storia*, p. 21). La filosofia dell'esistenza intende spiegare la storicità dell'uomo e del mondo nella sua totalità. Ma, in questo intento, si imbatte in un limite invalicabile. Bisognerebbe infatti «stabilire un soggetto universale che vi operi e vi si riveli; soggetto che al tempo stesso è un'essenza normativa generale. Ora tale entità può essere o Dio medesimo, ma egli non ha bisogno di alcuna storia per mediarsi a se stesso; o l'uomo, ma questi, come soggetto libero e agente, è un determinato singolo, che manifestamente non può dominare la storia nella sua interezza» (*Ibidem*, p. 11). Ciò che filosoficamente è un limite invalicabile può essere superato da un miracolo da parte di Dio, il quale, per pura gratuità, opera una congiunzione ontologica tra una persona divina e un uomo in un solo soggetto. Questo miracolo avviene in Cristo, in lui pertanto «il *Logos* non è più quel regno delle idee, dei valori, delle leggi, che governa la storia e ne determina il senso, ma si presenta esso stesso come storia. Nella vita di Cristo l'elemento fattuale coincide con quello normativo non solo "di fatto", ma "per necessità" in quanto il fatto è ad un tempo "esposizione" (= esegesi: cfr. Gv 1, 18) di Dio e archetipo o modello umano-divino di ogni autentica umanità agli occhi di Dio» (*Ibidem*, p. 20).

Teilhard de Chardin sviluppa il suo pensiero sulla base della sua concezione evolutiva dell'universo. È difficile comprendere ed esporre il suo pensiero, perché in esso confluiscono, con una non sempre chiara distinzione di metodo, intuizione teologiche, dati sperimentali, ipotesi scientifiche. Né possiamo entrare qui nel merito delle molte discussioni che questo autore ha suscitato. Limitiamoci ad accennare ai punti più importanti del suo pensiero. Cristo, considerato nella sua parusia è il punto-omega, cioè il senso definitivo di quel processo evolutivo, che la scienza sperimentale scopre nell'universo.

Lo scienziato, assistendo al processo evolutivo, è alla ricerca di una spiegazione ultima, di un centro concreto, di un coronamento finale. Il credente non deduce il Cristo dall'evoluzione, bensì, incontrandosi col Cristo concreto, presentatogli dalla rivelazione e accolto nella fede, vi scorge appunto quel centro, quella spiegazione, quel coronamento che, come scienziato, andava cercando.

Questo Cristo della parusia è già presente nel processo evolutivo come germe, come elemento di evoluzione in Gesù di Nazareth.

Poiché il processo evolutivo non si svolge tranquillamente, ma ha a che fare con resistenze (Teilhard, però, non è molto chiaro nel descrivere queste resistenze nella loro peccaminosità), Cristo, che è il senso di questa evoluzione, ha a che fare con il dolore, con la morte, che provengono da queste resistenze: è il Cristo che arriva alla gloria attraverso l'esperienza della Croce. E poiché il processo evolutivo non si spiega senza una Trascendenza, dalla cui libertà ultimamente dipende, quella specie di necessità che il mondo e Cristo sembrano avere nel pensiero di Teilhard, va forse più correttamente intesa come rifiuto di arbitrarietà e affermazione di razionalità nell'agire provvidenziale di Dio in Cristo.

Infine Rahner costruisce il suo cristocentrismo

sui presupposti dell'antropologia trascendentale. L'analisi antropologica della rivelazione (cfr. la voce *Rivelazione*) e l'analisi trascendentale dell'uomo (cfr. la voce *Antropologia*) confluiscono nel presentare l'uomo come colui che, nelle strutture profonde del suo essere, è il destinatario di una possibile rivelazione dell'Assoluto nella storia.

L'evidenziazione di questa struttura dell'uomo non conclude alla necessità della rivelazione, che è lasciata alla gratuita decisione di Dio, ma al carattere cristologico e antropologico della rivelazione, posto che Dio abbia deciso di attuarla. In altre parole, il fatto che l'uomo sia «uditore della Parola» non significa che Dio debba parlare. Dio può trattenere presso di sé la sua Parola e allora l'uomo sarà l'ascoltatore dell'insindacabile silenzio di Dio. Oppure Dio, come di fatto è accaduto, può misericordiosamente proferire la sua Parola e allora sarà il Verbo, e non un'altra Persona divina, a incarnarsi e sarà l'uomo, e non un altro essere, a venire suscitato. Posta quindi la libera decisione di Dio di dare origine alla storia della salvezza mediante l'automanifestazione di sé, si viene a stabilire un necessario rapporto tra Cristo e la storia dell'uomo: l'uomo può essere definito come infrastruttura dell'unione ipostatica e l'unione ipostatica diventa l'insospettato vertice della storia umana (cfr. la voce *Incarnazione*). Delineando, poi, i rapporti tra teologia e antropologia, Rahner cerca di precisare, nell'evento cristiano, la relazione tra gli aspetti antropologici aprioristico-trascendentali e gli aspetti cristologici aposterioristico-storici.

Guardando ora il pensiero di questi autori in un tentativo di sintesi, possiamo notare come i primi due sono preoccupati di collocare il Cristo in un contesto di oggettività, mentre gli altri due sono intenti a coinvolgere il Cristo in una precomprensione (evolutiva o trascendentale) dell'uomo.

Mentre l'«oggettivismo» di Mersch è più spontaneo, legato alla classica tradizione teologica, quello di Balthasar è più riflesso, addirittura polemico contro quelli che egli ritiene i pericoli dell'antropologia trascendentale. L'oggettivismo di Balthasar è legato al suo concetto «estetico» della teologia.

Dio, che si manifesta in Cristo, più che come «vero» o come «bene» può essere colto come «bello», perché all'origine di questa manifestazione stanno libertà e gratuità, che creano una «figura» unitaria e armonica, così come avviene nell'opera d'arte. Né la «figura» deve addurre ragioni per giustificarsi (non ve ne sono, al di fuori della libertà e della gratuità, cioè dall'amore); né la «fede» deve chiedere ragioni, ma solo deve cogliere e contemplare la «bellezza» della figura, mediante quella specie di connaturalità che la fede crea tra figura da contemplare e soggetto contemplante. La croce di Cristo è appunto il momento «estetico» culminante di questa «figura» secondo la quale Dio attua il piano salvifico.

Ogni precomprensione o condizione soggettiva non deve mai assolutamente intervenire nella costituzione della evidenza oggettiva dell'oggetto. «In fondo la precomprensione non è qualcosa che il soggetto fornisce come contributo alla conoscenza cristiana; essa è necessariamente data per il fatto semplicissimo e oggettivo che Dio si fa uomo e che a questo titolo corrisponde alle forme generali di pensiero e di esistenza umana. Ma quanto egli è di singolare, non può proclamarlo — nel quadro delle forme generali — se non da se stesso» (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix*, vol. I, p. 393).

Alla luce di questi confronti comprendiamo perché, a proposito del fine dell'Incarnazione, Mersch e Balthasar si porranno istintivamente in una linea tomista (nella ripresentazione di Molina-Galtier): essi guardano all'oggetto concreto del piano storico di Dio, che è il Cristo pasquale, morto e risorto. Invece Teilhard de Chardin e Rahner si porranno istintivamente in una linea scotista (pur insistendo sul momento redentivo della croce): essi guardano ai rapporti ultimi, potremmo dire «aprioristici», di principio, tra Cristo e l'uomo-mondo. Però la riduzione di questi autori alla contrapposizione tomismo-scotismo è una semplificazione esagerata e non tiene conto delle effettive novità, del reale superamento che questi autori hanno operato.

IV/ LA TEOLOGIA DELLA PREDESTINAZIONE DEGLI UOMINI

1/

Anche per questa teologia dobbiamo rintracciare l'avvio nella *riflessione patristica*, in particolare nella concezione agostiniana della grazia (cfr. la voce *Antropologia*).

Il limite della posizione agostiniana è di essere troppo influenzata dalla polemica antipelagiana: più che un superamento della posizione pelagiana è un ribaltamento dei termini del pro-

blema pelagiano. Basterà mettere a confronto le due posizioni.

a)

Il *pelagianesimo* va collocato nel suo contesto ecclesiale e teologico, per essere compreso nella sua struttura psicologica e dottrinale.
1) Il contesto ecclesiale è quello della chiesa del secolo V, tendente a diventare chiesa di massa. La reazione consisterà nel dare una particolare attenzione all'impegno con cui ciascuno deve liberamente interiorizzare e personalizzare il fatto cristiano.
2) Il contesto teologico è quello della cristologia antiochena, tendente a sottolineare l'autonomia della umanità in un modo che finisce per essere riduttivo del legame dell'umanità con il Verbo.
3) Alla luce di questi contesti si spiegano la genesi psicologica e la struttura dottrinale del pensiero pelagiano, che tende a concepire la libertà come un valore a sé stante, in posizione concorrenziale con la volontà di Dio: l'economia della grazia è un aiuto in più, per fare quello che, di per sé, la libertà può fare da sola (pelagianesimo) o, per lo meno, è qualcosa che sta di fronte all'uomo e che spetta all'uomo accogliere o rifiutare nell'*initium fidei* (semipelagianesimo).

b)

Agostino ribalta i termini del problema, ma accettandone, più o meno consapevolmente, i termini stessi. Per lui la libertà va collocata nel piano salvifico di Dio, sotto il costante e decisivo influsso della grazia: questa è la reazione corretta della fede alla eresia; ma la conseguenza è una tendenziale vanificazione della libertà: questo è il frutto dell'accettazione del problema nei termini pelagiani di alternativa tra grazia e libertà. Da questa posizione deriva una duplice conseguenza:
1) incomprensione della libertà: Agostino ne tenterà varie definizioni, che rimangono tuttavia insufficienti;
2) incomprensione della stessa grazia, nel senso di interpretare riduttivamente la volontà salvifica, imputando il non universale raggiungimento effettivo della salvezza da parte degli uomini a una non universalità della volontà salvifica, che però non è ingiusta, se viene collocata sullo sfondo dell'umanità diventata, per il peccato, *massa damnationis*.
Agostino, poi, farà vari tentativi, tanto ingegnosi quanto sterili, per conciliare le conclusioni riduttive, a cui giunge la sua teologia, con le chiare affermazioni universalistiche della rivelazione.

c)

Alla radice di questa insufficienza della posizione agostiniana sta una incompleta fondazione cristologica del rapporto Dio-uomo nella predestinazione. Le difficoltà a collegare Cristo con l'uomo-mondo spingono a stabilire un corto circuito tra la storia umana e Dio, con una incomprensione della modalità cristiana dell'agire salvifico di Dio.
Se guardiamo, infatti, alle due fondamentali argomentazioni agostiniane in favore della necessità e gratuità della grazia — che, cioè, tutto quanto c'è di buono deriva da Dio, *summum bonum*, e che l'uomo è peccatore, quindi incapace di salvezza — ci accorgiamo che fanno riferimento a un Dio più neoplatonico che biblico e a un uomo biblico solo in parte, cioè per la parte che si riferisce alla storia peccaminosa, non per la parte che si riferisce alla complessiva e originaria storicità umana, contrassegnata dal Cristo. Questo insufficiente riferimento alla rivelazione storico-cristiana di Dio e dell'uomo spiega la precarietà e l'ambiguità delle due argomentazioni agostiniane richiamate sopra.
1) Il ricorso al concetto neoplatonico di Dio tende a dir troppo, perché inclina a pensare come necessaria emanazione del *summum bonum* l'autocomunicazione gratuita di Dio all'uomo; e finisce per dire troppo poco, perché non spiega la speciale gratuità che è contenuta nella chiamata dell'uomo alla comunione cristiana con Dio e nel perdono di Dio all'uomo peccatore, mediante l'amore pasquale di Cristo.
2) Il ricorso al tema del peccato dell'uomo tende a dir troppo, perché inclina a pensare alla peccaminosità dell'uomo in termini di totale corruzione della libertà, per poter esprimere la totale necessità e gratuità della grazia; e finisce per dire troppo poco, perché sembra far intendere che, a prescindere dal peccato, la gratuità della grazia non potrebbe essere motivata.

d)

La diffidenza del *magistero* nei confronti delle tesi agostiniane sulla predestinazione (si vedano in DS 249 le affermazioni guardinghe del cosiddetto «Indiculus», che pur approva, in generale, il concilio Cartaginese del 418), la condanna delle tesi predestinazioniste rigide (cfr. in DS 330-342 la condanna del prete Lucido), l'oscillazione tra le tesi mitigate del

concilio di Quiercy dell'853 (DS 621-624) e le tesi rigide del concilio di Valence dell'855 (DS 625-633) generano un prudente silenzio attorno al tema della predestinazione.
Le dispute si riaccenderanno nella teologia posttridentina, in connessione con i problemi antropologici proposti dalla Riforma e, più in genere, dalla cultura rinascimentale e moderna.

2/

La *teologia posttridentina* vede la formalizzazione delle tesi sulla predestinazione nella famosa controversia «de auxiliis». Rimandiamo a qualche recente manuale *De Gratia* per la descrizione analitica delle posizioni teologiche. Ci pare utile invece, in una prospettiva sintetica, presentare le divergenti conclusioni dei sistemi molinista e bañeziano, a cui soggiace però una significativa convergenza nella impostazione del problema.

a)

A livello di conclusioni, non si può trovare contrapposizione più netta di quella che divide Molina e Bañez. Basta mettere sinotticamente a confronto le opinioni relative ai cinque punti fondamentali dei rispettivi sistemi.
1) La libertà: è intesa da Molina come indifferenza di scelta; da Bañez come volontà determinata a una scelta.
2) La grazia: secondo Molina viene data da Dio come sufficiente e diventa efficace per l'intervento della libertà; secondo Bañez viene data da Dio già distinta in partenza in sufficiente e efficace.
3) La predestinazione: per Molina è *post praevisa merita*; per Bañez è *ante praevisa merita*.
4) La scienza divina: per Molina occorre ammettere una scienza media tra la scienza del possibile e la scienza del realmente accaduto: tale scienza media serve a Dio per conoscere i futuribili, cioè le cose possibili, che potrebbero diventare reali per decisione della libertà, anche se di fatto rimarranno puramente possibili; per Bañez non occorre ammettere nessuna media: anche il futuribile dipende dai decreti predeterminanti di Dio, che Dio conosce o con la scienza del reale o con la scienza del possibile.
5) Il concorso divino: secondo Molina è parallelo all'azione libera dell'uomo; secondo Bañez è predeterminante.

b)

Nonostante gli sbocchi così diversi, i due sistemi teologici registrano una convergenza iniziale su un punto molto significativo: essi concepiscono la libertà come qualcosa di inizialmente irrelato alla grazia e da relazionare successivamente alla grazia stessa. Orbene questo modo non originario, ma successivo di intendere la relazione grazia-libertà pone un problema falso e nasconde il problema vero.
Viene posto un problema falso, perché si concepisce come problematico quello che dovrebbe invece essere dato come presupposto pacifico, e cioè che la grazia non è una forza concorrenziale nei confronti della libertà, ma è forza di comunione divina suscitatrice di libertà; e si nasconde il problema vero, che non è quello del *fatto* della relazione grazia-libertà, ma quello del *modo* di questa relazione: non il «che» ma il «come» richiede una precisazione. La quale deve tener conto del fatto che le grandezze chiamate in causa, cioè la libertà di Dio e la libertà dell'uomo, hanno una infinità, sia pure di diverso genere, che esclude una soluzione definitiva del problema del loro rapporto. Con questa indefinibilità filosofica la riflessione teologica confronta la misteriosità rivelata della grazia e della libertà, cioè le modalità secondo cui la grazia e la libertà si sono attuate nel Cristo. Questo confronto dovrebbe propriamente costituire l'oggetto della teologia; e proprio questo confronto invece manca nei sistemi teologici sopra descritti, che arrivano a un tale punto di disattenzione cristologica, da collocare la trattazione del tema della predestinazione nel trattato *De Deo uno*.

3/

La *teologia recente* cerca di ritrovare la dimensione cristologica della predestinazione. Il recupero è molto lento e ha una fase intermedia preparatoria nel pensiero di Scheeben e di Billot che, pur non collocandosi in una chiara prospettiva cristocentrica, superano l'individualismo dell'impostazione agostiniana e valorizzano il carattere generale, comunitario della predestinazione.
Scheeben ha il grande merito di aver concepito la predestinazione particolare dei singoli come un frutto che matura sulla radice della predestinazione universale, cioè della volontà salvifica che Dio ha verso tutta l'umanità. Mentre la tradizione agostiniana, partendo dalla predestinazione particolare, finiva per limitare la volontà salvifica universale, Scheeben, partendo dalla volontà salvifica universale, ricrea il contesto adatto per comprendere veramente la predestinazione particolare, la quale si connet-

te con quella universale per il tramite della libertà; ma la libertà, che media tra la predestinazione generale e la predestinazione particolare, è qualcosa che già è contenuto nella predestinazione generale, con cui Dio ha voluto degli uomini liberi, chiamati alla comunione con lui. La libertà, quindi, è considerata non come qualcosa di estraneo alla grazia, da concordare con la grazia stessa, ma come qualcosa che esprime le inesauribili ricchezze della grazia.

Ciò che manca a Scheeben è la considerazione decisamente cristocentrica della volontà salvifica universale, che avrebbe permesso di articolare meglio, nella luce della libertà di Cristo, il posto, il senso, le leggi della libertà umana.

Billot compie il tentativo di un concordismo tra il sistema molinista e il sistema bañeziano. Egli afferma che vi sono molti possibili ordini di provvidenza nei quali le reazioni dei singoli alle grazie date da Dio possono essere diverse. Orbene la scelta divina di un ordine in cui un certo uomo dice di sì alla grazia, a preferenza di un altro ordine in cui lo stesso uomo avrebbe detto di no alla stessa grazia, dipende da Dio, è *ante praevisa merita*; ma, all'interno dell'ordine prescelto, la predestinazione è *post praevisa merita*. Il merito di questa impostazione è di aver considerato la predestinazione dei singoli nel quadro della predestinazione generale; invece il discorso sull'*ante* o *post praevisa merita* risente ancora della concezione concorrenziale della grazia e della libertà e finisce quindi per assommare i difetti dei due sistemi, più che superarne le aporie.

Le lacune cristologiche, ancora presenti in questi autori, vengono colmate dai nuovi tentativi teologici di ripensare il problema del soprannaturale in prospettiva cristocentrica. Non li descriviamo qui, perchè sono presentati nella voce *Soprannaturale*.

V/ ORIENTAMENTI CONCLUSIVI

Raccogliamo in alcune proposte sintetiche i suggerimenti che ci derivano dalla Bibbia e dalla storia della teologia.

1/

La stretta connessione, che la Bibbia evidenzia tra la predestinazione di Cristo e la predestinazione degli uomini, trova una conferma nel processo storico della teologia.

La teologia della predestinazione di Cristo ha potuto recentemente superare le insufficienze del manuale, perché ha riscoperto, nel cristocentrismo, il rapporto di Cristo con la storia degli uomini; e la teologia della predestinazione degli uomini ha ritrovato, nel carattere «cristico» del soprannaturale, la possibilità di superare le visioni insufficienti della grazia e della volontà salvifica.

Si potrebbe ricavare di qui la conclusione che la storia spinge nel senso di unificare i due temi.

Sembra questa la scelta della recente *teologia protestante*. Si pensi al cristocentrismo di Barth, il cui confronto con il cristocentrismo della teologia cattolica, descritta sopra, può esprimersi nella seguente contrapposizione: mentre i teologi cattolici parlano di una predestinazione «di» Cristo, Barth parla di una predestinazione «che è» Cristo: Cristo è il gratuito destino di salvezza, che Dio assegna all'uomo, è il «sì» di Dio, in cui è misteriosamente compreso e superato anche il «no» del peccatore.

Non vogliamo sminuire l'importanza del cristocentrismo barthiano, che ha influenzato beneficamente la teologia contemporanea, sia protestante, sia cattolica. Ma è inevitabile un rilievo critico. Barth è molto lucido nel momento polemico del suo pensiero: egli coglie il vizio metodologico della impostazione agostiniana, troppo precomandata dal problema della libertà dell'uomo, e dell'impostazione calvinista, troppo influenzata dal pregiudizio circa la insondabile sovranità di Dio; ma, nella parte positiva del suo pensiero, finisce per vanificare la realtà del Cristo nel gesto di Dio verso l'uomo: Cristo è funzione di Dio e, poiché l'uomo è funzione di Cristo, c'è il rischio di una vanificazione della storia umana nella realtà di Dio.

Sarebbe interessante approfondire i legami che intercorrono tra l'accusa di «monocristismo» che viene rivolta a Barth (cfr. la voce *Dio*) e questo assorbimento della realtà concreta del Cristo nel previo rapporto Dio-uomo.

Bisognerebbe risalire alle ascendenze rigorosamente luterane del pensiero barthiano, fino alla tipica riduzione luterana della complessità storica dell'evento cristiano al semplificato rapporto Parola-fede (cfr. la voce *Giustificazione*).

Limitiamoci a constatare come questa assorbente prevalenza del rapporto Dio-uomo si manifesta in altri filoni protestanti nel senso diametralmente opposto a questo barthiano, cioè nel senso di assorbire la realtà di Cristo

nella realtà dell'uomo credente, che sta davanti a Dio: pensiamo al cristianesimo transmitizzato, proposto da P. TILLICH (cfr. il vol. 2 della sua *Systematic Theology*) o al cristianesimo secolarizzato, proposto da F. GOGARTEN (cfr. *Gesù Cristo, svolta nel mondo*). Anche la teologia più recente, che, superando la destoricizzazione bultmanniana, ricupera il senso della storia di Gesù di Nazareth, stenta a chiarire i rapporti tra priorità cristologica e priorità antropologica. Infatti il ricupero operato da O. CULLMANN (cfr. *Cristo e il tempo*) si ferma a un livello descrittivo. A livello interpretativo possiamo segnalare l'esempio significativo di W. Pannenberg.

I principi ispiratori delle opere più impegnative sulla cristologia e sulla rivelazione come storia sono sintetizzati da lui stesso nell'articolo *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, in: Conc 9, 1973, 6, 113-135.

Delineando i rapporti tra il Cristo e la storia umana, Pannenberg opera la fondazione cristologica della libertà, della razionalità e della personalità dell'uomo. Dopo un accenno alle ambiguità dell'antropologia teologica classica, per il suo legame con le concezioni greche, e agli stimoli provenienti da Herder, Gehlen, Scheler per una ricomprensione teologica della originalità dell'antropologia cristiana, Pannenberg annuncia l'elemento nuovo, originale, cristologico dell'antropologia cristiana: è la risurrezione, con la conseguente rivalutazione dell'esistenza terrena, contro l'immortalità greca, e del tema dell'amore, contro l'intellettualismo greco, come conseguenza della presenza escatologica dell'amore di Dio nel mondo.

Il Cristo Risorto, però, come nuovo secondo Adamo, non elimina il primo, ma lo assume criticamente. L'uomo vecchio è tale solo nella relazione al nuovo congiunto a Dio nella pienezza della risurrezione. Orbene il vecchio Adamo si sottrae a questo congiungimento con Dio. Gli sforzi di liberazione che compie non significano vera ricerca di libertà, ma si fondano sull'illusione di possedere già la libertà.

Invece per l'antropologia fondata cristologicamente, la libertà è ricevuta da Cristo, perché nell'evento Cristo diventa evento anche la libertà, intesa come autodeterminazione più che come scelta. Nella cultura occidentale, l'idea di libertà trascendentale ha sostituito l'idea cristiana di libertà; la fondazione cristologica della libertà aiuta a vedere la storia precedente come storia di peccato, di estraneazione dell'uomo da Dio, da se stesso e dagli altri.

Analoghe riflessioni vengono fatte sulla fondazione cristologica di un'altra dimensione dell'uomo, cioè la razionalità: essa, come visione unitaria della realtà, è anticipazione di una anticipazione, cioè anticipa quello che diventa evento storico nel Cristo Risorto, come unità storica del divino e dell'umano, che è a sua volta anticipazione del futuro definitivo di Dio che si rende presente sotto forma di amore.

Le riflessioni sulla libertà e sulla razionalità si concludono con le riflessioni sulla personalità dell'uomo.

Gesù Risorto è l'uomo nuovo nel senso che è il vecchio uomo che si autotrascende nel futuro di Dio.

Anche la cultura contemporanea insiste sull'uomo come libertà autotrascendentesi, come eccentricità; ma non dice il «centro» di questa eccentricità. La fede dice che è il «Tu» personale, trinitario di Dio, nei confronti del quale anche l'uomo si costituisce come persona.

Da questa presentazione emerge che la realtà di Cristo è quella della risurrezione, come evento mediatore tra la storia umana nel suo svolgersi enigmatico e episodico, e la storia umana nella sua divina totalità definitiva. Il non chiaro riferimento alla realtà storico-terrena di Gesù rende però problematica tale mediazione. La realtà complessiva del Cristo risulta compromessa e non riesce a integrare criticamente in sé la storia dell'uomo.

Come si vede, l'idea di totalità della storia, stabilita in base ad un rapporto astratto Dio-uomo, finisce per precomandare e pregiudicare lo studio della concretezza storica del Cristo, che non è più il centro della storia, ma ha valore solo come anticipazione, prolessi della totalità.

La presentazione critica di questi filoni di pensiero teologico ci rende avvertiti che la globalità dell'annuncio cristiano viene compromessa, se la predestinazione di Cristo viene identificata con quella degli uomini. Pertanto i suggerimenti, provenienti dalla storia della teologia, andranno intesi non nel senso della identificazione, ma in quella di una migliore articolazione. Questa suppone e insieme provoca un ripensamento dei due temi teologici.

2/

La *predestinazione di Cristo* può essere ripensata a partire dai suggerimenti forniti dalla ripresa critica della disputa tomismo-scotismo e dal ricupero del cristocentrismo.

a)

Il suggerimento che ci deriva dal primo filone è di evitare ogni ipoteticismo e di analizzare meglio il contenuto positivo delle domande ipotetiche sul fine dell'incarnazione. Tali domande positivamente tendono a stabilire il fine voluto da Dio con l'attuale decreto di incarnazione. Si tratta allora di esaminare le componenti concrete del piano di Dio.

Possiamo anzitutto dire che, quando Dio fa qualcosa, lo fa per manifestare se stesso, i suoi attributi, i suoi liberi atteggiamenti. Orbene quali attributi Dio ha voluto manifestare in quel concreto disegno salvifico che si è attuato in Cristo? Dalla Bibbia potremmo ricavare questa risposta: Dio ha voluto manifestare la sua volontà di comunione (cfr. il grande tema dell'alleanza).

È vero che il contesto concreto dell'alleanza è il peccato dell'uomo e il suo riscatto; però pare che l'alleanza abbia una carica e un'ampiezza che prescindono dal peccato: il peccato è servito solo a far vedere fino a che punto di amore sofferto e doloroso Dio è capace di giungere nella sua puntigliosa volontà di fare comunione con l'uomo.

Un altro modo di esaminare le componenti concrete del piano salvifico consiste nel capire bene che cosa siano, in concreto, incarnazione e redenzione. Orbene esse si implicano vicendevolmente.

L'incarnazione, come si è storicamente verificata, non è una semplice assunzione dell'uomo da parte del Verbo, ma è un accoglimento radicale, una condivisione piena della situazione umana: orbene la redenzione mediante la morte di Cristo esprime il massimo grado di questa condivisione. A sua volta la redenzione, così come concretamente è stata voluta da Dio, non è solo riscatto dal peccato, ma è divinizzazione dell'uomo che diventa membro del corpo di Cristo, «filius in Filio»: questo aspetto eccede evidentemente il fatto del peccato e della sua riparazione, e include l'incarnazione.

L'illustrazione dell'intento reale, concreto, storico che anima le domande sul piano di Dio, ci conduce così a cogliere la volontà divina di comunione, pienamente manifestata e attuata nella incarnazione redentrice di Cristo; ci conduce, cioè, al cristocentrismo.

b)

I suggerimenti offerti dal recente ricupero di questo tema vanno nel senso di conciliare, in una tensione dialettica, due aspetti del mistero di Cristo nei confronti dell'uomo-mondo: il suo carattere assoluto, sciolto da condizioni, radicalmente prioritario; e il suo effettivo rapporto con la storia umana, quindi il suo carattere non-sciolto, relativo all'uomo.

Per fare qualche esempio, si pensi alla sottolineatura della prima esigenza da parte di Balthasar, con il suo orientamento «estetico», e la sottolineatura della seconda da parte di Rahner, con il suo orientamento «trascendentale».

La conciliazione dinamica dei due aspetti avverrà, a livello formale, pensando al carattere originario, creativo del rapporto di Cristo con la storia sul fondamento dell'unione ipostatica: egli è il non-legato, che l'amore del Padre lega all'uomo; ma, a livello dei contenuti concreti, dovrà tener conto soprattutto dei rapporti storici, che la singolare storia di Gesù intrattiene con l'umanità. È il problema della singolarità di Gesù, come evento assoluto della salvezza. Per quanto presente da sempre nel pensiero cristiano, questo problema trova nella teologia contemporanea solo un avvio di soluzione (cfr. G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, in: ScuolC 103, 1975, 725-777). In questa linea comunque occorre muoversi, evidenziando il paradosso operato dalla fede cristiana, quando essa congiunge in un unico nome Gesù e il Cristo, riconoscendo che un pezzo, un momento, un evento della storia (= Gesù) è contemporaneamente il tutto, assoluto e definitivo, della storia (= Cristo). La proclamazione di Gesù Cristo come evento assoluto comporta una sua speciale dialettica nei confronti degli altri eventi storici: per un verso, essi sono indeducibili da Gesù, consistenti in se stessi, autonomi, come autonome sono le modalità teoretiche e pratiche con cui essi vengono interpretati e unificati dall'uomo; per un altro verso, essi sono relativi, possono e debbono essere ricondotti al Cristo, come alla loro definitiva interpretazione e unificazione. Entro questa trama di rapporti storici, in cui si attua la relazione tra Cristo e gli uomini, si colloca la tesi della predestinazione degli uomini.

3/

La predestinazione degli uomini illustra il senso della storia umana: è una realtà suscitata da Dio come «altra» da sé, ma in vista della comunione con sé nel Cristo. A questo modo di vedere conducono i suggerimenti provenienti dalla critica alla disputa molinisti-bañeziani e dalla nuova teologia del soprannaturale. La

critica alle classiche posizioni teologiche invita a considerare la libertà come un momento del piano di Dio e non come un elemento estraneo ad esso e da comporre poi con esso.
La nuova concezione del soprannaturale suggerisce di concepire i rapporti tra natura e grazia non in un modo successivo o aggiuntivo, ma nel senso dell'emergenza dinamica della natura entro la prospettiva globale e storica della grazia. Alla luce di queste acquisizioni si possono comprendere meglio i caratteri che la tradizione dogmatica e teologica dà alla predestinazione:
a) la *gratuità*: viene colta positivamente, in riferimento alla comunicazione cristologica della vita propria di Dio, come evento radicalmente e in se stesso gratuito; e non negativamente, in rapporto alla prestazione umana (*ante* o *post praevisa merita*) o in rapporto a una scelta selezionante, che limita l'universalità;
b) la *universalità*: viene colta nel suo aspetto qualitativo, come incondizionatezza dell'amore di Dio, più che nel suo aspetto quantitativo, come estensione a tutti gli uomini. Tuttavia anche questo secondo aspetto ha un suo significato, che viene illustrato nella terza caratteristica, cioè l'infallibile efficacia;
c) l'*infallibile efficacia*: intesa come decisione di conformare gli uomini al Cristo, la predestinazione ha una infallibile efficacia, in quanto si realizza anche nel dannato, il quale è dannato appunto perché, pur continuando ad essere orientato alla configurazione al Cristo, contraddice positivamente, liberamente, definitivamente questo orientamento.

4/

Le acquisizioni raggiunte circa la dimensione cristologica e antropologica della predestinazione non esauriscono l'argomento né risolvono il problema: si può dire che appena lo impostano nella sua giusta prospettiva. Il problema è appunto quello del rapporto tra questa concezione della libertà, intesa come partecipazione al piano di Dio mediante una comunione con Cristo, e l'esercizio concreto, le complesse articolazioni, i diversi livelli della libertà stessa. Così impostato, il problema rinvia a diverse sedi per un avvio di soluzione.
Per esempio, in sede teologica occorrerà elaborare una corretta concezione della trascendenza-alterità di Dio in rapporto alla libertà; la sede cristologica offrirà l'occasione per tratteggiare i rapporti tra l'unione ipostatica e le sue infrastrutture antropologiche o tra la resurrezione di Cristo e i progetti umani sul futuro; in sede ecclesiologica meriterà attenzione la missione della Chiesa al mondo; la sede antropologica descriverà la struttura essenziale e l'esercizio concreto della storicità-libertà cristiana; la sede morale evidenzierà l'originalità dell'etica cristiana e la sua continuità con l'etica naturale.
Questo elenco solo esemplificativo di argomenti insinua il carattere complesso della tesi della predestinazione: poiché essa chiama in causa il cristocentrismo, introduce necessariamente il tema dei rapporti tra centro e periferia. Questa tesi illumina l'esatto svolgimento degli altri temi teologici; ma questi, a loro volta, inviano chiarificazioni e provocazioni alla tesi della predestinazione.

BIBLIOGRAFIA

1/
Un'introduzione al tema si può trovare nei trattati *De gratia* citati nella voce *Giustificazione*. Cfr. anche le voci *Teologia dogmatica* e *Soprannaturale* per la bibliografia sul cristocentrismo.

2/
Per la fondazione biblica cfr. H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950; TH. VRIESEN, *Die Erwählung Israels nach dem AT*, Zürich 1953; V. BOUBLICK, *La predestinazione in S. Paolo e in S. Agostino*, Roma 1961; D. WIEDERKEHR, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*, Freiburg Sv. 1963; P. ALTMAN, *Erwählungstheologie und Universalismus im AT*, Berlin 1964; H. M. DION, *La prédestination chez S. Paul*, in: RScRel 53, 1965, 5-43; I. DE LA POTTERIE, *La verità in S. Giovanni*, in: *Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1968; ID., *Gesù Verità*, Torino 1973.

3/
Per il pensiero patristico ci limitiamo a segnalare qualche studio sul pensiero agostiniano: A. JAQUIN, *La prédestination d'après S. Augustin*, in: MA 2, 1931, 853-878; G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Göttingen 1956; A. TRAPÈ, *A proposito di predestinazione. S. Agostino e i suoi critici moderni*, in: Div 7, 1963, 243-284; H. RONDET, *La prédestination augustinienne: Genèse d'une doctrine*, in: ScE 18, 1966, 229-251; J. M. RIST, *Augustine on Free Will and Predestination*, in: Jour Theol St 20, 1969, 420-447.
Per il cristocentrismo nel Medioevo cfr. la voce *Teologia dogmatica*.
Per le classiche posizioni teologiche sulla predestinazione cfr. i già citati trattati *De Gratia*.

4/
Per la teologia recente presentiamo in ordine cronologico gli studi che vanno ordinati logicamente

secondo i suggerimenti dati nel corso della voce: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La prédestination des saints et la grâce*, Paris 1936; P. GALTIER, *Les deux Adams*, Paris 1947; H. RONDET, *Prédestination, grâce, liberté*, in: NRT 79, 1947, 449-474; E. MERSCH, *La Théologie du Corps Mystique*, Paris 1949³; L. CIAPPI, *La Predestinazione*, Roma 1954; E. BUESS, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, Zollikon 1955; G. F. BONNEFOY, *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, in: *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, vol. II, Milano 1957, 123-235; M. BOUILLAR, *K. Barth*, vol. II, Paris 1957, 125-164; P. MAURY, *La prédestination*, Genève 1957; W. BREUNING, *Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre*, in: TThZ 68, 1959, 193-210; G. BIFFI, *Fine dell'incarnazione e primato di Cristo*, in: ScuolC 88, 1960, 241-260; TH. SIMONIN, *Prédestination, prescience et liberté*, in: NRT 85, 1963, 711-730; G. MARTELET, *Sur le motif de l'Incarnation*, in: *Problèmes actuels de Christologie*, Bruges 1964, pp. 35-80; K. RAHNER, *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1965; C. F. MOONEY, *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ*, Paris 1968; S. MUCCI, *Il libero arbitrio umano e il concorso naturale di Dio, la grazia, la predestinazione*, Tivoli 1969; P. SCHELLENBAUM, *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne*, Lyon 1969; H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Milano 1970; A. MODA, *La dottrina della elezione divina in K. Barth*, Bologna 1972; J. SALIJ, *Pour le sens Kérigmatique de la vérité sur la prédestination*, in: Coll Theol 42, 1972, 31-44; W. PANNENBERG, *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, in: Conc 9, 1973, fasc. 6, 113-135; H. U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Brescia 1974; G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione teologica*, in: ScuolC 103, 1975, 725-777

PREGHIERA

BONIFACIO BAROFFIO

I/ LA REALTÀ DELLA PREGHIERA. - II/ LA DIALETTICA DELLA PREGHIERA NELLA VITA QUOTIDIANA: 1/ Vicinanza e distanza di Dio. 2/ Passività e autonomia attivistica. 3/ Ascesi e mistica. 4/ Silenzio e parola. 5/ Solitudine e comunione di vita. 6/ Persona e liturgia. 7/ Spontaneità e formule. 8/ Lode e supplica. 9/ Preghiera e azione.

I/ LA REALTÀ DELLA PREGHIERA

La preghiera cristiana può essere intesa fondamentalmente come l'*attitudine del cuore che, sotto l'impulso della grazia, si apre al mistero trinitario*. Questa descrizione, molto sommaria, permette di enucleare alcune linee essenziali che distinguono la preghiera da altre attività dello spirito. In particolare:

1/

La preghiera è un'attitudine del cuore. La preghiera ha cioè il suo centro nel più profondo della persona umana colta nella sua totalità. Il livello in cui si colloca la preghiera e nel quale il cuore prega, precede e trascende tutte le possibili manifestazioni esterne e le stesse riflessioni particolari dell'intelletto. D'altra parte, proprio perché è il cuore che prega e perché in tutta la persona si ripercuotono necessariamente le vibrazioni dello spirito, questa attitudine di preghiera si traduce e si sfaccetta nelle tante e varie preghiere: mentale e orale, ascolto e colloquio, lettura-meditazione-contemplazione, lode e domanda, adorazione silenziosa e parola e canto, immobilità e plasticità di un corpo che nei gesti trova l'espressione adeguata per rivelare il contenuto interiore. Tutte preghiere legittime e valide nella misura in cui sono concretizzazioni particolari della preghiera che permane al di là del carattere frammentario delle preghiere: una preghiera che tende a farsi vita, una preghiera di vita in una vita di preghiera.

Ne segue pure che non si può considerare preghiera una semplice e astratta riflessione razionale, benché questa possa avere come oggetto Dio o argomenti religiosi. Tanto meno è preghiera il movimento di labbra che ripetono — per abitudine, per costrizione forse — parole vuote, fenomeni in cui il cuore non riversa il suo personalismo contenuto. Ma vale anche un fatto spesso trascurato: se la preghiera si manifesta in modo esplicito e immediato in tante forme e gesti, è altrettanto vero che essa permea tutta l'attitudine dello spirito umano e tra-

spare quindi anche in altri ambiti quale l'arte iconografica, la musica, la letteratura, la stessa vita quotidiana. Senza per altro fermarsi a una visione estetica, una riflessione sulla preghiera nell'esistenza dell'uomo deve abbracciare, o almeno non sottovalutare, anche questi aspetti per nulla secondari (cfr. per esempio la «preghiera» delle cattedrali gotiche, delle immagini di un Rouault).

2/

Si prega sotto l'impulso della grazia, anzi, la preghiera è essenzialmente dono di Dio, grazia. L'iniziativa nella preghiera è di Dio; è lo Spirito che anima il cuore alla preghiera la quale sfugge perciò a ogni manipolazione e strumentalizzazione arbitraria. Essa o è risposta al dono gratuito di Dio oppure degenera in un atteggiamento sterile la cui espressione più evidente è il vaniloquio, la logorrea.
Innestata sulla grazia battesimale, la preghiera traduce quindi lo sforzo di corrispondere alla chiamata personale di Dio nella situazione concreta in cui ci si trova. Non è la preghiera un'abile composizione di pensieri religiosi espressi in forme esteticamente eleganti. Non si tratta di recitare bene la propria parte, mascherando forse la vacuità del cuore con belle formule. Per pregare l'uomo deve rendersi conto che, abbandonando a se stesso e nella presunzione di una propria autonomia spirituale, è di fatto incapace a farlo. Necessita di essere interpellato dallo Spirito che, invitandolo al colloquio divino, gli suggerisce quanto deve esprimere. È lo Spirito che spinge irresistibilmente a riconoscere in Gesù il Signore, e nel Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe il Padre celeste cui ci lega un sentimento di immediatezza filiale: «Abba, Babbo». L'uomo non può pregare in modo meccanico e a suo piacimento. Per pregare non può far altro che mettersi nell'attitudine di ricevere il dono della preghiera: nell'umiltà dell'ascolto e nella disponibilità alla grazia, senza attese calcolate e schemi preconcetti. In nessun'altra sfera della vita si fa l'esperienza della ricchezza e della libertà dei figli di Dio come nella preghiera segno e realtà stessa dell'amore gratuito di Dio e dell'uomo.

3/

La preghiera nella vita umana si realizza quale massima apertura al mistero trinitario in un rapporto vivo e personale. Di fronte a Dio che si rivela in un Cristo Signore nel suo mistero inaccessibile di amore, tutto l'uomo è chiamato in causa. Senza remore, egli deve vivere uno slancio di amore che nei rapporti interpersonali cerca di raggiungere le dimensioni della vita trinitaria nelle relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Generato nel Battesimo figlio di Dio, il cristiano è illuminato interiormente dallo Spirito e deve prolungare nel tempo e nello spazio la missione salvifica di Cristo, tutto proteso al Padre — di cui rivela l'amore attuando la sua volontà — e in piena solidarietà con i fratelli, destinatori di quell'amore. Il perdere di vista tale ampiezza, nel limitare comunque i rapporti con la Trinità o con gli uomini, toglie alla preghiera il suo respiro cristiano.
Si comprende allora come per pregare non basti innalzare la mente a un'idea di Dio fatto a immagine e somiglianza del sedicente orante, spesso in balia di vari fantasmi e fantasie, affascinato dai tanti idoli che invano cercano di soddisfare le esigenze del cuore (si pensi agli «scherzi» delle passioni disordinate). Né può limitarsi la preghiera a una ripetizione di formule astratte disancorate dalla vita. Si deve ribadire che nella preghiera tutto l'uomo si pone davanti a Dio nella sua totalità.
È nel vivere quotidianamente la carità di Cristo che la preghiera si può modellare nella massima libertà e assumere vari indirizzi: la lode, il rendimento di grazie, la supplica... e, in particolare, l'adorazione: il momento in cui l'uomo si ferma estatico ad ascoltare e contemplare il Dio delle misericordie che si è rivelato nella storia.
Questa presenza di Dio nella storia non è limitata al passato. Essa è attuale nella forma fondamentale della preghiera giudaica e cristiana che si riassume con il termine di *memoriale*. Memoriale che non ha nulla a che fare con un vago e forse anche pio ricordo. «Nella sua fedeltà al ricordo del Signore», operante nella storia, «la Chiesa non ha nostalgia del passato, bensì nostalgia dell'eterno... Essa si ricorda di Dio, si ricorda di un Dio che si ricorda del suo amore» (Guimet) culminante nel memoriale eucaristico, fonte e culmine di ogni preghiera cristiana.
Nell'incontro personale e nell'esperienza che di Dio hanno fatto i padri e i profeti dell'antica Alleanza, la chiesa trova ancor oggi la seconda categoria fondamentale della sua espressione orante: la *benedizione*. Stupore, adorazione, lode, ringraziamento, supplica si intrecciano e danno forma alla «benedizione» biblica che ha scandito le tappe principali della storia della

salvezza, da Abramo a Mosè (cfr. i cantici di Ietro e di Maria), da Anna, madre di Samuele a Maria, la «figlia di Sion» e madre di Cristo Gesù.

II/ LA DIALETTICA DELLA PREGHIERA NELLA VITA QUOTIDIANA

Profondamente radicata nell'intimità di ciascun uomo, la preghiera esige un notevole sforzo per trovare espressione adeguata nella vita quotidiana, per purificarsi sempre più dai tanti surrogati cui si ricorre con facilità per evitare di prendere posizione con Dio. Difficoltà ci sono anche per il fatto che in pochi settori della vita si può cadere con tanta inavvertenza in contraffazioni, illusioni, deformazioni che talora rivelano turbe psichiche (manie religiose e toni misticheggianti) e/o un'ignoranza religioso-teologica con tutte le relative conseguenze. Tra le contraffazioni delle preghiera basti ricordare fatti grossolani come le varie parodie di tutte le epoche (chi non conosce le «messe» parodiate dei *clerici vagantes* del Medioevo e le farse meschine di films moderni?) e anche l'utilizzazione di formule di preghiere in ambiti paganeggianti, quali sortilegi e riti magici, rituali «cristiani» di maledizione, ordalie.

A parte tutto ciò, la preghiera rimane difficile, è in ultima analisi un vivere con Dio. E questo è umanamente impossibile (si pensi alla classica favola del rospo e del bue che presenta un'alterità tra i due soggetti minima a confronto del divario che sussiste sempre, anche nei santi, tra l'uomo e il suo Creatore). Certo, si è detto che la preghiera è opera della grazia, ma questa deve in qualche senso «violentare» la natura lassa e peccatrice, nonostante il desiderio naturale della ricerca di Dio. Un desiderio che nella situazione umana di totale impotenza si traduce in dolore e smarrimento.

Per evidenziare la vita della preghiera nel cuore dell'uomo si coglieranno soltanto alcuni aspetti messi in luce da tutta una serie (incompleta) di relazioni dialettiche di diversa portata.

1/ Vicinanza e distanza di Dio

Il secolarismo in atto sembra non favorire la preghiera per il fatto che Dio vi è alieno, i valori religiosi obliati o anche disprezzati. Si percepisce nel mondo una distanza di Dio e da Dio. La preghiera potrebbe superarla perché essa coinvolge l'uomo direttamente nella storia della salvezza operata da questo Dio. E senz'altro il desiderio è legittimo, ma la preghiera difficilmente è in grado di soddisfarlo secondo le comuni aspettative.

L'uomo secolare che si allontana interiormente da Dio, si illude di porsi sul suo stesso piano, di fare in qualche modo concorrenza al Dio di Cristo che risulta superfluo in ogni aspettativa. Nell'orgoglio accecante, l'uomo autonomo rispetto a Dio crede di essere vicino a lui, di essere alla pari, mentre in realtà si allontana sempre di più nella morte dello spirito.

Nella preghiera il cristiano entra in un rapporto personale con Dio, ma alle debite distanze che nulla potrà mai colmare. È figlio di Dio, ma pur sempre uomo. E che cosa significhi essere uomo, nella piena coscienza di se stessi, lo si vede nel confronto aperto con un Dio che sfugge sempre più, «scopre» l'incommensurabile distanza che lo separa dalla creatura conscia della propria precarietà.

Ecco perché la reale vicinanza di Dio permette di percepire la sua vera distanza. Ed è in questo spazio che emerge in tutta la sua chiarezza e nella piena libertà la persona umana aperta alla vita divina. Vita che si è in grado di accogliere nella misura in cui ci si accetta come uomini, peccatori giustificati da Cristo. Alla scoperta del proprio nulla corrisponde la contemplazione del Tutto divino. Nel rimanere distanti, vivendo la propria povertà, ci si prepara all'intimità dell'inabitazione di Dio nel cuore. Tale distanza che l'orante percepisce con particolare evidenza, esige lo spogliamento della fede. Essa sola sa rinunciare a ogni garanzia e riesce a vivere e camminare per «la valle oscura» dell'itinerario che dopo Abramo ciascun credente deve compiere. La fede sola sorregge l'uomo e gli permette di pregare e di continuare a pregare senza che se ne sia sempre sicuri, anche quando la percezione della distanza di Dio raggiunge il massimo e Dio sembra essere non solo lontano, ma completamente assente dall'orizzonte umano.

«Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?... Lodate il Signore, perché non ha disprezzato né sdegnato l'afflizione del misero, non gli ha nascosto il suo volto...» (Sal 21, 22, 24, 25). La distanza del Getsemani è il preludio necessario all'intimità nella gloria del Padre.

2/ Passività e autonomia attivistica

Quietismo e attivismo sono due grandi tentazioni che mirano alla base la preghiera cristia-

na e che hanno avuto nella storia drammatici sbocchi in atteggiamenti difesi con accanimento nell'antichità e anche nell'epoca moderna. È costante il pericolo di vedere unilateralmente solo l'iniziativa di Dio in ogni operazione soprannaturale. Ciò favorisce una posizione quietistica che si risolve spesso in fatalismo, rassegnazione, inerzia totale nella vita dello spirito. Ugualmente la considerazione parziale della sola responsabilità umana quale componente essenziale di ogni relazione con Dio, può far cadere in posizioni pelagiane che sfociano facilmente in sterili convulsioni, convinti come si è che tutto dipende dal rumore e dall'agitazione che si fa.

Collaborare con la grazia nella vita di preghiera implica un rilassamento di tutte le tensioni interiori, un abbandono anche delle idee, almeno di quelle relative alla preghiera e all'unione con Dio, tanto nostre da non poter più essere dello Spirito che soffia dove vuole, ispira i suoi sentimenti, ci scuote quando possiamo rispondere alle sue sollecitazioni.

In questa prospettiva pregare significa abbandonarsi allo Spirito, seguendolo in tutto. Il che potrebbe comportare di stare in silenzio nello sforzo di frenare la fantasia anche quando costa abbandonare certi sogni, mettersi in adorazione di Dio quando non se ne ha nessuna voglia, intercedere per una persona sgradita o a noi completamente indifferente, mettersi in cammino e aprire alla nostra esistenza abitudinaria dei confini inesplorati di carità da cui sgorga nuova linfa per una preghiera viva.

Cogliere l'iniziativa di Dio nel leggerne con perspicacia i segni e nell'attuare con perseveranza il suo disegno è possibile ai cuori umili (si pensi a un Fra' Lorenzo della Risurrezione o a S. Teresa del Bambin Gesù). Sono essi che nel proprio esistere povero sentono anche la dignità e la responsabilità dell'essere cristiani e riescono a pregare, sorretti dalla speranza che dà loro la certezza delle realtà che ancora non sono.

In una vita di preghiera l'apertura del cuore umano al suo Dio richiede di solito una collaborazione più cosciente con la grazia agli inizi di un impegno di conversione. È una fase di sforzi con cui ci si stacca da se stessi, dall'uomo vecchio che domina e spadroneggia attraverso le passioni disordinate; con piena avvertenza ci si rivolge a Dio dando ampio spazio alla parola e al pensiero. Ma «allorché la grazia ci fa passare dalla preghiera discorsiva e meditativa all'orazione silenziosa, le parole e i concetti ci servono sempre meno, in certo modo si svuotano e si ritirano da se stessi, per lasciare l'anima faccia a faccia con Dio. (In) questo cambiamento nella preghiera, e di conseguenza nella vita, si possono rilevare certi caratteri, come quelli di un nuovo abbandono alla volontà di Dio, in cui il soggetto contemplante si perde nell'oggetto della contemplazione, di una nuova libertà risultante dall'abbandono e dal distacco, di una maggiore disponibilità determinata dal distacco e dalla semplicità» (J. B. M. Porion).

3/ Ascesi e mistica

L'ascesi cristiana, per essere apprezzata adeguatamente, deve essere inserita in tutto il movimento di ascesa spirituale che il battezzato compie per raggiungere l'unione mistica con Dio. Come per la preghiera, anche nell'ambito dell'ascesi non si tratta tanto di un susseguirsi più o meno sporadico di singole pratiche, quanto di una dimensione che investe tutta l'esistenza.

L'ascesi è il momento specifico in cui la persona collabora con il Signore nel superare se stessa per protendersi totalmente verso di Lui; è un aspetto indubbiamente negativo, poiché implica lo sforzo doloroso di reagire alla «carne» e al «mondo» presente in ciascun uomo. Ma l'esercizio ascetico, mai fine a se stesso, comporta necessariamente un aspetto positivo di unione con il Signore che, proprio grazie alla collaborazione ascetica, può essere incontrato e amato con minore difficoltà.

Si comprende allora come l'ascesi implichi una vigilanza continua, uno stile sobrio di vita, un dominio delle passioni disordinate, un affrontare situazioni difficili, talora tenebrose e apparentemente assurde che possono essere superate unicamente abbracciando la Croce, unico punto fermo in mezzo all'agitazione del «mondo». Ma questo è già un itinerario di fede, può essere preghiera inarticolata, è grazia. Senza soluzione di continuità l'ascesi diventa mistica: il desiderio di Dio che permetteva di affrontare le difficoltà, si appaga in un desiderio ancor più struggente, il cui calore purifica ulteriormente la vita umana approfondendo l'impegno ascetico che apre nuove vie all'incontro con il Signore.

È in questa vicendevole relazione tra ascesi che si afferma l'autenticità della preghiera cristiana. «Se digiuni, preghi; se preghi, digiuni» affermava Evagrio riassumendo in una sentenza tutta la tradizione orientale al riguardo. Perché un'ascesi senza mistica è condannata al-

la sterilità; una presunta mistica senza il fondamento dell'ascesi si riduce a una pura illusione.

4/ Silenzio e parola

Confuso spesso con il mutismo — che tradisce invece l'impossibilità di comunicare per motivi psicologici o anche un reale vuoto interiore — il silenzio è uno dei principali momenti ascetici della vita umana. Obbliga a limitare le proprie parole dominando lo spirito di invadenza con cui si cerca di affermarsi nel mondo. A livello interiore, il silenzio imbriglia la fantasia, reagisce alla dissipazione delle distrazioni, mette ordine nel tumulto che si agita nello spirito, fa spazio alla parola di Dio, scavando nel cuore umano il pozzo in cui lo Spirito potrà riversare l'acqua viva del Verbo.

Queste sono condizioni indispensabili per pregare, perché se il silenzio è «talora tacere, è sempre ascoltare» (M. Delbrêl). Come altre realtà spirituali, il silenzio, oltre a un aspetto ascetico, offre quindi una sua specifica prospettiva orante. È tra l'altro lo spazio in cui può prendere consistenza il dialogo con Dio col quale si parla e che molto di più si è chiamati ad ascoltare. (Quante preghiere si vanificano per il fatto che si riducono a essere ristretti monologhi dell'uomo più o meno ripiegato su se stesso!).

Il silenzio può essere prova di fede, quando col passare del tempo si scopre nel cuore un vuoto che si era tanto facilmente nascosto sotto la spessa coltre di chiacchiere e agitazioni. Si intravvede con tremore la propria nullità. Non si sente più niente e nulla si riesce più a dire. Il silenzio inchioda l'uomo al suo posto: nella incapacità e impossibilità di pregare — nonostante tutte le preghiere. Ma proprio allora, al limite forse della disperazione, anche questo silenzio diventa preghiera: è il dramma dell'uomo che, già sicuro di sé, sta ricuperando la misura della distanza e dell'intimità di Dio. Un Dio davanti al quale il silenzio immobile diviene tutta una preghiera: «Signore, insegnaci a pregare». Ma il silenzio può esprimere anche la fusione dei cuori in un'intimità che rende inadeguata e superflua ogni parola. È l'estasi dell'anima, inebriata dalla presenza di Dio, che non trova più parole perché un Altro, lo Spirito, suggerisce quanto nessuno ha mai insegnato. La preghiera si eleva allora con «quella voce, compresa nel silenzio, che non si ode apertamente, non emessa da organi vocali, che non entra in orecchio di carne... che non è nel mondo e non risuona sulla terra né viene registrata in alcun libro... questa voce: con il silenzio della tua voce, con cui lo Spirito che è in me ti ama, ti parla, ti vede. Tu non sei capito che dallo Spirito. Tu mi sei padre, tu mi sei madre, tu mi sei fratello, tu amico, tu servo, tu amministratore, tu sei il tutto e il tutto è in te» (*Atti di Pietro* 39). Il silenzio tuttavia non esaurisce tutte le possibilità e i vari modi della preghiera cristiana. Anzi, esige la parola come indispensabile alterità dialettica. Il silenzio orante è un frutto della parola di Dio con cui lo Spirito feconda e illumina il cuore inaridito dal peccato. Ma come dall'eterno silenzio del Padre è stato generato il Verbo divino, così dal silenzio di un cuore in preghiera sgorgano molteplici sentimenti: la lode, la supplica, tutte tradotte in parole e gesti del Cristo presente nei battezzati. Il Verbo incarnato nella storia, prende vita nel cuore umano per fare la storia personale, coinvolgendolo nella «corsa gloriosa» che Egli compie nella vita della chiesa. La parola di Dio che la chiesa elargisce ai suoi figli li forma e li trasforma con la violenza implacabile del suo giudizio di condanna del peccato e con la dolcezza ineffabile del suo conforto. «Tu fai fremere di spavento la mia carne, io temo i tuoi giudizi... La tua parola nel rivelarsi illumina, dona saggezza ai semplici, è lume sul mio cammino» (Sal 118, 120. 130. 105b).

Nella preghiera la parola umana acquista una dimensione divina: è l'eco della preghiera Cristo, delle sue attitudini oranti (es. le veglie notturne) e delle sue parole. Il *Padre nostro* e la preghiera d'Israele, assunta da Cristo e dalla chiesa primitiva, in primo luogo i salmi, diventano perciò normativi per ogni preghiera cristiana. La parola per eccellenza esige di essere assimilata nella *lectio divina* per poter destare dal torpore il cuore drogato dai beni effimeri del mondo e dalla banalità delle notizie che tempestano e violentano gli animi. Una parola, quella di Dio, che per poter essere accolta e assimilata ha bisogno non solo di silenzio, ma anche di tempo: l'oblazione di se stessi in un gesto di amore nel sacrificio di altri pur legittimi interessi.

Nella misura in cui riesce ad amare la parola di Dio, l'uomo è poi anche in grado di trarre dal suo cuore parole appropriate senza dover cercare altrove che cosa dire al Signore. Essenziale nella parola della preghiera non è tanto il contenuto specifico (lode o domanda...), quanto piuttosto la totale dimensione umana che la parola deve rivelare. Essa deve essere una espressione esistenziale che riveli tutta la perso-

na, pur nella precarietà di ogni discorso umano, ma nella necessaria semplicità di chi apre fiducioso il proprio cuore alla persona amata. Balbettando forse, ma senza nulla nascondere e tutto sperando da Colui che non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva: viva nell'amore la sua stessa vita d'Amore.

5/ Solitudine e comunione di vita

La parola di Dio interpella ciascun uomo chiamandolo nella unicità della sua esistenza. E la risposta alla parola deve essere personale, non può essere rappresentativa o sostitutiva di un impegno a tu per tu tra l'uomo e Dio. Di qui l'esigenza di una preghiera fatta nell'intimità della solitudine, dove il cuore sperimenta che non si è mai meno soli di quando si è soli con Dio (Guglielmo di S. Thierry). La solitudine orante è quindi apertura massima a Dio e, di riflesso, ogni vera solitudine implica un cuore che sappia aprirsi a ogni comunione di vita, differenziandosi quindi nettamente dall'isolamento dell'alienazione egoistica o nevrotica.
D'altra parte la solitudine con Dio è relativa, perché ogni rapporto con il Signore si inserisce nella storia dell'umanità e si radica nella realtà ecclesiale. È la chiesa che ci insegna a riconoscere il Signore Gesù operante nei sacramenti, a contemplare il suo volto nei santi e nei poveri, a godere del suo amore trasmesso da tanti fratelli il cui cuore si è dilatato alla fiamma della carità divina. L'amore di Cristo accolto nella chiesa spinge all'incontro nella solitudine. Ma l'esperienza del tu-per-tu con Dio provoca a sua volta un impulso missionario ad annunciare al mondo le meraviglie della grazia. L'amore aumenta quando lo si accoglie da Dio per comunicarlo alla chiesa.
Un amore tenuto in serbo e quasi custodito con gelosia atrofizza le menti e i cuori (il che non nega la legittimità, anzi la necessità, per es. della vita eremitica nella chiesa, a condizione che sia una vita di amore appassionato per Dio e per i fratelli).
Solitudine e comunione di vita con i fratelli costituiscono quindi dei momenti inalienabili nel cammino di preghiera del cristiano: un aspetto garantisce l'autenticità dell'altro. Chi non riesce a stare solo di fronte a Dio, non farà comunione di vita ai fratelli, non potrà mai dire pienamente il «noi» ecclesiale con cui lo Spirito rivela al Padre l'unità profonda della persona mistica della chiesa. Ma fuori della chiesa, o ai margini, è difficile, se non impossibile, incontrare il Signore.

6/ Persona e liturgia

Nella preghiera il cristiano realizza in modo eminente la funzione sacerdotale del Signore Gesù assumendo nel proprio cuore i sentimenti del Cristo totale. Una preghiera che sale dal profondo di un cuore silenzioso pienamente inserito nel tessuto della chiesa, di cui risente ogni minima vibrazione, è per sua natura preghiera ecclesiale. Se è preghiera, quella dell'uomo è necessariamente preghiera della chiesa. Se non è preghiera della chiesa, l'orazione umana è soltanto una successione più o meno logica di parole.
Casta meretrice, la chiesa peregrinante si purifica nella carità dei santi, ma risente dell'angoscia dei figli soggiogati dal peccato. Pregare nella chiesa significa assumere nella propria vita la gioia della riconciliazione, ma anche il dramma del peccato, lo sgomento di chi non ha più fede, non trova accesso alla speranza, si sente paralizzato nella carità. La preghiera cristiana è veramente personale nella misura in cui l'uomo raggiunge la massima dilatazione dello spirito e diviene capace di respirare e sospirare con i ritmi della chiesa. Una preghiera che limitasse il proprio contenuto ed espressione ai confini ristretti di una sola esistenza individuale, che non si aprisse quindi al mistero della chiesa, non troverebbe neppure sbocco nel Signore, ma si ripiegherebbe sterilmente su se stessa.
La liturgia nei suoi testi tra l'altro esprime la coscienza che la chiesa ha di sé nei vari momenti e spazi della propria vita. E questo fatto evidenzia la necessaria relazione che deve sussistere tra la preghiera liturgica e quella individuale. È nella liturgia che il cristiano trova l'espressione autorevole dei sentimenti materni della chiesa, sentimenti che deve fare suoi per vivere attivamente nella famiglia ecclesiale, in piena solidarietà con tutti i fratelli. D'altra parte le preghiere liturgiche non sono formule magiche, e per essere liturgiche devono essere prima di tutto preghiera nel senso considerato prima. Se le formule liturgiche non sono espresse dal cuore, o sono parole vuote oppure possono essere anche colossali menzogne, una autentica non-liturgia.
Ancora: la liturgia non esprime la coscienza ecclesiale nella sua totalità. A causa di fattori culturali contingenti, ma pure reali, essa deve alimentarsi della contemplazione dei credenti, della loro sensibilità illuminata dalla grazia. Basti pensare alla liturgia del Natale in cui una visione particolare della realtà sociale aveva

insistito con estrema sottolineatura sulla tematica regale «Rex pacificus...», mettendo in secondo posto o dimenticando quasi del tutto la *kenosis* del Verbo incarnato. Aspetto, quest'ultimo, vivo nella pietà popolare, valorizzata da un S. Francesco (il presepe), e colto in modo adeguato solo nella recente riforma con l'introduzione, ad es., dell'inno cristologico di Fil 2.

Fino a tutto il Medioevo non c'era una separazione e spesso neppure una distinzione netta tra l'ambito della pietà e della preghiera individuale e quello liturgico (un esempio particolarmente evidente è offerto dagli scritti di un S. Gregorio confrontati con materiale liturgico attribuibile a questo papa). Soltanto ora ci si sta accorgendo che varie preghiere deprezzate in un recente passato perché «individualistiche», non sono altro che documenti insigni della fede cristiana (l'*oratio pulchra* carolingia non è altro che la preghiera universale — eucaristica? — della *1 Clementis*; una preghiera di «devozione» eucaristica a Montecassino verso il 1000 riproduce con pochi adattamenti la preghiera del martire S. Policarpo; la nota *oratio S. Ambrosii* che il Messale di S. Pio V suggeriva di recitare privatamente alla Messa, è in realtà una preziosa epiclesi della liturgia ispanica...). Fino a tutto il secolo XI c'è stato un arricchimento reciproco tra preghiera individuale e liturgia (si vedano le apologie utilizzate come orazioni eucaristiche, es. prefazi, e casi inversi, come già si è detto). Tanto più che la pietà popolare era molto ancorata al mondo biblico, (più di quanto si possa pensare: accanto alle tante preghiere di «devozione» si continuano a diffondere i testi salmici nelle varie redazioni dei salteri abbreviati; i paradigmi biblici persistono e danno la tonalità a preghiere sia liturgiche che individuali, a cominciare dalla antica benedizione dell'acqua battesimale alla *commendatio animae*, dalle preghiere di «liberazione» messe in bocca ai martiri alla *lorica* di S. Brandano.

È con lo sviluppo della società medioevale (es. i monasteri «liturgici» e più tardi le università) che si vede una lenta disgregazione dell'unità globale della vita cristiana, per cui si cominciano ad affermare e distinguere i vari ambiti. I teologi diventano speculativi con scapito della vita spirituale — riservata ai mistici. La liturgia diviene monopolio del clero e dei religiosi con una progressiva emarginazione del popolo credente. In questa situazione non ci si deve meravigliare che i teologi possano vivere senza fede e senza una relazione diretta con Dio nella preghiera, e che il popolo cristiano possa deformare la sua spiritualità attingendo ad altre fonti e lasciandosi sviare da credenze superstiziose. Ma rimane pur sempre il fatto dell'assistenza continua della grazia che cerca di ricomporre in un'unica realtà le varie espressioni della fede cristiana (teologia, preghiera, apostolato). Certo, dopo secoli determinati da particolari indirizzi teologici e spirituali, si può ancora sentire affermare che la liturgia è una cosa, la preghiera un'altra; che la liturgia è culto oggettivo che non richiede la partecipazione dell'uomo; che la contemplazione ha il suo luogo privilegiato fuori dalla liturgia. Ma sono voci che diminuiscono di numero e di intensità.

Ci si potrebbe chiedere allora se si giustifichi una preghiera «liturgica», dato che, in fin dei conti, quello che conta è pregare e che la preghiera è sempre espressione della chiesa.

La distinzione tra preghiera del cuore e preghiera liturgica non si pone sull'essenza della preghiera stessa, sulla sua validità (non si entra qui nell'ambito sacramentale, garantito *ex opere operato*). Quando la chiesa afferma che una preghiera liturgica, garantisce che quel testo particolare manifesta la sua coscienza. Ma questo non esclude che altri testi, anche le preghiere delle persone umili senza cultura, siano ecclesiali e rivelatrici del cuore della chiesa. Non è questione qui di una deputazione specifica alla preghiera in quanto la preghiera è di tutta la chiesa, un diritto e un dovere di ogni battezzato. Può illuminare il problema in esame, il confronto con un'altra dichiarazione autorevole della chiesa: la canonizzazione dei santi. Non è questo atto giuridico che fa i santi e tanto meno non si possono non considerare santi innumerevoli cristiani di virtù eroica e di unione mistica con Dio per il fatto che non sono stati (ancora) canonizzati. La preminenza da darsi alla preghiera liturgica deriva da altri fattori, quali, ad es., la realtà sacramentale, il segno comunitario espresso adeguatamente nella preghiera eucaristica e nella *Liturgia delle Ore*, e, senza dubbio, la garanzia che nella liturgia la chiesa riconosce se stessa in modo esplicito.

La tensione tra preghiera del cuore e liturgia si supera in un'impostazione della vita spirituale in cui il cuore attinga largamente alla liturgia fino a sentire suoi quei testi e i loro contenuti. Un cuore che nella liturgia sappia riversare tutto il calore di una preghiera personale, aderendo alla concretezza della vita nei suoi contenuti e nelle sue espressioni (linguaggio), fino alla contemplazione del mistero trinitario.

7/ Spontaneità e formule

Il dilemma di fronte a questo problema non ha ragione di sussistere. Se vi sono difficoltà al riguardo, è perché si comprendono male i termini. La spontaneità dell'orante non è improvvisazione peregrina di colui che vuole pregare a suo piacimento, quando vuole,e dire quello che gli piace sul momento. La spontaneità nella preghiera deve essere raggiunta mediante una semplificazione radicale della vita che si spoglia del superfluo, a cominciare dalle idee, per essere completamente attenti ai moti dello Spirito (e qui bisogna riallacciarsi al discorso sull'ascesi e sul silenzio). Chi prega non deve preoccuparsi di quello che dice. Nell'uso massimo della sua libertà, l'orante deve sentirsi in preghiera autentica sia nel silenzio che nel dialogo; sia lasciando che il cuore esprima i sentimenti che la contemplazione del Cristo, in particolare presente nell'eucaristia e nella parola, suggerisce, sia attingendo spunti da testi scritti. Non bisogna soffrire per il fatto che un giorno mancano espressioni adeguate a esprimere i sentimenti di cuore. Né bisogna crucciarsi per le prove dell'aridità: momenti in cui non si vuole pregare o non si sa che cosa fare e dire; attimi oppure anche settimane durante le quali tutto sembra assurdo e una perdita inutile di tempo. Aridità che viene sofferta nel pregare con il disgusto verso la preghiera nel buio in cui tutto sembra perdere consistenza.

Essere spontanei in queste situazioni non significa non pregare più. È Dio, e non l'uomo, che deve trovare soddisfazione nella preghiera. L'essere spontanei implica quindi un abbandono completo allo Spirito perché lui suggerisca che cosa dire, o meglio, come essere, senza schemi e prevenzioni nei riguardi di questa o quella modalità di orazione. Come in altri fatti spirituali, la spontaneità orante non si può calcolare e prevedere in anticipo, può soltanto essere vissuta quando ci si trova in quell'ora particolare di grazia che non è dato conoscere prima, alla quale ci si deve preparare pregando senza interruzione. E allora, senza neanche accorgersene, si prega con la massima libertà, con preghiere libere e con formule, come suggerisce lo Spirito.

Analoghe alle formule di preghiera possono essere considerate le *tecniche* con cui si cerca di «provocare» e comunque vivificare la preghiera. Problema delicato perché obbliga a una prudenza estrema. L'uso delle varie tecniche non può essere rifiutato in blocco (basti pensare al ritmo respiratorio cui si è sempre fatto attenzione, alla preghiera di Gesù che dal deserto di Gaza si è diffusa ovunque nell'Oriente cristiano). Tale uso deve essere però severamente controllato in una visione di fede e in assoluta subordinazione alla grazia. Una tecnica non è mai fine a se stessa; da sola non può far altro che inaridire il cuore atrofizzandolo nell'orgoglio. D'altra parte è necessario ricuperare talora le caratteristiche peculiari delle tecniche, deformate con il tempo. Paradigmatica al riguardo è la preghiera del «Rosario». Si tratta in realtà di una tecnica di preghiera che ha formato santi e alla cui scuola si sono alimentate tante generazioni del popolo cristiano. Tuttavia non consiste assolutamente nello sciorinare una sequela di *Ave Maria*, con la pretesa forse di dire il maggior numero di formule nel minor tempo possibile. Il «Rosario» è una tecnica che non mira a una preghiera generica, bensì dispone i cuori alla contemplazione mariale della salvezza operata dal Signore Gesù: preghiera che nella meditazione dei «misteri» dà la possibilità di recepire i sentimenti di Maria e con lei rivivere le tappe salienti della redenzione. Abbandonata questa impostazione originale — data dagli ideatori del «Rosario», i certosini Adolfo di Essen e Domenico di Prussia — il «Rosario» non solo finisce di essere preghiera contemplativa: si esaurisce in una pura successione meccanica di testi che per la loro identità e per il carattere anonimo della recita possono favorire le distrazioni e vanificare ogni anelito di preghiera.

8/ Lode e supplica

Sono due attitudini apparentemente opposte, ma solo a uno sguardo superficiale. Perché sia la lode che la domanda supplica, inserite nella preghiera sono espressioni eminenti di fede, speranza e carità soprannaturali.

È sempre lo stesso Dio cui ci si rivolge in una fede che attraverso gli eventi della storia scopre il suo disegno di redenzione. Una salvezza attuata nel passato, davanti a cui si rimane attoniti lasciando emergere dal profondo un grido di giubilo e di ringraziamento. Una salvezza sempre in atto e che ci si prepara a ricevere aprendo la vita in una domanda di misericordia e di perdono. Una separazione netta tra preghiera di lode e di supplica è soltanto frutto di una riflessione astratta, disancorata dalle realtà della storia. Basta considerare la preghiera d'Israele e confrontare i cantici laudativi (Es 15, per esempio) con le suppliche salmiche e profetiche, oppure notare la rilettura che

la liturgia ha fatto dell'antico *prefazio* degli apostoli (Pietro e Paolo) nel nuovo Messale. Si tratta sempre delle stesse persone (Dio e l'uomo) e delle medesime situazioni (confronto con il nemico, avversità, missione apostolica). Ma cambia il modo e il tempo del verbo che esprime ora un bene ottenuto e provocante la lode, ora una domanda dello stesso bene che in una prospettiva di fede sarà realizzato da Dio nel futuro.

Lode e supplica sono gli elementi costitutivi di ogni preghiera, qualsiasi contenuto essa abbia. Ogni lode, infatti, è gradita a Dio nella misura in cui si identifica con la glorificazione del Padre da parte di Cristo. Per questo la preghiera di lode implica un'attitudine di supplica, affinché lo Spirito si assimili al Verbo divino e renda degna l'orazione dell'uomo.

Ma anche ogni domanda contiene virtualmente un'espressione di lode e di ringraziamento, nella certezza dell'esaudimento da parte del Padre di ciò che il cuore veramente supplica, aldilà delle parole della richiesta.

Non si può inoltre dimenticare la realtà del rapporto filiale che permette lo slancio dei figli in un impeto d'amore. Non conta ciò che si chiede, ma come e perché il cuore esprime la sua richiesta. E nell'ambito dell'amore appassionato tra Dio e la creatura non c'è richiesta troppo grande né esaudimento troppo piccolo: tutto diviene espressione di un amore che la fede illumina e la speranza vivifica.

In questa luce acquistano concretezza anche le espressioni oranti della *gioia* e della *sofferenza cristiana*. Non possono essere sentimenti isolati ed esclusivi. La vita cristiana è una chiamata a partecipare alla gloria del Cristo risorto in un superamento di tutta la caducità dell'essere terreno. La Pasqua di Cristo e dei cristiani segna il «passaggio» dal fatalismo rassegnato e l'euforia incosciente alla gioia vissuta nella sofferenza dei limiti umani. Sofferenza che nel cristiano non impedisce la gioia; essa purifica la vita togliendole tutti gli elementi transeunti e lasciando sussistere un amore puro. In cambio del suo amore il battezzato può trovare anche soltanto accuse e incomprensioni, la stessa persecuzione cruenta fino alla morte: egli, come il salmista, diventa pura preghiera (cfr. Sal 108, 4). Una preghiera che si eleva come lode di Dio onnipotente, cui ogni realtà, anche il male è sottomesso. Ma la stessa preghiera è anche supplica di perdono: diviene voce di ogni creatura che anela la redenzione, è domanda di misericordia per ogni uomo, di buona e di cattiva volontà: è amore. L'unica realtà che nessun male fisico e nessuna cattiveria morale possono togliere è chi crede nell'Amore e soffre nella gioia.

9/ Preghiera e azione

Effuso nel cuore umano dallo Spirito, l'amore di Dio permette di superare anche le difficoltà che talora si trovano nello stabilire un rapporto di «coesistenza» tra contemplazione e azione o, con altri termini che accentuano aspetti poco diversi, tra *fede e impegno temporale, mistica e politica*.

L'amore sponsale per Cristo, vissuto nella chiesa, esige di rivelarsi in modo esplicito con gesti oranti o momenti di intensa preghiera. Ma la stessa donazione a Cristo fonde il cuore dell'orante con quello del Redentore: di Colui che si è incarnato, ha annunciato la Buona Novella rivelando il Padre e lo Spirito, guarendo gli infermi, diffondendo ovunque pace e serenità. La tensione, unica, di Cristo verso il Padre non l'ha reso insensibile verso i fratello nel travaglio dell'esistenza quotidiana: i rapporti con Lazzaro, Maria di Magdala, i diseredati e le folle affamate — del Pane di Vita e del sostentamento materiale! —, particolari in ogni pagina del vangelo stanno a testimoniare la carica d'amore di Cristo, totalmente rivolto al Padre e in piena solidarietà con gli uomini.

Le molteplici espressioni della carità teologale non si possono tuttavia identificare: l'amore per Dio non potrà mai essere sostituito da un impegno altruistico nel campo temporale. Un cristiano che dimenticasse o sottovalutasse la preghiera farebbe del cristianesimo un insieme di norme etiche a semplice carattere promozionale sociale. L'interessamento fattivo per i fratelli non può d'altra parte essere trascurato in modo sistematico, con il pretesto forse di doversi occupare solo di Dio. In tal caso, di fatto ci si occuperebbe solo di se stessi,asserragliati nel proprio egoismo. Un cristiano che non fosse solidale con i fratelli — nel lavoro o anche soltanto nella preghiera d'intercessione — farebbe della preghiera una comoda evasione che lo trascinerebbe fuori della famiglia ecclesiale.

Il secolarismo, nonostante tutti i suoi limiti, ha messo in risalto il valore positivo di molte realtà terrene che non devono affatto essere disprezzate, bensì devono ricevere la loro giusta collocazione in una scala di valori in cui il primato assoluto spetta a Dio. L'orante non può trascurare il fatto sociale, culturale, politico. Proprio perché, in quanto cristiano, è chiama-

to a collaborare alla promozione integrale dell'uomo.

Spetta al battezzato rivendicare, con la preghiera e l'attività, la supremazia dei valori dello spirito, cogliere nei gesti salvifici della condiscendenza divina l'invito a superare se stessi e aprirsi alla vita di Dio, allargare quindi il proprio orizzonte umano alla trascendenza, sottrarsi al disordine delle cose per inserirsi in un ritmo di vita. Ritmo raggiunto con il fondere in modo armonico la contemplazione con l'azione. È così che il cristiano diventa testimone dell'amore di Dio tra i fratelli e si fa voce dei fratelli presso il Padre.

BIBLIOGRAFIA

Questo contributo non si presenta con un taglio «dogmatico» e non è delineato con metodo strettamente teologico, ma parenetico-meditativo. La Bibliografia vuole introdurre a uno studio anche tecnico e fenomenologico nella preghiera.

1/

Il miglior sussidio bibliografico relativo alla preghiera è costituito dalla *Bibliographia internationalis Spiritualitatis* edita annualmente dall'Istituto di Spiritualità «Teresianum» (Roma). Un'ampia rassegna decennale è data da H. A. P. SCHMIDT, *Bidden onderweg van 1960 tot 1970*. Documentaire studie met bibliografie en citaten - selectie, Haarlem 1971, pp. 158-192. Utile pure E. ANCILLI, *Saggio bibliografico sulla preghiera*, in: «Rivista di vita spirituale» 19, 1975, 613-632.

Data l'ampiezza del tema si riveleranno soltanto poche opere indicative per alcuni punti specifici del problema, rimandando a queste stesse opere per ulteriori informazioni bibliografiche (oltre alle tre pubblicazioni già segnalate).

2/

Studi collettivi di carattere generale: AA. VV., *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica* («Bibl. di cultura religiosa» II, 78), Roma 1964; R. BOCCASSINO (a cura di), *La preghiera*, 3 voll., Milano-Roma 1967; A. GODIN (ed)., *Du cri à la parole*. Etudes de psychologie religieuse. Contributions à une psychologie de la prière («Les cahiers "Lumen Vitae" de psychologie religieuse» 4), Bruxelles 1967; AA. VV., *La preghiera del cristiano oggi*, in: «Presenza Pastorale» 38, 1968, 971-1099; AA. VV., *La preghiera nel nostro cammino con Dio*, Milano 1969; J. PETERS, *Bidden nu. Realiseerbare opgave*, Roermond 1971; E. ANCILLI (a cura di), *La preghiera cristiana*, Roma 1975.

3/

Per una storia della teologia e delle forme della preghiera cristiana sono fondamentali: E. VON SEVERUS, *Gebet* I, in: «Reallexikon für Antike und Christentum» 8, 1972, 1134-1258; J. A. JUNGMANN, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, München 1969.

4/

Sulla preghiera nella Bibbia: S. CIPRIANI, *La preghiera nel Nuovo Testamento* («Meditazioni bibliche» 3), Milano 1970; G. RAVASI, *Quale Dio è così vicino?* Fede e storia nella preghiera d'Israele, Milano 1975. Una «introduzione» alla preghiera e ai problemi spirituali connessi è data da: G. LERCARO, *Metodi di orazione mentale*, Genova 1948; R. GUARDINI, *Vorschule des Betens*, Einsiedeln 1956[1]; trad. it. *Introduzione alla preghiera*, Brescia 1960[3]; K. RAHNER, *Von der Not und dem Segen des Gebets*, Innsbruck 1959[4]; trad. it., *Necessità e benedizione della preghiera*, Brescia 1964; H. U. VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1955, trad. it. *La meditazione*, Alba 1958; D. BARSOTTI, *Meditazioni sulla preghiera*, Firenze 1964; A. VON SPEYER, *Gebetserfahrung*, Einsiedeln 1965, trad. it. *Esperienza di preghiera*, Milano 1975; E. BIANCHI, *Il corvo di Elia*. Una introduzione alla preghiera («La piscina di Siloe» 3), Torino 1972; B. HÄRING, *Preghiera*. Integrazione tra fede e vita, Catania 1974.

5/

Un'apertura ai valori indù nella preghiera cristiana è prospettata da H. LE SAUX ABHISIKTANANDA, *Preghiera e presenza* («Spiritualità del nostro tempo»), Assisi 1973. In continuità con l'antica tradizione monastica e aperti alle istanze odierne sono: I. HAUSHERR, *Prière de vie, vie de prière*. Notes de conférence («Vie spirituelle et vie intérieure»), Paris 1965, trad. it. *Preghiera di vita, vita di preghiera*, Torino 1968; A. LOUF, *Heer, leer ons bidden*, Tielt-Utrecht 1972, trad. it. *Signore, insegnaci a pregare*, Torino 1976.

6/

In particolare sono dedicati alla *lectio divina*: M. MAGRASSI, *Bibbia e preghiera*, Roma-Milano 1973; E. BIANCHI, *Pregare la Parola*. Introduzione alla «lectio divina» («La parola di Dio» 10), Torino 1975. Molto pregevoli nella prospettiva biblico-patristico-monastica sono i saggi di A. BLOOM, da anni tradotti su: «Monastica» (civitella S. Paolo) e ora raccolti in volume; cfr. ad es. *Per una preghiera viva*, Brescia 1976.

7/

Circa la problematica attuale e la «crisi» della preghiera orientano bene le relazioni di un incontro a Lione nel 1974: AA. VV., *Notre prière: quel langage? Pour quelle rencontre?*, Lyon 1974.

8/

Migliaia sono le proposte di «nuove» preghiere. Esempio di testi sulla linea tradizionale è J. GALOT, *Prières d'offrande*, Louvain 1962, trad. it. *Preghiere di offerta*, Sorrento 1971. Paradigmatiche di una diffusa sensibilità sociale e politica sono le raccolte: H. OOSTERHUIS, *Bid om vrede*, Utrecht 1966; trad. it. *Tu sei un difficile amico* («Spiritualità del nostro tempo»), Assisi 1968, E. CARDENAL, *Salmos*, Me-

dellín 1964; trad. it. *Grido. Salmi degli oppressi* («Spiritualità del nostro tempo»), Assisi 1971. Ugualmente ha fatto scuola lo «stile» di D. SÖLLE-F. STEFFENSKY (ed.), *Politisches Nachtgebet in Köln*, Stuttgart-Berlin-Mainz 1969. Della Sölle si può vedere una parafrasi attualizzante del Padre nostro: *Perché noi preghiamo*, in: «Dialogo» 2, 1969, 156-158.

9/
A parte gli studi e molti testi più letterari o protestatari che non spirituali, la migliore scuola della preghiera rimangono la Bibbia e i santi. Per cui un avvio alla preghiera lo si ha in modo particolare dal contatto con l'esperienza vissuta. Al riguardo non si possono trascurare le opere patristiche, quali i commenti al Padre nostro e ai salmi, e quelle di scrittori spirituali come una Elisabetta della SS. Trinità o un Charles de Foucauld. Un contatto con queste personalità farà scoprire la preghiera non solo in tutta la loro vita, ma anche in ogni loro affermazione, superando i limiti di scritti specifici al riguardo (cfr., più vicina a noi, l'opera di D. Barsotti).

PROFETI DELL'AT

GAETANO SAVOCA

I/ INTRODUZIONE. - II/ TERMINOLOGIA BIBLICA. - III/ PROFETISMO EXTRABIBLICO. - IV/ PROFETI PRECLASSICI DELL'AT. - V/ I PROFETI CLASSICI. - VI/ CONCLUSIONE.

I/ INTRODUZIONE

1/ Prerogativa del profeta biblico

Dei profeti biblici è stato detto che partecipano della duplice prerogativa con cui si manifesta ad essi l'Interlocutore divino: la luminosità e la penombra (Pascal): «tutta la terra risplende della tua gloria» (Is 6, 3); «Tu sei un Dio nascosto» (Is 45, 15).
Il profeta della Bibbia ci appare pieno di luce, quando ci fa risentire il timbro della voce sovrumana che irresistibilmente lo sospinge a proclamare le esigenze della santità divina; entra in zona d'ombra non appena noi tentiamo di analizzare i vari aspetti della sua personalità e della sua opera.
Che cos'è realmente il profeta?
Un certo alone di rispetto sembra faccia parte della sua stessa fisionomia. C'è nella vita del profeta Elia un episodio significativo. Perseguitato dagli uomini, egli si era rifugiato sul monte Oreb. A un tratto gli sembra di assistere a una nuova teofania: un uragano di fuoco, un terremoto. Si pone in ascolto. Ma non percepisce alcuna parola divina. Tornata però la calma, passa per l'aria un impercettibile alito di vento e in esso il suono delicato di una voce: «Cosa fai qui, Elia?» (1 Re 19, 11-13): Jahvé che entra in dialogo col suo profeta.
Il signore dell'universo si mette in contatto con la sua creatura in modo quanto mai discreto e rispettoso.
Volendo sollecitare l'uomo al suo amore, lo chiamerà per nome, sussurrerà alla sua coscienza con un timbro inconfondibile, quale un cuore aperto all'infinito potrà sicuramente riconoscere. Ma non spezzerà il tenue diaframma della contingenza terrena in cui lo spirito umano è immerso, per non opprimerlo col suo fulgore.
Sarà lo svelarsi di un Amore trascendente per via del più condiscendente riguardo verso la debolezza e dignità del suo partner: una rivelazione degna dell'Infinito.
Questo velo di splendore e di ombra si frapporrà a maggior ragione tra il veggente che dovrà trasmettere la sua sovrumana esperienza e coloro ai quali egli è inviato: è nella natura stessa di questa singolare manifestazione.

2/ Opinioni sui profeti

Su un personaggio così misterioso c'era da attendersi una larga varietà di opinioni sia tra i suoi contemporanei sia tra i lontani lettori e studiosi dei suoi messaggi. Vediamo le più recenti.

a) *Teoria evoluzionista-individualista*

Forse in relazione alla tendenza fondamentalista dell'apologetica precedente, agli inizi del nostro secolo si impone una visuale piuttosto individuale e razionale.
Il profeta venne considerato come un genio religioso, che con le sue intuizioni fece progredi-

re la fede dei padri verso il più puro monoteismo etico, lottando contro i residui dell'enotismo e contro il culto giuridista del jahvismo. Fu la prospettiva di J. Wellhausen, di B. Duhm, di H. Gunkel e in genere della scuola liberale dei primi decenni del secolo XX.

b) *Teoria politico-sociale*

Il profeta viene ricollocato nell'ambiente sociopolitico del suo tempo. È ritenuto come la coscienza vigile della collettività, pronta a intervenire appena ne fossero lesi i fondamentali diritti.
Si citano in proposito le rivendicazioni di Elia e di Eliseo (1 Re 21; 2 Re 9, 1-3), le invettive di Amos (Am 3, 12-15), gli interventi d'Isaia (Is 7, 1-16; 30, 1-5), di Geremia (Ger 27)...
È stata la tesi di H. Winckler (1903) di W. Erbt (1906), condivisa in parte da vari autori.

c) *Teoria tradizionalista*

Superata del tutto la teoria isolazionista della «guida geniale», il profeta viene indicato come il portatore delle tradizioni storico-religiose del suo popolo.
Secondo alcuni, egli sarebbe l'espositore di una storia oggettiva della salvezza (J. T. Beck, F. Delitzsch); secondo altri, il presentatore e l'interprete del piano salvifico di Jahvé nel corso degli eventi (O. Procksch, E. Rohland e, soprattutto, G. von Rad).

d) *Teoria cultuale professionale*

In opposizione alla teoria anticultuale di J. Wellhausen, P. Volz e altri esegeti liberali, si è in questi ultimi anni affermata la concezione di un ministero sacro dei profeti: accanto ai sacerdoti, essi avrebbero esercitato il compito ufficiale di «rispondere» in nome di Jahvé alle richieste dei fedeli (S. Mowinckel), ovvero quello di formulare dei testi liturgici (A. Haldar), o di attualizzare i temi giuridico-morali del patto mosaico (H. J. Kraus, H. G. Reventlow).

e) *Teoria estatica*

Sostenuta già dai Montanisti (secolo II d.C.) e da antichi Padri della chiesa, questa teoria è stata ripresa con varie sfumature da alcuni critici moderni.
G. Hölscher, W. Jacobi, lo stesso Gunkel identificarono i profeti con gli estatici dei culti fenicio-cananei del secolo IX-VIII a.C.: una specie di *mediums* che cadendo in *trance* divengono capaci di intuizioni e sensazioni supernormali.
Altri autori, più moderati, parlano di concentrazione della mente in un oggetto, o di influsso soprannaturale di un'idea (J. Lindblom), o di compartecipazione al *pathos* divino (A. Heschel, A. Néher).

f) *Teoria dell'impegno esistenziale*

Un'ultima corrente infine, pur ammettendo nei profeti l'ispirazione soprannaturale, vede in essi i promotori del più autentico rapporto dell'uomo con il Dio d'Israele.
Quel che stava loro a cuore era l'esigenza del Signore supremo a essere venerato al momento presente al di sopra di tutto, con la rinuncia a ogni appoggio umano contrario a Lui.
Non pensarono, almeno esplicitamente, né a un'era essenzialmente nuova remota nel tempo (escatologia assoluta), né a una dimensione ultraterrena della salvezza (escatologia apocalittica) (G. Fohrer, J. Bright, P. Zerafa).

3/ L'attuale indagine sui profeti

Chi sono stati in realtà i nostri profeti? qual'è stato il loro vero messaggio? che cosa dicono a noi oggi?
È una questione che ci si propone sempre di nuovo, man mano che alla luce di ulteriori studi va crescendo la conoscenza del loro ambiente, dei loro testi, delle loro concezioni, della loro psicologia.
Inizieremo la nostra indagine con l'esame dei termini con cui nella stessa Bibbia i profeti vengono designati (I); quindi vedremo di delineare la figura di personaggi analoghi presentatici dalla storia religiosa estrabiblica (II); li confronteremo con i cosiddetti profeti preclassici, descritti nei libri della Bibbia (III); e sulla traccia di questi e sulla testimonianza degli *scritti profetici* cercheremo di scoprire la vera fisionomia dei nostri profeti (IV), mettendo in rilievo il contenuto specifico del loro messaggio sia per il loro tempo sia per noi oggi (V).

II/ TERMINOLOGIA BIBLICA

Il termine più comune con cui vengono indicati nei Libri sacri è *nabî, n^{e}bî'îm*: 14 volte nel Pentateuco, 97 nei Giudici-Re, 33 in Cr-Esd-Ne, 162 nei libri profetici.
I passi più antichi sembrano quelli di Amos (2, 11 s.; 3, 7 s.: 7, 14) assieme a quelli di Osea (6, 5; 9, 7; 12, 11): vi si riflette il significato inteso da questi due profeti e dai loro contemporanei.

Secondo Amos vi è una duplice categoria di *nᵉbî'îm:* coloro che hanno il compito di *proclamatori* della parola (3, 1-6) in quanto aggregati a un'istituzione (*ben-nābî'*: figlio di profeta, come l'accadico *mar bari*), e chi ha ricevuto direttamente quest'incarico, con inoppugnabile autorità (7, 14-15).
Presso Osea il *nābî'* viene messo in parallelismo con l'uomo preso dallo spirito (9, 7) e insieme con il portatore di messaggi divini (6, 5; 12, 11).
Questa polarità di significato la ritroviamo nei vari strati della tradizione biblica. In un brano eloista ad es. (Nm 11, 24-30; 12, 1 s.) viene detto *nābî'* sia chi riferisce le parole di Jahvé (Mosè), sia chi *profetizza* mosso dallo spirito.
Nei libri di Sam-Re vengono designati con questo nome Samuele, Natan, Elia e altri uomini di Dio e insieme il gruppo di veggenti che in nome di Jahvé o di Baal proferiscono oracoli e fanno gesti da esaltati (1 Sam 3, 20; 10, 5; 1 Re 18, 22).
Al senso che si può ricavare dalla qualità delle persone a cui il nome è applicato corrisponde pure l'uso del verbo ebraico derivato. Questo per lo più indica l'azione di proclamare la parola sia nella forma *nifal* (Am 3, 8; 1 Re 22, 12) sia in quella *hitpael* (Ger 20, 26; 2 Cr 20, 37), ma spesso anche uno stato di esaltazione (1 Sam 10, 11; 19, 20: *nifal*; 1 Sam 10, 5; 18, 10; Ger 29, 26: *hitpael*).
Quanto alla etimologia del vocabolo non si è ancora raggiunto un accordo tra i critici. Alcuni propongono la radice *nāba', ribollire,* effondere (cfr. Sal 78, 2). Altri ricorrono alla radice etraebraica *nāba', chiamare* (accadico) *annunziare* (arabo) *parlare* (etiopico): in tal caso *nābî'* potrebbe essere o un participio passivo o un participio attivo.
Considerato il significato più esteso che ha accompagnato costantemente l'espressione *nābî',* ci sembra che alla base dovette esservi piuttosto l'idea di parlare con veemenza (Ger 1, 6; Am 3, 8).
La traduzione dei LXX pare ne sia una conferma. *Nābî'* viene reso sempre con *prophètes* sia che si tratti dei profeti autentici o meno (eccetto in 9 passi di Ger: *pseudoprophètes* e qualche suo avversario o un indovino).
Presso gli autori greci classici *prophètes* non è per sé colui che predice (*pro* nel senso di *prima*), ma chi esprime apertamente (*pro* = *al di fuori*) le cose suggeritegli da un altro. Presso gli ellenisti *prophètes* è chi annunzia la dottrina di un maestro (Plutarco), o chi proclama accanto alla Pizia gli oracoli ispirati da Apollo.
Al primo posto è il parlare, l'esprimere qualcosa di speciale.
In parallelismo con *nābî'* viene usato alcune volte *ḥōzeh* (17 volte) e *rō'eh* (più raro). Il primo potrebbe essere tradotto con *colui che ha visioni,* il secondo con *veggente.*
Secondo un'osservazione di 1 Sam 9, 9 (TM) *rō'eh* sarebbe stato l'antico appellativo per il *nābî'* (presso i LXX, l'appellativo popolare).
Più probabilmente al principio fu in uso sia *rō'eh* che *nābî',* finché non si impose quest'ultimo con il prevalere dei messaggi della parola.
Il nome ci offre dunque un primo debole orientamento: abbiamo innanzi degli uomini che proclamano messaggi con energia e sicurezza.

III/ PROFETISMO EXTRABIBLICO

Osserviamo ora la fenomenologia extrabiblica che può aver influenzato in qualche modo il profetismo ebraico o darcene qualche spiegazione.

1/ Profetismo nell'antico Oriente

In Egitto i documenti ci parlano di una lunga tradizione di divinazioni magiche e di predizioni. È comunemente ammesso però che in molti oracoli sui Faraoni si tratta di vaticini *post eventum* per confermare l'ascesa al trono di nuovi sovrani.
In Mesopotamia fin dal tempo dei Sumeri e degli antichi Accadici (III-II millennio) incontriamo pure la consultazione magica con tutta la tecnica divinatoria. Vi presiedeva il *bārû* (sacro indovino).
Ma presso gli Assiro-babilonesi (II-I millennio) compaiono i trasmettitori di messaggi divini, i posseduti dallo spirito: il *muhhu* mosso dallo *zaqîqu* (lo spirito, soffio della divinità), lo *zabbu,* l'estatico (da *zabâtu* essere in trance), la *raggintu,* l'urlante.
È specialmente nella *regione di Mari* presso Harran che ci si presenta la figura abbastanza evoluta di questi intermediari della divinità.
In una trentina di testi ivi trovati si parla di trasmissione di messaggi del dio al sovrano tramite alcune persone. Queste a volte sono ben qualificate: il *šangûm* il prete, il *muhhum* o preso dalla divinità, l'*āpilum* il rispondente, legati in qualche modo al culto. Altre volte sono laici, funzionari di corte, umili donne.
La recezione dell'oracolo avviene o attraverso

il sogno o per una diretta comunicazione divina. Nel riferirlo il veggente può fare da semplice portavoce del dio, ovvero identificarsi con lui parlando in prima persona (cfr. J. F. CRAGHAN, *Mari and its Prophets*, in: BibTB 5, 1975, 40).
Lo stile ha molte somiglianze con quello degli oracoli biblici.
Con le *profezie* di Mari la religione orientale può aver raggiunto una vetta: l'esperienza calma intuitiva del divino senza l'artificio della divinazione. Per un giudizio più sicuro però ci mancano tuttora molti dati, quali la descrizione dell'interiore esperienza del veggente, il richiamo costante alla moralità, la prevalenza assoluta dei diritti divini sugli interessi di una dinastia o di un regno...: erano mete riservate ai discendenti dell'arameo errante stabilitosi in *Canaan*.
Qui intanto fiorisce, fin dal tempo della conquista ebraica, un altro tipo di profetismo: quello convulsionario. Proveniva quasi certamente dalla Frigia. Il fenomeno si era diffuso largamente all'intorno verso il resto dell'Asia minore e in Grecia, e a sud in Francia, in Palestina, in Egitto. Ne abbiamo vari indizi.
Nella medesima area però continuano a farsi sentire degli oracoli ricevuti in sogno o attraverso i veggenti. È il caso di Zakir, re di *Hamat* (ca. 805 a.C.), ovvero di Mesha, re di *Moab* (ca. 850 a.C.) che nella sua stele si designa come *noqed* (pastore o profeta) e dichiara d'aver udito direttamente gli ordini del dio Kemosh.
Molto significativo è il caso di Balaam, riferito dalla Bibbia: invitato dal re moabita Balac, perché augurasse il male a Israele, preso dallo spirito di Jahvé (Nm 24, 2), ne contempla il futuro di gloria e lo benedice.
Il nucleo del racconto, antichissimo (secolo XII), è stato in seguito amplificato sino a includervi la situazione del regno davidico (stella di Giacobbe) e quella del regno settentrionale. Ci mostra la conoscenza che il popolo ebraico aveva, fin dai primordi, della mantica del nord-mesopotamici e la tendenza a riportare soprattutto il fenomeno divinatorio nell'ambito del jahvismo.
Ci si profila così attorno a Israele un profetismo dal molteplice aspetto: divinatorio, visionario, estatico, professionale, individuale, intuitivo, oracolare.
Esso dovette certamente introdursi nella vita religiosa del clan di Giacobbe dall'epoca più remota. Non ne possiamo seguire l'iter con esattezza: i testi scritti risalgono appena al secolo X; ma dal modo spontaneo con cui vi si riferiscono, lasciano supporre una lunga consuetudine.
La fede jahvista cercò di purificarlo e assimilarlo, come fece del resto con le varie forme del culto e delle concezioni religiose; ma non lo inventò *ex novo*.

2/ Profetismo nel mondo

A conferma di questa mutua interferenza, ci converrà fare un breve cenno alla presenza del medesimo fenomeno in altre zone distinte da quelle dell'antico Oriente, ma a noi più vicine: servirà a dimostrarci come una specie di profetismo appartenga quasi alla natura dell'*homo religiosus*, e a individuarne meglio le principali caratteristiche.
Da lunghi secoli e forse da millenni presso le popolazioni primitive del *centro-nord dell'Asia* fino agli Urali e alla Groenlandia da una parte e agli Esquimesi dall'altra, esercitano un grande influsso i cosiddetti *Shamani*. Sono individui che, psichicamente o ereditariamente predisposti, sono stati iniziati da un maestro alla tecnica dell'estasi.
Dopo anni di digiuni e di concentrazione mentale acquistano la facoltà di cadere in trance tutte le volte che lo vogliono. Si ritengono presi dagli spiriti e abilitati a conoscere cose occulte e future, a operare guarigioni scacciando gli spiriti del male, a dare responsi, a volte oscuri, che altri interpreteranno.
Nel *mondo arabo* abbiamo i *Kahini* e i *Dervishi*. I primi erano una specie di Shamani del paganesimo preislamico. Caduti in trance si lasciavano mettere in contatto con la divinità a opera degli *Jinn* (spiriti impersonali): offrivano essi stessi dei sacrifici, davano responsi in frasi brevi ritmiche.
I Dervishi, tuttora esistenti, ottengono l'intimo contatto con Dio (l'*Islam*) per via di una certa tecnica appresa sotto la guida di uno *shejk*: recitando delle formule, concentrandosi su un'idea, movendosi ritmicamente.
Nel *campo cristiano* citiamo solo qualche esempio.
Caterina da Siena (1347-1380) sui vent'anni, mossa da sovrumane ispirazioni, intraprende e porta a termine le più difficili opere di riconciliazione tra i governanti d'allora e presso gli stessi Pontefici romani.
Prima di lei Brigida di Svezia (1303-1373), all'età di 10 anni viene presa dalle prime estasi. Si sente come moralmente obbligata a trasmettere agli altri le rivelazioni che riceve. La

sua anima è come fusa nel Cristo. Riceve i messaggi per lo più col corpo in trance e l'anima vigile; ma a volte durante una semplice meditazione. In alcuni messaggi si nota chiaramente una più debole ispirazione.
Ebbe dei doni preternaturali, preveggenze, poteri di guarigione e di liberazione dai demoni; ma soprattutto un indomito coraggio: denunciò la corruzione e le ingiustizie dovunque si trovassero. Fu molto venerata, ma anche odiata. Una profetessa degna dei massimi profeti ebrei.
Anche fra *i non cattolici* abbiamo avuto parecchi casi di predicatori ispirati: celebri quelli verificatisi nel secolo XVIII in Finlandia. Erano per lo più delle donne. Cadevano facilmente in estasi e pronunziavano messaggi in nome di Dio, spesso superiori alla loro cultura, con straodinari poteri di televeggenza.

3/ Caratteri del profetismo extrabiblico

Da questi rapidi accenni possiamo dedurre, ci sembra, alcune caratteristiche comuni del grande fenomeno profetico.
Notiamo anzitutto uno *stato speciale di recezione* o ispirazione: il profeta percepisce dei messaggi in maniera non ordinaria, a volte in una situazione di estasi profonda fino quasi a identificarsi con il suo Interlocutore, a volte in uno stato di concentrazione che non esclude la coscienza del proprio ambiente.
L'*oggetto della visione* può essere un dovere da compiere, un evento nascosto; ma la percezione non è sempre chiara, a volte ha bisogno di essere interpretata.
Il veggente esperimenta l'*obbligo di comunicare* agli altri le sue illuminazioni. Riceve un comando, una missione. Non ubbidirgli è angoscia, senso di colpa contro l'Altro.
Vari *effetti collaterali* accompagnano o precedono quasi sempre l'ispirazione: concentrazione mentale, convulsioni, anestesie, cambiamento di personalità, poteri di suggestione e di preveggenza...
Non è possibile pensare che un fenomeno così esteso in regioni e epoche diverse si sia propagato tra i vari popoli per un semplice contatto.
La psicanalisi tenterà di spiegarlo con le leggi della psiche umana: come l'emergere, in speciali condizioni psicologiche, di intuizioni e potenzialità del superconscio sotto forma di comunicazioni sopramondane, secondo le diversità di cultura e di ambiente.
La teologia cercherà di scorgervi qualcosa di più: non soltanto l'influsso della concentrazione di tutto l'uomo nella Realtà suprema, ma anche, dove c'è realmente, l'intervento di una Presenza divina. È quel che ci proponiamo di fare per quanto riguarda i nostri profeti, attraverso il confronto e il discernimento.

IV/ PROFETI PRECLASSICI DELL'AT

Oltre i profeti cosiddetti classici o scrittori (i cui detti cioè sono arrivati a noi per iscritto), la Bibbia ce ne presenta parecchi altri lungo la storia ebraica.
Di alcuni di essi ci ha conservato solo il nome, di altri ci dà maggiori informazioni. Non sempre però queste possono dirsi storicamente obiettive, come ad es. quando Abramo (Gn 20, 7), Mosè (Dt 34, 10) o i suoi collaboratori vengono designati quali *profeti* (Nm 11, 16-30), o quando a Eliseo sono attribuiti certi prodigi (2 Re 4 ss.).
La critica ha perciò vagliato i testi, in cerca di una ricostruzione più realistica. Raccogliamone i dati più significativi.
La prima notizia attendibile pare sia quella del brano Gd 4, 4 - 5, 31, ritenuto comunemente molto antico. Debhora vi appare come una guida ispirata, assisa presso l'albero sacro, a cui tutti accorrono per le loro controversie (4, 4 s.): spinge in nome di Jahvé Barac contro l'esercito di Sisara assicurando la vittoria, canta in versi la lode divina (5, 1 ss.); è detta espressamente *n^{e}bi'āh* (4, 4).
Nei due *libri di Samuele* troviamo dei racconti che risalgono probabilmente al tempo di David-Salomone (secolo X). Possono aver subito dei ritocchi elohistici (secolo VIII) e poi deuteronomistici (secolo VII-VI), ma nella sostanza riflettono l'epoca più antica.
Samuele ha tutte le qualità dell'uomo carismatico. Cresciuto presso il santuario di Silo accanto al sacerdote Eli, imparò da giovane a percepire la voce di Dio (1 Sam 1 - 3). Morto Eli, ne prende il posto come giudice e sacerdote (1 Sam 6 - 7).
Nei continui assalti dei Filistei ravvisa un ammonimento divino per i ribelli, e promette a questi la liberazione qualora volessero tornare sinceramente al Dio dei padri, lasciando i culti idolatrici. Pregato dal popolo, si interpone per il loro perdono (1 Sam 7, 2-12). Tutti ormai lo riconoscono come profeta del Signore (3, 20), e l'episodio dell'unzione di Saul (cc. 9 - 10), riportato con estrema naturalezza, ce ne rivela le doti e le funzioni.

Per illuminazione divina (9, 15) sa in precedenza dell'arrivo del giovane beniaminita, e appena lo vede lo riconosce (9, 16 s.), può rivelargli dove si trovano le asine smarrite (9, 20) e altri particolari del suo futuro (10, 1-8). Intanto è lui che lo unge primo re d'Israele in nome di Dio (10, 1) e presiede alle offerte dei sacrifici (9, 13).

Un uomo dunque che ascolta la voce del Signore («Jahvé svelò all'orecchio di Samuele» 9, 15), ne trasmette gli avvertimenti morali, guida il popolo nelle istituzioni politiche e nel culto, ha poteri speciali di chiaroveggenza. Rappresenta probabilmente il periodo di pacifica coesistenza tra la tecnica dei veggenti («Saul consultò Jahvé e Jahvé non gli rispose né attraverso sogni, né mediante gli *Urim*, né per mezzo dei profeti» 1 Sam 28, 6) e l'autentica ispirazione divina.

Egli infatti non opera da solo: è in rapporto con un folto gruppo di *n^{e}bîîm*. Invita Saul ad aggregarsi a loro per ricevere lo spirito ed essere trasformato in uomo nuovo (1 Sam 10, 5-7).

Essi partecipano al culto sacro su un colle, suonano strumenti musicali, gridano e fanno gesti da estatici (1 Sam 10, 5-10). Dal popolo sono guardati con un certo disprezzo quasi fossero degli esaltati (10, 11 s.; cfr Os 9, 7).

Abitano insieme, pare, in piccole capanne fuori dei villaggi. Samuele lo vediamo un giorno in mezzo ad essi quale loro guida, mentre tutti cadono in trance, compresi i messi di Saul e Saul stesso, venuti a cercarvi David (1 Sam 19, 18-24).

Probabilmente avevano il compito di tenere desta la fede dei padri con il loro entusiasmo di fronte al fasto dei culti cananei, e di dare responsi in nome di Jahvé (1 Sam 28, 6).

Circa un secolo più tardi ne notiamo la presenza in varie parti della Palestina: Gilgal (2 Re 4, 38), Betel (2 Re 2, 3), Gerico (2 Re 2, 5), Samaria (2 Re 22, 10). Vivono a gruppi di 40-50, con i modesti contributi di coloro che vengono a consultarli (1 Sam 9, 7 s.; 1 Re 14, 3). Un personaggio importante fa loro da capo e da maestro (2 Re 2, 3. 15). Indossano un mantello di peli (2 Re 1, 8), portano probabilmente come segni distintivi dei tatuaggi o delle cicatrici (Zc 13, 4- 6; 1 Re 20, 37-41). Per rispondere alle consultazioni si radunano, si infervorano con danze e con musica (2 Re 3, 15) e presi dall'estasi pronunziano ad alta voce gli oracoli (1 Re 22, 9-12). Di fronte ad essi si agitano in maniera più convulsa i *n^{e}bîîm* di Baal: in numero di 400 gridano il nome del loro dio, saltando, si fanno delle ferite, cadono stremati a terra (1 Re 18, 26-29).

Dalla folla di questi estatici emergono delle figure più precise. Dopo Samuele, accanto a David divenuto re troviamo i profeti-veggenti Gad e Natan. Il primo dà degli oracoli al suo amico in momenti di grande incertezza (1 Sam 22, 5; 2 Sam 24, 18), e un giudizio di condanna per aver ordinato (con vanità) il censimento di tutto il popolo (2 Sam 24, 1-14). Il secondo interviene con messaggi divini in tutte le imprese del sovrano: lo rimprovera per l'ingiustizia commessa ai danni del suo fedele suddito Uria, imponendogli una grave pena (2 Sam 12, 1-15), gli interdice di iniziare la costruzione del Tempio, gli promette la perennità della sua dinastia sul trono di Giuda (2 Sam 7, 1 ss.; cfr anche Gn 49, 10; Nm 24,17; Sal 2.45); si interessa perché il successore sia Salomone com'era stato promesso all'ex moglie di Uria (1 Re 1, 11-38).

Sotto Salomone il profeta Ahia col gesto simbolico del taglio del suo mantello predice a Geroboamo che a causa della corruzione del re un giorno le 10 tribù del nord saranno consegnate a lui (1 Re 11, 29-39), e a Roboamo successore di Salomone viene impedito, a opera di un altro uomo di Dio Semeia, di combattere contro le 10 tribù sorelle in rivolta (1 Re 12, 22 ss.).

E la serie di questi uomini ispirati continua: solleciti della moralità del popolo e in particolare del retto culto a Jahvé (1 Re 14, 1-18). Un profeta anonimo è inviato a Betel per rimproverare a Geroboamo la contaminazione dei riti cananei (1 Re 13, 1-10); lo stesso farà Jehu nei confronti di Baasa per aver imitato il peccato di Geroboamo (1 Re 16, 1-4: cfr. 1 Re 14, 9 s.); e così altri profeti contro l'empio re Manasse (1 Re 21, 2-15) e il gesto idolatrico di Amasia (2 Cr 25, 14-16).

Si prendono cura però di ogni altro problema: Debora muove i connazionali contro l'oppressore (Gd 4, 6 s.); Natan opera presso la corte reale, Ahia profetizza per la strada (1 Re 11, 29), la profetessa Hulda viene interrogata nella sua abitazione (2 Re 22, 14-20).

Presi e affascinati dal supremo Signore d'Israele si battono con ardimento, anche fuori dell'ambito sacro, dovunque è in gioco il suo onore e la sua giustizia.

Due modelli di questa singolare categoria di uomini ci vengono descritti dettagliatamente nei capitoli di 1 Re 17 fino a 2 Re 2, 13 (Elia) - 2 Re 13 (Eliseo). Sottratti i cc. 20 - 22 di 1 Re, che si occupano piuttosto del re

Acab, la composizione del primo brano potrebbe risalire a pochi decenni dalla scomparsa di Elia, quando si andavano recitando anche le relazioni su Eliseo (2 Re 2, 14 - 13, 25). Vi si scorge l'intento di esaltare le due grandi figure, e soprattutto quella del discepolo alla luce del maestro: sicché il quadro di Elia ne risulta più discreto e veridico.

La narrazione comincia *ex abrupto*. Elia («mio Dio è Jahvé»), il cui nome è già una definizione, annunzia al re Acab, adoratore di Baal, il giudizio di Jahvé: una lunga siccità per tutto il paese. Dovrà però sottrarsi all'ira del sovrano e trovarsi nell'indigenza (1 Re 17, 1-10).

È l'uomo corroborato dall'energia divina, ma insieme soggetto agli urti delle forze terrene. Vediamolo in azione.

Dopo più di due anni di siccità, quando gli animi cominciavano a riflettere sulle cause di quel castigo, per ordine divino si ripresenta al re, proponendogli una sfida tra i poteri delle divinità pagane e quelli del Dio d'Israele.

Il fuoco, invocato per un'intera giornata dai 450 *n^{e}bîîm* di Baal sulle vittime del loro altare, non scende. Viene a bruciare invece l'olocausto preparato da Elia, appena ha supplicato il nome di Jahvé. Il popolo riconosce allora come vero Dio Jahvé e, secondo la legge, tutti i profeti pagani vengono messi a morte. La pioggia intanto torna a ristorare le campagne e gli uomini (1 Re 18, 1-46).

Ma ancora una volta quell'uomo, che nel suo coraggio ha mostrato la potenza di Jahvé, deve esperimentare la propria debolezza: è costretto a fuggire senza sosta, attraverso il deserto, fino alle montagne del Sinai (19, 1-4). L'episodio è una conferma di autenticità per la sfida di quest'eroe contro la corrente idolatrica del regime (Ramlot, 1029), ed è insieme un segno del legame perenne che esiste fra l'autentico profetismo e la rivelazione mosaica.

Sul Sinai il Dio dell'universo si manifesta al profeta nella calma intimità dello spirito e nell'invito ad affrontare per il suo Nome più difficili compiti (1 Re 19, 7-18; cfr. Ger 12, 5 s.). Uno di questi compiti è l'inflessibile proseguimento della giustizia. Acab, sospinto da Gezabele, si impossessa con un omicidio del podere di un cittadino. Elia, mosso da Jahvé, corre ad affrontarlo in quello stesso campo: «Così dice Jahvé. Nel punto dove lambirono il sangue di Nabot, i cani lambiranno anche il tuo sangue» (1 Re 21, 17-19).

Ocozia, malvagio successore di Acab, ammalato gli manda i suoi ministri per ottenere un più favorevole verdetto; ma il profeta per nulla intimorito viene a trovarlo nella sua reggia riconfermando l'oracolo di morte (1, 11 ss.).

La figura di Eliseo è avvolta da un alone di fantasia e di esaltazione. Possiede poteri straordinari di intuizione e di guarigione, che vengono sempre attribuiti a Jahvé (2 Re 5, 26 s.; 6, 8-13; 3, 9-20): predice ad es., la vittoria del re Gioas sugli Aramei col simbolo delle frecce (2 Re 13, 14-19). Si serve pure della musica per disporsi all'ispirazione (2 Re 3, 15). È in costante rapporto con i gruppi dei *n^{e}bîîm*, che ha cura di istruire (2 Re 4, 38). Si interessa della vita politica del suo paese e anche dei vicini Aramei. Fa ungere re d'Israele il capitano Jeu, che si rivolterà e distruggerà la casa di Acab (2 Re 9, 1 -10, 27) e i sacerdoti di Baal. Consultato dal re di Aram Hazael, dà il suo responso (2 Re 8, 7-15, e guarisce dalla lebbra il generale siro Naaman, guadagnandolo alla fede jahvista (2 Re 5, 14-18).

L'entusiasmo dei discepoli non ha offuscato del tutto le linee essenziali di quest'altro grande profeta. La passione che lo sospinge è soprattutto il Dio dei padri «al cui cospetto vive» (2 Re 5, 16); per rispetto a Lui presta il suo ministero agli uomini (2 Re 3, 14 s.), non curandosi di vantaggi personali (5, 15 s.), e perché il popolo eletto gli sia più fedele interviene a favore degli eserciti nazionali e contro la corrotta dinastia regnante (2 Re 6, 24-27; 2, 9-10).

Rileviamo infine un fatto che più d'una volta incontriamo lungo la via di questi araldi di Dio: il contrasto con dei loro colleghi.

Il profeta, che ha minacciato Geroboamo per il culto di Betel, rifiuta per ordine del Signore di prender cibo in quella regione, fosse pure alla mensa del re. Ma un veggente più anziano lo induce come un messaggio divino a pranzare a casa sua. Senonché durante il pasto gli annunzia una nuova *parola:* la condanna a morte per quella disobbedienza; che presto si verificherà (1 Re 13, 7-26).

Sorgeva così la questione: quale dei due messaggi era l'autentico? come fare a discernerli? L'altro caso riguarda Michea ben Jemla. I suoi colleghi, in gran numero, promettono in nome di Jahvé il successo agli eserciti d'Israele e di Giuda, confermandolo con grida e con un'azione simbolica (1 Re 22, 10-13). Ma il figlio di Jemla, interrogato dal re di Giuda, afferma di aver assistito al consiglio divino, durante il quale uno spirito di menzogna si offriva ad ingannare tutti i *n^{e}bîîm*. Uno di questi lo schiaffeggia asserendo il contrario. I fatti daranno ragione a Michea (1 Re 22, 17-38).

Anche nell'episodio del Carmelo l'evento prodigioso preannunziato da Elia vuol essere la riprova della veracità delle sue parole contro il culto dei *n^ebî'îm* di Baal (1 Re 18, 21. 36 s.). Il problema esiste certamente, e ci dà qui l'opportunità di fare un primo bilancio degli elementi finora esposti.

I profeti biblici si presentano con i caratteri comuni riscontrati nel profetismo estraebraico. Vi ritroviamo i veggenti, gli ispirati, gli estatici a gruppi, i datori di responsi (forse anche con la tecnica degli *Urim*), alcuni addetti alla corte reale, altri al santuario, altri del tutto autonomi.

Si appellano tutti a una speciale comunicazione divina: non soltanto i *n^ebî'îm* cananei, ma anche i *n^ebî'îm* di Jahvé, i veggenti di professione, i singoli profeti come Samuele, Ahia, Elia. Si sentono spinti a parlare dallo stesso Jahvé («fui inviato da Jahvé», «così dice Jahvé»). Usano delle frasi incisive, *giudiziarie,* simboliche. Mostrano pure delle esperienze secondarie: entusiasmo, chiaroveggenza, potere di guarigione.

Risaltano però in essi alcuni dati singolari. Attestano non solo di essere stati ammessi al consiglio di Jahvé (Michea ben Jemla), ma di vivere continuamente al suo cospetto (Eliseo) e di percepire la voce in maniera soave e sicura (Samuele, Elia).

Vivono con impegno il loro rapporto con Dio: lo esaltano nella lode (Debora) e nel culto (*n^ebî'îm,* Samuele), lo cercano nella solitudine (Elia, *n^ebî'îm*).

Si dedicano senza riserva a promuoverne l'adesione sincera e l'obbedienza: Samuele leva la sua voce contro i riti pagani, i gruppi di *n^ebî'îm* ne professano pubblicamente la fede, Elia e Michea mettono a rischio la propria vita contro l'idolatria dei capi e della massa. Lottano arditamente contro l'egoismo, l'avidità, le ingiustizie dei potenti e dei singoli cittadini.

Si preoccupano del buon governo del popolo eletto e delle sue istituzioni (Samuele e Natan), della pace fraterna fra i due regni del nord e del sud (Semeia), della loro indipendenza dalle potenze pagane (Eliseo, Samuele), pronti anche ad appoggiare un partito meno empio e inumano (Eliseo). All'occorrenza sanno aprirsi pure ad altri popoli, prestando il proprio servizio e mostrando la grandezza del loro Dio (Eliseo).

Al centro di ogni loro progetto e intervento c'è insomma un unica Realtà: il Dio vivente, il Dio che ha operato meraviglie nella storia dei padri. E con il fervore per Jahvé c'è in essi qualcosa che li distacca sensibilmente dai semplici veggenti: c'è l'assoluta certezza di sentirsi in diretto contatto con Lui e la inflessibile fedeltà alla sua causa, pur nella precarietà e debolezza della loro situazione. È una costante che sta alla base di tutto il loro comportamento e li caratterizza in maniera inequivocabile. Qui si incomincia a intravedere qualcosa che trascende le pure possibilità della psiche umana e contrassegna la sagoma dell'autentico profeta.

V/ I PROFETI CLASSICI

Passiamo all'esame di quell'altra categoria di profeti che ci hanno lasciato per iscritto preziose testimonianze sulle loro interiori esperienze e un grande numero di messaggi. Ci riveleranno meglio il loro volto.

Non considerando il libretto di Giona di genere didattico e Daniele che è piuttosto apocalittico, abbiamo una quindicina di libri profetici così distribuiti: secolo VIII, Amos, Osea, Is 1 - 39, Michea; secolo VII, Sofonia, Nahum, Abacuc, Geremia; inizio secolo VI, Ezechiele, Abdia; metà ca. secolo VI, Is 40-55; secolo V, Is 56 - 66, Aggeo, Zaccaria 1 - 8, Is 24 - 27, Is 34 - 35; secolo IV Gioele, Malachia, Zaccaria 9 - 14.

Alla luce della critica, però, la precisa disposizione cronologica non è così semplice. La maggior parte dei detti profetici, una volta pronunziati, rimasero per un certo tempo nella memoria degli uditori (Is 8, 16; Ger 36): pochi furono messi in iscritto subito, altri dopo molti anni durante la vita del veggente o molto più tardi. Era quello l'uso dell'antica cultura mnemotecnica.

Circolavano così dei messaggi di Osea, d'Isaia, di Ezechiele a voce o in fogli, con il titolo indicante l'evento della parola al tale profeta e qualche circostanza storica: molto probabilmente non più nella forma originale, ma in sintesi e nei tratti più essenziali, né sempre in modo uniforme. Vi si annettevano pure dei cenni biografici in terza persona, a somiglianza di quelli in prima persona.

Fin da questo stadio tuttavia possiamo accertarci della fedeltà, almeno sostanziale, con cui avveniva la registrazione e la trasmissione. Quel che si riferiva era ritenuto e attestato quale parola autentica di Jahvé (Am 1, 1; Mic 1, 1), mentre nei doppioni si riscontra un'esatta corrispondenza di senso e a volte anche di espressioni (Ger 7, 1-15 = Ger 26, 1-6; 21, 8-10 = 38, 2 s.; Ez 3, 16-21 = 33, 1-9).

Entravano quindi in azione i raccoglitori. Per Geremia sarà stato il suo segretario Baruc; per Isaia qualcuno dei suoi discepoli; per Ezechiele in parte lo stesso profeta. Si radunavano i vari fogli scritti o si tracciavano altri detti ancora orali, e si cercava di darvi un ordine (qualora già non l'avessero), secondo i criteri più semplici: una somiglianza di formule («ascoltate..»), di generi (*guai, giudizi*), di contenuto (visioni, oracoli di rovina — di salvezza — contro i popoli pagani). Si collegavano con dei ganci i singoli brani.
Se lo stesso materiale si presentava in due o più formulazioni (doppioni), lo si collocava in differenti posti con le prevedibili incongruenze (J. Lindblom).
Completata più o meno la raccolta intervenivano nel corso della trasmissione altre operazioni: delle glosse (o piccole spiegazioni), degli ampliamenti attualizzanti, delle inserzioni (brani estravaganti ritenuti del medesimo autore o a lui improntati).
Finché un ultimo redattore dà un ritocco generale a tutta la struttura del libro con qualche introduzione o spostamento di brani.
Le composizioni che ne risultarono non furono naturalmente né omogenee né del tutto genuine. E sarà pertanto compito della critica letteraria rintracciarne i diversi strati e individuare quanto più si potrà i tratti originali di ciascun autore e il loro preciso *Sitz im Leben.*
Solo seguendo tali analisi ci sarà possibile ricostruire autenticamente la fisionomia e il pensiero dei nostri profeti.

1/ Fisionomia dei profeti classici

Che cosa ci dicono anzitutto i testi sulla figura dei nostri personaggi, sui loro atteggiamenti costitutivi?
Possiamo sintetizzarli in questi quattro punti: a) vocazione e certezza di essere i portatori di una parola sovrumana; b) modi con cui ricevono e trasmettono questa parola; c) funzione specifica presso il popolo eletto; d) rapporto con gli pseudoprofeti.

a) *Vocazione e certezza di messaggeri*

C'è un momento basilare nella vita dei nostri profeti: l'esperienza della chiamata divina, che dà l'avvio al loro ministero. Si realizza in una triplice fase: un forte incontro con Dio — un dialogo — la missione e consegna delle parole.
Ascoltiamo quel che ce ne dicono essi stessi. Non abbiamo alcun motivo di dubitare dell'obbiettività sostanziale delle loro descrizioni, anche se alcune formule risentono di una certa struttura letteraria (racconto autobiografico di una vocazione).
Amos si sente come afferrato da Dio (7, 15), o come sospinto dal suo invito a parlare (3, 8). Isaia lo contempla per la prima volta nella sua sovrana maestà e trema di sacro terrore (6, 1-5). Geremia dinanzi alla parola che lo interpella prova come un fascino e una costrizione: non può più sottrarvisi (15, 16; 20, 7. 9), e Ezechiele cade faccia a terra abbagliato dalla gloria divina (1, 28).
È qualcosa che li scuote profondamente.
Inizia allora *il dialogo.* Dio chiama, interroga, risponde, offre un compito. Dinanzi a Isaia il discorso si svolge in forma indiretta. Jahvé espone il suo disegno d'inviare qualcuno. Ma il veggente comprende subito che l'invito è per lui e sta a lui accoglierlo o meno (6, 8). Con Geremia, d'indole meno decisa, il colloquio è più articolato: vi è la proposta dell'incarico, la riluttanza del giovane figlio di Elcia, la soluzione delle difficoltà (1, 4-8). Al sacerdote Ezechiele basterà la raccomandazione a non essere ribelle e la rimozione di qualche esitazione rituale (2, 8; 4, 15).
Viene quindi *la missione.* Dio dà l'incarico di parlare in suo nome con l'espressione *šālāḥ* o con formule simili: «andrai e dirai...». Suggerisce anche il contenuto del messaggio. A Geremia la mano divina pone sulle labbra ciò che dovrà dire (1, 9); a Ezechiele viene dato da mangiare in visione il rotolo dei guai da annunziare (3, 1-3); Amos attraverso 5 visioni simboliche comprende che il colmo delle colpe è stato raggiunto e non rimane se non la dichiarazione del giudizio finale (cc. 7 - 9); Isaia riceve lo stesso programma per Giuda: dare l'ultimo, inutile avviso per quel popolo ostinato, perché si arrivi così al castigo radicale (6, 9 s.): dopo il quale però un piccolo resto tornerà a Jahvé (6, 11-13).
L'esperienza di quest'incontro è così profonda che trasforma la loro condotta e la loro mentalità: Amos, che al vedere i primi castighi si prostra implorando pietà, quando ha contemplato tutto il disegno di Dio non opporrà più un'obiezione e proclamerà inesorabile la sentenza di rovina (7, 5. 8). Geremia, pieno di pietà per la sua nazione, (11, 19; 18, 20) si cambierà in implacabile censore, disprezzato e isolato dalla massa, ritenuto perfino un traditore (20, 7-10). Ezechiele rimarrà per sette giorni attonito (3, 15).
D'altra parte però viene rispettata la loro libertà. Prima di dar l'incarico, Dio li prepara e

pone loro innanzi una proposta: saranno essi a decidere. A Isaia fa sentire la propria indegnità, ne purifica la mente e le labbra e quindi discretamente gli espone il suo progetto; solo quando il veggente si offrirà: «eccomi!», gli darà la consegna (6, 8 s.). A Geremia, prima di consacrarlo suo messaggero, mostrerà il fascino e la sicurezza di un tale compito (1 5, 16; 20, 9). Amos sente la fierezza di aver lasciato, per l'invito divino, i suoi campi e i greggi (7, 14 s.), e Ezechiele è esortato a non rifiutarsi.

Da quest'evento deriva ad essi la ferma sicurezza di essere i portatori del pensiero di Dio. Amos fonda il suo diritto di profetare anche nel regno del nord sul fatto di essere stato inviato dal Dio di tutto Israele (7, 15).

Si differenziano dai profeti del proprio cervello, perché, dichiarano, questi non sono stati ammessi come loro al consiglio di Jahvé (Am 3, 7; Is 6, 1 ss.; Ger 23, 8), né mandati espressamente da Lui (Ger 29, 9; Ez 13, 6). Sentono pertanto di avere una personalità nuova. Presi dalla massa e trattati con sovrano rispetto dal loro Creatore perché lo rappresentino realmente presso il suo popolo. Lo stile *ich* (in prima persona) delle relazioni delle vocazioni riflette probabilmente questa presa di coscienza (G. von Rad).

b) *Modi di recezione e di trasmissione*

In che modo il profeta trasmette il messaggio che ha percepito? Cerca anzitutto di tradurlo in concetti e termini del linguaggio umano, adattandosi alla situazione dei suoi uditori.

Ora giudicherà opportuno condensare il pensiero divino in una frase breve e incisiva, ora lo rifonderà in una delle tante forme e concezioni culturali del suo ambiente, ora riprodurrà sinteticamente la visione ricevuta, ovvero eseguirà l'azione simbolica che gli è stata suggerita.

Abbiamo così *l'oracolo:* una dichiarazione solenne di sventura o di prosperità preceduta dalla formula «così dice Jahvé» e conclusa da «detto di Jahvé»: riflette lo stile delle decisioni date dai sacerdoti e quello dei messaggi dell'antico oriente.

La dichiarazione di rovina può assumere la forma di un *giudizio,* derivata dall'uso frequente di proferire sentenze in campo profano e cultuale; si articola secondo la legge del taglione: vi è a) l'*accusa* o motivazione e b) la corrispondente *sentenza punitiva.*

Un giudizio più esteso è il cosiddetto *processo sacrale-internazionale* fondato, pare, su un diffuso modulo procedurale degli antichi sovrani orientali (J. Harvey). Quando un vassallo si mostrava infedele ai patti, costoro prima di applicare i castighi gli mandavano per iscritto una requisitoria così strutturata:

— incarico e formula di messaggero,
— capo di accusa generico: «io fui per te un padre... tu un nemico»,
— interrogazione retorica: «cosa ti è giovato ribellarti?»,
— requisitoria specifica: benefici e infedeltà,
— ammonimento a ravvedersi, pena l'applicazione della clausole del patto (ultimatum o formula B),
— ovvero, dichiarazione definitiva di guerra in nome del dio custode del patto (formula A, assoluta).

L'ultima dichiarazione veniva aggiunta dopo due o tre ultimatum. Scopo di tale *giudizio* era assicurarsi dinanzi al diritto sacro che la rottura del patto e il conseguente intervento doveva addebitarsi solo al ribelle.

I profeti l'hanno trovato adatto al loro compito e se ne sono serviti più volte (cfr. Mic 6, 1-8; Is 1, 2-20; Ez 16, 20): Jahvé era il re supremo che non veniva mai meno ai suoi impegni, causa di ogni male era invece l'infedeltà del suo popolo.

Spesso però si sono fermati su l'uno o l'altro dei suoi elementi costitutivi: sull'accusa o denunzia delle colpe, sulla requisitoria storica, sull'ammonimento a convertirsi o ultimatum, sull'annunzio decisivo della punizione, che può prendere anche la forma di *vaticinio di guai* o di *lamentazione,* o può trasformarsi in *giudizio dimostrativo* con la frase «e saprete che io sono Jahvé» (72 volte in Ez).

Altre forme secondarie erano le parabole, le allegorie, i canti di lode o di scherno, le istruzioni simili alle *tôrôth* sacerdotali, i dialoghi liturgici.

Abbiamo poi le descrizioni in prima persona (*Ich-Stil*) o in terza (*Er-Stil*) delle esperienze e visioni del profeta o di episodi biografici. A quest'ultima categoria appartengono i *racconti delle azioni simboliche.*

Un modo efficace di tradurre l'esperienza ricevuta è il ricorso alle concezioni dell'ambiente culturale. Queste vengono chiamate *tradizioni storico-religiose.* I profeti nel loro tempo ne avevano già tante a disposizione, ne fanno sorgere delle nuove, e le utilizzano di frequente, a volte con un semplice accenno (G. VON RAD ne ha fatto la base della sua *Teologia dell'AT,* vol. II). Ne citiamo alcune:

la promessa fatta ai padri di una benedizione

perenne (Gn 12. 15); il *credo storico-israelitico* (Dt 26, 1-11); *l'esodo* dall'Egitto (Am 2, 10); *l'elezione speciale* d'Israele (Dt 7, 7 s.); l'alleanza sinaitica o *b'rît* con le norme da osservare e l'elenco delle benedizioni e maledizioni (Es 20); il *patto sponsale* (Os 1 - 3; Ez 16); l'*elezione di David* e di Sion; (2 Sam 7; Is 29, 1-12); il *resto* santo (Is 6, 13); il giorno di Jahvé, giorno di una grande vittoria contro i nemici, ma anche contro i ribelli israeliti (Am 5, 18); il tema della *creazione:* Jahvé creatore della storia e della natura (molto chiaramente da Is 11); l'idea del *tempo positivo* fondato sulla sicura promessa di Jahvé, di fronte al vuoto ricorso del passato del politeismo; il tema del *profeta-testimone* dell'azione salvatrice di Jahvé, il quale soffre eroicamente senza reagire contro i malvagi persecutori per manifestare al mondo la bontà e misericordia divina (Is 50, 4-7; 53).

Erano dei complessi concettuali molto densi, come certe immagini e espressioni idiomatiche, con una potente carica evocatrice.

Concepita la struttura e formulazione del messaggio il profeta passa alla comunicazione *ad extra.* Circondato dai discepoli o avvicinandosi a un gruppo di cittadini invita gli astanti all'ascolto e, pronunziata la formula del messaggero, proclama ad alta voce l'oracolo (Ger 7, 1-3): «ascoltate, casa d'Israele» (Am 5, 1), «ascoltate e attestatelo nella casa di Giacobbe» (Am 3, 13).

La comunicazione orale, come si è accennato, era il modo ordinario di affidare un messaggio presso i popoli orientali. Lo stile dei detti profetici riflette appunto questa situazione. Solo eccezionalmente si rivela l'immediata messa in iscritto di alcuni brani (Is 8, 1; tratti di Ez 40 - 48; Ab 2, 2). Una parte dei vaticini di Geremia furono registrati dopo parecchi anni dalla loro proclamazione (Ger 36, 2. 28). Secondo alcuni critici scandinavi, quasi tutto l'AT, compresi i libri profetici, fu redatto durante o dopo l'esilio babilonese (secolo VI-V). È un'opinione, quest'ultima, non condivisa dalla maggior parte degli esegeti, sembra esagerata; ci invita però a non sottovalutare lo stadio di trasmissione orale, più o meno lungo, per cui dovettero passare i discorsi dei portavoce di Jahvé.

Ma il profeta non si accontentava di proferire delle frasi; adoperava spesso un altro mezzo di espressione: l'azione o drammatizzazione simbolica, una specie di *audio-visivo.*

Vi si annetteva in Oriente una grande importanza. Già la parola *dābār,* per i semiti era qualcosa di più che il riflesso solo di un'idea: indicava la *cosa,* l'*affare,* l'*evento.* Pronunciare il nome sugli oggetti era prenderne possesso (Gn 2, 19 s.; Ger 15, 16). Proferire una parola era come metterla in atto, porre il germe della sua realizzazione, soprattutto se chi parlava era la divinità («Egli dice e tutto esiste», Sal 33, 9), e se la proclamazione veniva rafforzata dalla voce, dal gesto, dalla rappresentazione concreta (da qui certi artifizi letterari, ripetizioni, etimologie, simboli...).

Alla base di questa concezione vi era forse del magico: nella religione mesopotamica il *dābār* era assurto al rango degli dei. Ma nell'ambito della fede jahvista, ogni sua energia si rifondeva sulla potenza dell'Essere supremo.

Le azioni simboliche compiute dai profeti erano cariche del più alto dinamismo. Alcune le eseguivano sotto immediato comando di Dio, fornendo, se occorreva, l'interpretazione, come in un segno sacramentale (Ger 27; Ez 4 - 5). Altre le intraprendevano senza un preciso intento, ma poi, illuminati dall'alto, le indirizzavano a significare una realtà superiore: ad es. Osea che sposa una donna incline all'adulterio e vi legge l'immagine della sua nazione presa in isposa da Jahvé (cc. 1 - 3); Geremia che rimane celibe e comprende di essere segno della solitudine del popolo dopo la caduta di Sion (16, 1-13); Ezechiele immobilizzato da una malattia in casa, sente di rappresentare il suo popolo in terra straniera (3, 24 - 4, 8).

In tal modo tutta l'esistenza del profeta viene coinvolta nella testimonianza del Trascendente che opera tra le vicende del popolo eletto: «Io e i miei figli, dichiarerà Isaia, serviamo da segni e presagi inviati in Israele dal Signore delle schiere» (8, 18; Ez 24, 24); e il segretario di Geremia racconterà la *passione* del suo maestro quale conferma dell'amore perseverante di Jahvé per il suo Efraim (Ger 31, 20); Is 52 - 53 presenterà addirittura l'estrema sofferenza dei servi di Jahvé (impersonati in un profeta ideale) come lo strumento della conversione e della salvezza dei ribelli.

Ma qual è lo stato d'animo dei profeti quando ricevono e trasmettono quelle comunicazioni? Essi stessi affermano di sentirsi come soggiogati da una forza che li trascende e li muove a pensare e a parlare in una data direzione: è, in termini psicologici, l'«essere afferrati dallo spirito e portati via» (Ez 3, 14), come l'udire il ruggito del leone che fa tremare e fuggire (Am 3, 8), o l'esser pervasi da un fuoco, impossibile a contenersi (Ger 20, 9).

Più spesso vi hanno accennato con espressioni

teologiche: «l'essere presi dalla mano di Jahvé» (Is 8, 11; Ger 15, 17; Ez 3, 14; cfr. Dn 10, 10), l'«essere ripieni dello spirito per proclamare la parola vera» (Mic 3, 8; Ez 11, 1. 24; 37, 1; Is 42, 1-4; Gl 3, 1): è opera della *jād* e *rûah* di Jahvé.

Ma il termine più usuale è *wayᵉhî dᵉbār — jhwh 'ēl* «e venne, o si verificò la parola di Jahvé su...»: la formula dell'avvento della parola. L'impulso che i nostri profeti esperimentano assume, per essi, soprattutto l'aspetto del *dᵉbār Jhwh:* non solo una forza (*jād*), una spinta (*rûah*), ma un'energia e una luce, un raggio del fulgore divino che li fa vibrare con la Realtà suprema e li lascia sempre coscienti, con la capacità di distinguere ciò che viene dall'Alto da ciò che proviene d'altronde.

Amos comprende bene che è il Signore a fargli vedere certe immagini simboliche, del tutto contrarie alle sue aspettative (7, 1. 5 s.). Geremia vorrebbe anche non sentire quelle parole e non pensarci più (20, 7-9), e si accorge chiaramente quando non provengono da Dio, ma dal proprio cuore (5, 4-6 e 5, 7; 15, 18 e 15, 19-21), e quando si fanno troppo attendere (28, 12; 42, 7). È un percepire qualcosa di vero e di reale dal di là del proprio io.

Sentono di partecipare allo stesso tempo al *pathos* e al consiglio *sôd* del Dio vivente (Ger 23, 22) e fremono ora di sdegno ora di amore ora di compassione a contatto con la verità divina e la situazione storica in cui si trovano: «Sono pieno dell'ira di Jahvé e non posso più contenerla: la riverserò sui fanciulli nella strada e sull'adunanza dei giovani» (Ger 6, 11). «Come potrei abbandonarti, Efraim, come consegnarti ad altri, Israele?.. il mio cuore si commuove dentro di me, tutte le mie viscere fremono» (Os 11, 8).

Con questo stato interiore sono probabilmente collegati alcuni fenomeni non ordinari: un profondo turbamento in tutto il loro essere (Is 21, 4; Ger 4, 19; Ab 3, 16), un senso di stupore (Ez 3, 14 s.).

Si notano specialmente in Ezechiele: sotto l'influsso dell'ispirazione si prostra a terra (1, 28), agita le braccia (4, 7), batte le mani e i piedi (6, 11), ha periodi di afasia e immobilità (3, 26 s.; 4, 4-8). Non crediamo si tratti, come alcuni hanno pensato, di vere malattie (stati epilettici): è solo il riflesso di una forte esperienza interiore su un temperamento particolarmente sensibile e immaginoso (come la rigidità, in occasione della morte della moglie: 24, 15 ss.).

Incontriamo poi qualche caso di preveggenza (Ger 7, 12-18; 37, 1-10; 38, 14-23; Ez 24, 2), a volte molto approssimativa e imprecisa (Am 3, 9-11; Is 9, 1-5; Ez 26, 1-14, adempiuta solo parzialmente: cfr. 29, 18-20); un caso forse di glossolalia (Is 28, 9 s.), uno di guarigione (Is 38, 1-5).

c) *Funzione dei profeti*

Dai dati della loro vocazione e dal contenuto dei messaggi intuiamo sufficientemente la loro specifica funzione nel quadro della società ebraica.

Come primo compito appare quello del messaggero di Jahvé incaricato di ammonire, minacciare, confortare i connazionali in rapporto al loro impegno di adorazione e di fiducia verso il Dio dei padri. «Ho allevato e fatto crescere figli ed essi si sono ribellati contro di me» (Is 1, 2). «Hanno abbandonato me, sorgente d'acqua viva, per scavarsi cisterne screpolate» (Ger 2, 12).

Erano pertanto i *saggiatori* del popolo (Ger 6, 27) per denunziarne le colpe, le *sentinelle* (Ez 3, 16) per dare l'allarme nel pericolo di rovina, i veri *difensori e intercessori* della comunità, decisi a tutto pur di metterla in salvo, con le esortazioni, i presagi, le suppliche a Dio («stare sulla breccia» Ez 13, 15).

Adempiono difatti quest'ufficio in tutti i modi, nel Tempio, per le vie, presso la corte reale; per lo più di propria iniziativa (Is 7, 1-9; Ag 1, 1-11); a volte in seguito a una consultazione (Ger 37, 1-10; Ez 14, 1-8); a volte la risposta ritarda: piuttosto che mettersi in pericolo di ingannare, preferiscono dichiarare che non hanno per allora alcuna parola di Jahvé.

L'ambito del loro interessamento riguarda tutti i settori della vita. In forza del principio di solidarietà (l'individuo vive nel clan e per il clan) ogni attività umana, per gli orientali, aveva una dimensione collettiva. Amos prende di mira la classe regnante corrotta e tirannica (7, 9-11); Osea pone sotto accusa la politica filoassira o filoegiziana delle varie correnti (7, 8-11); Isaia e Geremia suggeriscono al re e ai suoi consiglieri un modo di comportarsi verso le potenze straniere più coerente alla loro fede e alla situazione storica (Is 7; Ger 37).

Denunziano anche le colpe sociali: l'ammassamento dei beni della terra nelle mani di pochi privilegiati non curanti della miseria dei più (Is 5, 8; Mic 2, 2), la venalità nei processi, l'oppressione dei più deboli.. Auspicano un regno nuovo in cui un principio giusto riporterà l'armonia e la prosperità (Is 11; Ez 34).

Si presero cura anche delle singole persone,

specialmente dal tempo dell'esilio, quando con il crollo delle istituzioni nazionali e religiose si rinvigorì nelle coscienze il principio della responsabilità individuale (Is 38, 4; Ger 12, 1-6; 31, 31-34; Ez 18. 33).
Era naturale poi la loro partecipazione al culto. Isaia parla con stima dei riti sacri (30, 29); Geremia e Ezechiele erano sacerdoti, parlano spesso del santuario e ne attendono il rinnovamento (Ger 30, 13 s.; Ez 40 ss.): così Aggeo, Zaccaria, Malachia. Come nei libretti di Abacuc, Nahum, Gioele, così in parecchi salmi (81. 91. 95) riecheggia chiaramente una liturgia profetica. Al profeta veniva comunemente attribuito l'ufficio di intercessore presso Dio (Ger 15, 11; 37, 3; Is 53, 12).
D'altra parte però li vediamo operare per lo più fuori del tempio. Isaia sta con i suoi discepoli (8, 16) e profetizza all'aperto (7, 1 ss.); altrettanto fanno Geremia e Ezechiele. Spesso li sentiamo in polemica con i preti e con certe pratiche cultuali (Am 4, 4; Os 6, 6; Is 1, 10 s.; Ger 7, 1 ss.).
Fermandosi su l'uno o l'altro àspetto di questo atteggiamento, si è voluto scorgere in essi ora un estremo anticultualismo (P. Volz), ora un vero ministero cultuale (A. Haldar, H. G. Reventlow). Ma la realtà ci pare più complessa. Esistette probabilmente accanto ai sacerdoti una classe di *n^{e}bîîm* di professione (Am 7, 14), particolarmente dotati a dare oracoli e a richiamare le esigenze dell'Alleanza, presso i luoghi di culto (Ger 18, 18).
Ma fra di essi o al di fuori di essi ne sorgevano alcuni più direttamente ispirati da Jahvé col compito di proclamare l'autentico giudizio divino sull'intero Israele: sono i nostri profeti classici o altri a loro simili (cfr. Uria in Ger 26, 20-23), che parlavano e agivano con radicale indipendenza da ogni autorità e istituzione umana, pronti a mettere in crisi ogni sistema politico-religioso-cultuale-sociale che risultasse difforme dall'ideale jahvista: gli irriducibili *saggiatori* del popolo eletto.

d) *Rapporto con altri profeti*

Il frequente contrasto dei nostri profeti con la categoria dei *n^{e}bîîm* illumina di riflesso la loro fisionomia.
I *n^{e}bîîm* si presentano come ispirati da Jahvé, parlano al popolo in suo nome (Ger 29, 26), danno oracoli (Ez 13, 6), probabilmente presso il Tempio (Os 9, 8; Ger 23, 11), sotto la sorveglianza di un funzionario sacerdotale (Ger 20, 1; 29, 26), ricevono una remunerazione (Ger 6, 13 ss.; 28, 9; Am 7, 12).
Osea li accusa di far deviare il popolo (4, 5); Isaia li chiama beoni, insolenti (28, 7; 3, 4); Geremia e Ezechiele, profeti del proprio cervello, non mandati da Jahvé, immorali, ladri, menzogneri, che invece di costruire sulla verità annunziano prosperità o rovina a seconda del regalo ricevuto, né hanno alcun interesse a stare sulla breccia (cioè a intercedere) per stornare un pericolo (Ger 6, 13-15; 23, 25-32; Ez 13): coloro i cui vaticini di pace non si avverano (Ger 28, 9) e la cui dottrina è in disaccordo con quella rivelata ai padri (Dt 13, 1-5). Zaccaria ne auspica la totale scomparsa (13, 1 ss.).
In controluce scorgiamo qui i lineamenti del profeta autentico: è colui
— che ha la piena certezza di essere il portatore di un messaggio divino,
— che nel riferirlo non tiene in alcun conto i donativi o le minacce, ma espone imparzialmente l'oracolo sia di condanna che di approvazione, disposto a qualsiasi conseguenza,
— che per primo vive in conformità alla parola di cui è testimone, nella adesione a Jahvé e nel rispetto degli altri,
— il cui messaggio è nella linea di continuità con la religione jahvistica e trova la sua realizzazione lungo tutta la storia del popolo eletto (Ez 2, 5; 33, 33; Dt 18, 19-22).
In tal modo i profeti classici si collocano propriamente sulla scia delle grandi figure carismatiche che li hanno preceduti non solo quanto allo stile con cui si esprimono, ma anche nella loro funzione specifica, svincolati però del tutto da ogni tecnica divinatoria e professionale, con minori manifestazioni supernormali, animati profondamente dallo zelo di Jahvé (per via del *rûah* e del *pathos* divini), decisi promotori del suo progetto di salvezza (per via del *dābār*).

2/ Messaggio dei profeti classici

Come si è già potuto vedere, il messaggio ha un peso importante sul discernimento del genuino profetismo. Esaminiamo allora il contenuto dei discorsi dei nostri veggenti.
Essi non erano certamente dei maestri di professione, né gli ideatori di alcun sistema teologico. Parlano di Dio e dei rapporti con Lui secondo la mentalità e i termini della tradizione israelitico-mosaica.
Ciò che si nota di specifico in essi è la profondità e incisività con cui riflettono i sentimenti e il pensiero di Jahvé nella situazione esistenziale in cui operano. Le loro parole, possiamo dire, sono un'attualizzazione, una puntualizzazione

della rivelazione ebraica, compiuta non per via di pura riflessione (specie di filosofia della religione), ma per diretta esperienza dell'Invisibile e a contatto con la mutevole realtà storica.
Quali idee trovavano i profeti nel loro popolo sulla identità di Dio, sui rapporti con l'uomo, sul futuro dell'uomo?
Il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe non era il dio della concezione politeistico-panteista del mondo pagano, un dio cioè energia o effetto di quest'universo sensibile considerato come un divenire perpetuo di un qualche cosa, di fronte al quale l'uomo è solo una particella staccatasi dall'Uno e caduta nel molteplice, impegnato a liberare se stesso dalla materia e non curante della sorte degli altri.
Il Dio degli ebrei è un Essere vivente, superiore all'uomo e alla natura, che interpella l'uomo come un tu e si interessa di lui: si è dimostrato tale nella chiamata di Abramo e nella protezione del suo clan lungo la storia (Gn 12 - 15; Es 3 - 7) e si farà conoscere gradualmente come Jahvé, unico Creatore e signore dell'universo (monoteismo pratico-dinamico che si sviluppa in monoteismo assoluto: Dt 4, 35; Is 45, 14).
Dinanzi a Lui l'uomo è una vera realtà, capace di un rapporto di amore e di confidenza verso di Lui, libero però di riverirlo o di non rispettarlo; nel qual caso non farebbe che allontanarsi dalla fonte della vita e della gioia (Gn 2 - 3). Accanto a un'antica promessa fatta ai padri, l'israelita conosce l'impegno di decidersi radicalmente per il suo Dio e per gli altri, con la sicurezza di un'assistenza perenne, proporzionata al suo comportamento.
Una concezione positiva, potenzialmente ottimista e universale, assai differente da quella ciclica e vuota del politeismo.
In questo clima si inserisce e si specifica il pensiero dei nostri profeti nel periodo preesilico, esilico, postesilico.

a) *Messaggio dei profeti preesilici*

Essi sono Amos, Osea, Isaia, Michea, Sofonia, Nahum, Abacuc, Geremia, in parte Ezechiele. Ciò che hanno detto di speciale, possiamo raccoglierlo in questi quattro temi:
— elezione da parte di Jahvé del popolo israelitico, perché dia a Lui la più alta stima e ne riceva la salvezza,
— esigenze concrete di Jahvé nelle singole situazioni,
— comportamento di Dio in corrispondenza dell'atteggiamento d'Israele,
— situazione futura del popolo eletto.

b) *Elezione*

Benché non usino il termine tecnico *bāḥar*, pure il concetto che Dio ha scelto realmente il clan di Giacobbe come suo popolo particolare sta alla base di tutti i loro oracoli.
Amos userà l'espressione tipica *jāda'*, *conobbe*, nel senso ebraico di interessarsi, prediligere (3, 2); Geremia chiamerà Israele *eredità* di Jahvé (14, 9), sua cintura (13, 11); Osea ricorrerà al rapporto di figlio e di sposa (cc. 2 - 3. 11). Si parla pure di patto *b'rît*, ma con cautela (Os 6, 7; Ger 11, 6. 10; 31, 31 s.): per evitare che il popolo vi scorga una garanzia giuridica per la sua incolumità.
Si cerca invece di precisare l'idea di elezione con nuove determinazioni: è un gesto del Dio onnipotente al cui dominio nulla sfugge (Am 4, 13; 9, 2), e quindi *indefettibile* da parte di Lui; un segno di pura predilezione, senza alcun merito d'Israele (Os 9, 10; 11, 2 ss.; Is 5, 1 ss.), e quindi da riceversi *con umiltà e gratitudine*; un dono del Dio santissimo e misterioso, separato da tutto ciò che non è conforme alla sua gloria (Is 6, 2-5; Am 4, 2), e perciò da viversi con rettitudine e riverenza.

c) *Esigenze dell'elezione*

Una tale elezione impone una precisa risposta: una devozione incondizionata a Jahvé sostenuta dalla riconoscenza e dall'ammirazione (Os 13, 4), che si articola in vari atteggiamenti: la *conoscenza jāda'*, riconoscimento e adesione a Jahvé come signore supremo (Os 4, 4; Is 1, 3; Ger 31, 34); timore sacro, rispetto *jāre'*, quale non si deve a nessun altro (Is 8, 13; Ger 2, 19); la ricerca di Lui *dāraš*, non nel senso puramente rituale (Am 5, 6; Ger 2, 2. 12); l'umiltà *'ānah*, il ritenersi piccolo dinanzi a Lui in opposizione all'autosufficienza (Is 2, 10 ss.; Mic 6, 8; Sof 2, 3); e soprattutto la fede in Lui *'āman*, *bāṭaḥ*, il fidarsi totalmente della sua onnipotenza e bontà, rifiutando ogni compromesso che sia in contrasto con Lui (Is 7, 9; 30, 15; Sof 3, 2; Ab 2, 4).
In connessione con la riverenza a Jahvé viene richiesta contemporaneamente la rettitudine *ṣedeq*, la giustizia *miš'pāt*, la pietà *ḥesed* nei confronti di tutti quelli ai quali, come a noi, Dio concede la sua benevolenza. È uno degli aspetti della religiosità jahvistica che i profeti hanno più fortemente sottolineato, fino a mettersi in polemica con tutte le pratiche del culto e con il Tempio medesimo. Non che vogliano condannare il legittimo culto di Jahvé, ma piuttosto la finzione del culto, quei gesti cioè di adorazione

a Dio che, per l'odio e l'oppressione del fratello o la venerazione alienante degli idoli, oltraggiano la stessa bontà divina (Is 1, 10-17; Os 6, 6; Am 5, 25; Ger 7, 2-15).
Per lo stesso motivo riprovano il lusso e il comodismo dell'urbanesimo cananeo, fonte di delitti e di ingiustizie, e guardano con nostalgia alla semplicità e austerità del deserto, come a un ideale di serenità e armonia nella vita sociale (Am 6, 1; Os 2, 13; Ger 2, 2).

d) *Comportamento concreto di Jahvé*

Le esigenze divine non vengono presentate in astratto, ma sono perfettamente inserite nelle varie situazioni in cui i profeti devono intervenire. Per lo più la missione dei singoli veggenti coincide con un momento di crisi del popolo eletto: Amos e Osea sono inviati nel periodo in cui la corruzione del regno del nord era arrivata al colmo (secolo VIII); Isaia durante il pericolo siroefraimitico e poi dell'invasione assira (secolo VII); Geremia e Ezechiele pochi anni prima della catastrofe del regno di Giuda (586 a.C.).
In un primo tempo pensano sia possibile un recupero. Jahvé che li manda è sempre il Dio della misericordia e della salvezza (Ger 18, 5-8): perciò Amos lo supplicherà di attendere, di desistere dal castigo (7, 5 s.).
Il *pathos* divino allora si manifesterà in pressanti inviti alla conversione, che si diversificano a seconda delle varie situazioni: «tornate, o figli ribelli, io vi voglio guarire» (Ger 3, 22; 4, 3 s.), «cercate il bene e non il male e vivrete» (Am 5, 13; Sof 2, 1 s.). È tutta una serie commovente di esortazioni, implorazioni, minacce perché abbandonino i culti baalistici e ipocriti, ritornino alla giustizia e alla fede dei padri, siano docili al disegno di Dio in una data circostanza (Ger 27, 29. 34 s.).
Ma verrà il momento in cui, illuminato dall'alto, il profeta si convincerà dell'invincibile ostinazione dei suoi uditori (Am 8, 1-3; Is 6, 9 s.; Ger 7, 16; Ez 24, 13 s.), e della ineluttabilità dei castighi divini. Egli sente lo stretto legame che c'è tra la colpa non rigettata e la rottura dello *šālōm*: — il peccato, dichiara Isaia (30, 13), è come la breccia aperta in un muro: lo farà crollare necessariamente. L'egoismo e il disprezzo degli altri è lo scatenarsi di una forza di distruzione, che si riverserà per primo su chi ne è la sorgente.
Non è Dio a volerlo: egli non si compiace nella morte, ma nella conversione e nella vita (Ger 29, 11; Ez 18, 23); a un dato momento si limiterà a non mettere più ostacoli all'energia annientatrice dell'orgoglio umano, perché l'uomo scorgendovi l'opera della propria iniquità sia più facilmente indotto a cambiare direzione verso la metà della vita e non della morte.

e) *Il futuro del popolo eletto*

In fondo al cuore il profeta, e quindi il Mandante divino, non ricercavano che la salvezza del loro popolo. La rovina non era certamente l'ultima parola. La missione d'Isaia non farà che indurire l'animo di Giuda per precipitarlo nel disastro cui era indirizzato; ma al neoeletto è mostrato tra le macerie un barlume di vita: il *resto sacro* purificato che sarà la base del nuovo Israele (Is 6, 12-13).
Eccetto forse Amos, tutti i profeti preesilici hanno accennato a questa fase di rinascita del loro popolo: essa viene designata dagli esegeti col termine di *era escatologica,* in quanto sarebbe quella ultima (*èschatos*), del tutto nuova e definitiva.
Occorre però precisare il concetto. I nostri profeti assieme all'inevitabile castigo intravedevano per Israele qualcosa di nuovo, una situazione diversa da quella di oppressione e di disordine in cui ci si trovava. Lo deducevano dall'idea di elezione, se lo sentivano confermare dalla diretta ispirazione divina. Comprendevano che Jahvé, dopo la necessaria *purificazione* non avrebbe abbandonato i discendenti di Giacobbe, ma trasformatili interiormente li avrebbe riammessi alla benedizione del loro padre (Os 3, 1-5; Ger 31, 2-14; Sof 3, 11-13; Ez 11, 16-20).
In che cosa consisteva tale restaurazione? A volte leggendo i loro oracoli con la visuale rabbinica dell'epoca neotestamentaria (1 Pt 1, 10 s.), si è arrivati a identificare o quasi la ricostituzione profetica con la prospettiva messianica trascendente dei discepoli di Gesù: i veggenti d'Israele avrebbero scorto in lontananza il regno spirituale universale del Figlio dell'uomo, l'era della salvezza definitiva apportata dall'Uomo-Dio con tutte le sue prerogative.
Non pare tuttavia che il loro sguardo si fosse spinto così lontano. Il loro orizzonte era condizionato dalla situazione culturale in cui erano immersi. La *salvezza* che attendevano era quella promessa ad Abramo e in parte già attuata al tempo di David, la pace *šalôm* che essi stessi pregustavano nella loro intimità con Jahvé: uno stato di armonia e di benessere fondato sull'adesione e la fiducia verso il Dio dei padri. Una salvezza puramente spirituale ultraterrena

sacramentaria esulava dalla loro mentalità. Né l'aspettavano per un tempo remoto: Isaia la scorgeva dopo la devastazione assira (9, 1-5); Geremia (24, 5-7) Ezechiele (36, 24-32; 37) Isaia II (40. 48. 52) al termine dell'esilio; Aggeo (c. 1) e Zaccaria (c. 8) dopo la ricostruzione del Tempio.

Vi avrebbero ritrovato tutti i favori del passato e i mediatori delle benedizioni divine: un nuovo David, un nuovo regno delle 12 tribù, la pace e la giustizia sociale, un nuovo Tempio, un patto nuovo (Ger 23, 5 s.; 30-31; Ez 34. 40 ss.), o; come si dirà più tardi, una nuova Sion, un nuovo profeta, un nuovo sommo sacerdote (Is 52, 13-53, 12; 61. 62; Zc 3. 4): tutti elementi che ai loro occhi avrebbero attuato, secondo le varie istituzioni del tempo, la salvezza contenuta nell'elezione, e che saranno poi chiamati *beni messianici,* in quanto riferiti al futuro Unto (*māšîah*) o rappresentante di Jahvé.

Quando gli eventi non corrispondevano a quelle attese, non per questo si perdeva la fiducia nella promessa di Jahvé: si attribuirà la mancata realizzazione alla persistente colpa degli israeliti e ci si appellerà a un ulteriore giudizio divino e a tempi migliori (Zc 7; Ml 3).

Fu questa fede incrollabile che nell'epoca postesilica, sotto la pressione del gioco straniero e alla luce della speculazione sapienziale, aprì gli animi all'attesa di un mondo ultraterreno, essenzialmente diverso dal passato (Dn 7, 13 s.; Gr Regola di Qumran 3, 21-23; 4, 11-14); e aiuterà i discendenti d'Israele a scoprire nel Regno dell'uomo-Dio Gesù la vera salvezza promessa ai padri.

Allora, alla luce dello Spirito, tutta la storia del popolo eletto si chiarificherà, e le affermazioni dei veggenti sul futuro regno di pace, sulla nuova Gerusalemme, sul nuovo re davidico, o profeta, o sacerdote riveleranno tutta la loro potenzialità, e l'*escatologia relativa* e il *messianismo implicito* si espliciteranno in *escatologia assoluta* del tutto nuova, in *messianismo trascendente.*

f) *Messaggio dei profeti esilici*

La caduta di Gerusalemme (586 a.C.) segna una svolta nel mondo ebraico: termina la monarchia, il Tempio è abbattuto, il popolo in esilio. Era il crollo di tanti sogni e aspirazioni.

I messaggi dei neoprofeti (Ezechiele, Isaia II), pur restando fedeli alle grandi direttrici dei predecessori, si intoneranno alla nuova situazione: occorrerà confortare, far prendere coscienza delle infedeltà passate, spingere a una sincera conversione, prospettare i compiti nell'era che sta per sorgere.

Il *conforto* sarà offerto mettendo in rilievo determinati aspetti dell'elezione: promessa di assistenza data ad Abramo e al suo *seme* (Is 41, 8-16; 51, 2); Ez 20, 5-7; 33, 24); l'amore portato a David (Ez 34, 24; Am 9, 11 s.); le meraviglie operate nel passato, come l'esodo (Is 43, 1-4); l'onnipotenza creatrice di Jahvé, affermata ora esplicitamente (Is 42, 5-9); la sua fedeltà e rettitudine immutabili (Is 45, 23-25; Ez 18, 25); l'amore suo profondo per Israele, più di quello di un padre, di una madre, di un *gō'ēl* (Is 43, 4. 22; 44, 6; 49, 15 s.); la sua larghezza nel perdonare (Ez 16, 60-63; 33, 10 s.; Is 54, 3-14).

Si indurranno gli esuli a ripudiare le colpe passate con i frequenti *giudizi* (Ez 14, 12 ss.; 16; 20; 23; 36) e le *dispute* (Is 43, 22-28; 50, 1-3), in cui si dimostrerà che la rottura del patto è da attribuirsi tutta a Israele e per nulla a Jahvé. Saranno poi spinti alla conversione, ricordando che solo i *giusti* saranno liberati dallo spirito di idolatria e di oppressione (Is 50, 11; Ez 11, 21) e si saranno formato un cuore nuovo (Ez 18, 31): ciascuno sarà responsabile della propria salvezza (Ez 18).

Per il futuro viene annunziata un'epoca più felice e di più elevata adesione al Signore, col ritorno in patria, con la ricostituzione delle 12 tribù in un solo regno, con un nuovo principe davidico (chiamato di preferenza *nāsî'* invece di *melek,* re), con la ricostituzione del Tempio e del servizio sacerdotale, nella sicurezza e prosperità perenne, sostenuta dal medesimo spirito di Jahvé (Ez 34, 23-31; 36, 25 ss.; 37; 40 ss.).

Secondo Isaia II, la liberazione e la ricostruzione in un primo momento parve affidata direttamente al nuovo potente dominatore d'Oriente, Ciro, convertito al Dio dell'universo (45, 1-25); ma poi alla luce dei fatti la prospettiva si modifica (J. Lindblom): sarà Jahvé stesso a guidare il suo popolo verso la terra dei padri (43, 1-7. 16-21), e sarà un servo fedele, ripieno del suo spirito e della sua bontà, a ricondurre nella via della giustizia il resto d'Israele e a insegnare agli altri popoli il culto jahvistico (42, 1-4; 49, 1-6; 52, 13-52, 22).

In quel servo erano probabilmente impersonati i portatori dell'elezione e della fede dei padri (i profeti, testimoni di Jahvé). Colpito a morte non reagirà contro i malvagi, portando fino in fondo il suo annunzio di bontà; divenendo così luce di verità per la sua nazione e le genti,

alleanza dei popoli, salvezza di innumerevoli credenti (42, 6; 53, 11 s.).

g) *Messaggio dei profeti postesilici*

Anche tra i rimpatriati sorgono dei veri profeti (Ag, Zc, Gl, Ml): il loro compito sarà, ora, quello di animare i connazionali alla ricostruzione materiale e morale, guidarli nel culto e nell'obbedienza al Dio dei padri, confortarli nell'attesa della *salvezza.*

Incoraggiamento alla ricostruzione: Aggeo (2, 15-19) e Zaccaria (8, 9-13) dichiarano che dal tempio risorto avrà inizio l'era della *pace* promessa da Jahvé; le due autorità, del governatore Zorobabele e del sommo sacerdote Giosué (Zc 3, 4), sono già il simbolo del germoglio di giustizia predetto da Ger 23, 5; gli altri israeliti ritorneranno da tutte le regioni (Is 66, 20 s.); Giuda è sempre il popolo eletto preferito da Dio su Esaù (Ml 1, 20); i popoli oppressori saranno servi del popolo oppresso (Is 61, 4-9), e verranno in sacro pellegrinaggio in Sion (Zc 2, 15; 14, 16: universalismo nazionalistico-religioso).

Occorre però che i nuovi israeliti siano *tutti fedeli* servi di Jahvé (più accentuato principio di individualità). Tra essi infatti c'è chi pratica ancora l'idolatria, la violenza, l'adulterio, il divorzio (Zc 10, 2; 13, 2; Ml 2, 13), un culto ipocrita. A Dio sono graditi la frequenza al Tempio, il servizio dei leviti (Is 56, 6 s.; Ml 3, 7. 22), il digiuno (Gl 1, 14); ma prima di tutto egli si compiace della rettitudine morale *hesed,* verso i fratelli, i sofferenti, gli oppressi (Is 58, 1-12).

Per questo verrà il *giorno di Jahvé,* preceduto da un suo messaggero (probabilmente un profeta) (Ml 3, 1-3), che sarà contro i popoli radunati attorno a Sion (Gl 4, 1-3) e contro i cattivi giudei (Ml 3, 19-21). Nel monte santo saranno ammessi anche i retti proseliti (Is 58, 13; 60, 14); i superstiti israeliti volgeranno lo sguardo al primogenito che avevano afflitto col loro comportamento (Zc 12, 10: cfr. Is 53) e che ora li governerà con mitezza (Zc 9, 9). Lo spirito di Jahvé scenderà in loro e li muoverà alla pietà e alla profezia (Gl 3, 1-2). L'adorazione di Jahvé si diffonderà tra le genti e un'oblazione di lode pura si eleverà da ogni regione, incessantemente (Ml 1, 11). Al nuovo ordine collaborerà la stessa natura, con fuoco e fulmini sui malvagi, con prosperità e gioia sugli umili servi del Signore (Gl 4, 15-21). Gerusalemme sarà piena di luce giorno e notte, e Dio vi abiterà per sempre al cospetto dei popoli (Is 60, 62).

È la visione del *regno di pace,* prospettato già dai profeti precedenti e riattualizzato, sotto l'ispirazione divina, nelle nuove situazioni politico-religiose del popolo eletto.

VI/ CONCLUSIONE

Chi sono allora i nostri profeti? cosa dicono a noi oggi? possiamo desumere da essi dei criteri per il vero profetismo?

La definizione di una realtà così profonda rimane sempre inadeguata. Crediamo però di poterli designare come «gli uomini che, più di ogni altro, hanno partecipato alla *passione* del Creatore e al *suo progetto di liberazione* e elevazione per l'uomo», includendo in questa proposizione molti elementi di altre opinioni, ed escludendo alcuni.

Vissuti nell'ambiente del nebiismo e del sacerdozio ebraici, ne hanno assimilato le tradizioni e le forme. Ma ciò che li caratterizza è stato l'incontro di tutto il loro essere col Signore d'Israele: ne hanno esperimentato l'irriducibile amore per le sue creature e si sono impegnati a esserne i portatori presso gli altri.

Hanno compreso quest'amore verso Israele come elezione (o promessa di *šalôm,* proveniente della fonte della vita), verso gli altri popoli come desiderio di assistenza; e vi hanno letto l'esigenza del rispetto e della benevolenza verso Dio e tra gli uomini e insieme la fonte di ogni prosperità.

Non sembra abbiano avuto la chiara percezione di ciò che Jahvé preparava nei secoli con l'incarnazione del Verbo. Era alla salvezza del momento presente o del prossimo futuro che si rivolgeva esplicitamente tutta la loro attenzione: non escludendo tuttavia qualche misterioso presentimento sul messianismo divino implicito nell'elezione.

Con questa tensione spinsero le concezioni teologiche ed etiche dell'umanità a un grado altissimo: al puro monoteismo, al rispetto degli altri al di sopra di qualsiasi egoismo o cultualismo; si interessarono del retto governo e della giustizia sociale contro ogni sopruso; non si lasciarono condizionare dalle forme culturali del loro tempo, finalizzandole al loro messaggio; rispettarono le istituzioni del loro paese, ma seppero denunziarne le deviazioni.

Non furono i creatori di una nuova religione, né dei rivoluzionari sociali, né, per sé, gli araldi di precisi eventi futuri a scadenza più o meno lunga, né i portatori di speciali carismi.

In essi si nasconde e si rivela più al vivo la luce

di Dio. Parlano e operano in nome di Jahvé come altri uomini; non offrono altra garanzia che il loro ardimento, la loro fermezza, la loro rettitudine. Sono incompresi, respinti, cercati a morte; Dio sembra sia morto in loro. Ma è proprio in quest'apparente fallimento che risplende la presenza dell'Onnipotente: il loro messaggio persiste, si trasmette lungo i secoli, permea larghe zone del popolo eletto.

Sono realmente il preludio e il riflesso del più grande dei profeti, di colui che proclamò l'insondabile misericordia del Padre, e fu per questo ripudiato e chiuso in un sepolcro, ma col suo messaggio di amore sconfisse la morte e rinnovò l'umanità.

È ormai nel confronto con questi uomini che si discerne il vero portavoce dell'Altissimo. Sarà colui che, compenetrato dell'ardore di Dio, reca il messaggio della bontà divina e dell'esigenza dell'amore, ed è pronto, per non tradire il suo compito, a subire l'estremo sacrificio. Altre manifestazioni di energia e di sapienza, quali segni della presenza divina, dovranno commisurarsi a quella disposizione, come al centro da cui promanano e cui convergono.

Fuori dell'ambito cristiano, non sarà necessario ci si riferisca al Cristo esplicitamente (come pensiamo sarà stato per i profeti biblici). Nell'area cristiana, crediamo non si potrà fare a meno di riportarsi alle esigenze dell'amore così come ce le ha proclamate il Verbo di Dio con le sue direttive e i mezzi di salvezza.

Cosa dicono a noi oggi i nostri profeti? Con la loro collaudata esperienza ci indicano anzitutto il criterio sicuro di discernimento della voce del Signore, quando voglia manifestarsi anche nella nostra esistenza.

Ci mostrano poi in pratica con quali modalità occorrerà trasmettere la parola divina, come incarnarla nelle forme e nel linguaggio del nostro tempo.

E soprattutto ci insegnano a valorizzare il momento presente: è ora che si opera la nostra *salvezza*, è ora che si tratta della nostra *vita*, è ora, e non in chi sa quale futuro, che bisogna decidersi radicalmente per il supremo Mediatore divino che ci invita e ci indirizza all'Amore del Padre e alla comunione di vita con Lui: «chi crede in me ha già la vita eterna» (Gv 6, 47).

BIBLIOGRAFIA

Per una bibliografia generale: G. FOHRER, *Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie*, in: TRu 19, 1951, 277-346; Ibidem 20, 1952, 193-271, 295-361; ID., *Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1951-1960)*, Ibidem 28, 1962, 1-75, 234-297, 301-374; J. SCHARBERT, *Die prophetische Literatur*, in: ETL 44, 1968, 346-406: un'ampia rassegna di studi profetici degli ultimi 20 anni; P. E. LANGEVIN, *Bibliographie Biblique*, Québec 1972: limitata agli autori cattolici; per i profeti da p. 187 a 222.

Oltre i Commenti moderni, tra le Introduzioni specifiche recenti segnaliamo:

Il messaggio della salvezza, vol. II, a cura di A. ROLLA, *I Profeti*, Torino 1967³, pp. 483-557; *Introduzione alla Bibbia*, a cura di T. BALLARINI, vol. II/2, *Profetismo e Profeti*, Torino 1971; *Introduction à la Bible, Edition nouvelle*, vol. II, a cura di H. CAZELLES, *Les Livres prophètiques postérieurs*, Paris 1973, pp. 329-475; W. HARRINGTON, *Nuova Introduzione alla Bibbia*, Bologna 1975.

Tra le opere da consultare:

(sulle questioni generali)

B. DUHM, *Israels Propheten*, Tübingen 1922²: esposizione classica sulla teoria liberale; H. GUNKEL, *Die Propheten*, Göttingen 1917; trad. it. *I profeti*, Firenze 1967: con valida introduzione ai problemi psicologici e letterari; A. J. HESCHEL, *The Prophets*, New York 1962: vi si propone la teoria del *pathos* divino; J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Orient*, Oxford 1973⁴: studio equilibrato e scientifico sull'essenza e il contenuto teologico; A. NEHER, *L'essence du prophetisme*, Paris 1955: indagine accurata sulla fisionomia dei profeti con particolare attenzione all'aspetto sociale; L. RAMLOT, *Prophétisme*, in: SDB, vol. VIII, 1970-1971, coll. 811-1222: dà una vasta panoramica su tutte le questioni attuali; G. RINALDI, *Introduzione generale ai profeti*, in: *I profeti minori*, Torino 1953, pp. 3-120; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II, München 1965⁴; trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II: espone il profetismo sotto il profilo delle tradizioni bibliche; J. SCHARBERT, *Die Propheten Israels bis 700 vor Chr.*, Köln 1965; ID., *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, Köln 1967: con ambientazione storica e ben aggiornato alla problematica attuale;

(su aspetti più specifici)

L. ALONSO-SCHÖKEL, *Estudios de poética hebrea*, Barcellona 1963: per una moderna introduzione ai problemi letterari; J. BRIGHT, *The Authority of Old Testament*, London 1967: una visuale profetica che prescinda dalla salvezza cristiana; M. BUBER, *The prophetic Faith*, New York 1949: sulla religione dei profeti; G. FOHRER, *Die Propheten des Alten Testaments*, voll. 4, Gütersloh 1974-1975: riordina i vari libri profetici e i singoli brani secondo la più probabile datazione cronologica e il *Sitz im Leben:* finora da Am a Is II; ID., *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, Berlin 1967: puntualizza vari problemi attuali, con vedute originali; A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945; J. HARVEY, *Le Plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance*, Montréal 1967; H. J. KRAUS,

Prophetie und Politik, München 1952; S. MOWINCKEL, *III Kultprophetie und prophetische Psalmen*, Oslo 1923; H. G. REVENTLOW, *Wächter über Israel*, Berlin 1962: sul ministero profetico-cultuale; I. SEIERSTAD, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaia und Jeremia*, Oslo 1946, 1965²: ottimo sull'essenza psicologica e estatica dei profeti; CL. WESTERMANN, *Die Grundformen prophetischer Rede*, München 1964².

Articoli più recenti:

P. AUVRAY, *Le prophète comme guetteur*, in: RB 71, 1964, 191-205; R. E. BROWN, *Sensus plenior in the last ten years*, in: CBQ 25, 1963, 262-285; A. CLOSS, *Prophetismus und Shamanismus aus der Religionsethnologischen Perspektive*, in: «Kairos» 14, 1972, 200-213; J. COPPENS, *Le relève prophétique et l'évolution spirituelle de l'attente messianique et eschatologique d'Israël*, in: ETL 49, 1973, 775-783; J. F. CRAGHAN, *Mari and its Prophets. The Contributions of Mari to the Understanding of Biblical Prophecy*, in: BTBib, 5, 1975, 32-55; P. GRECH, *Interpretation Re-interpretation and Old Eschatology*, in: AugRom 9, 1969, 235-265; E. JACOB, *Il profetismo nella luce delle recenti ricerche*, in: AA. VV., *A che punto sono gli studi biblici*, Assisi 1968, pp. 80-100; F. R. MORIARTY, *Prophet and Covenant*, in: Greg 46, 1965, 817-833; J. A. SOGGIN, *Profezia e rivoluzione nell'Antico Testamento*, in: Prot 25, 1970, 1-14; P. ZERAFA, *Il resto d'Israele nei profeti preesilici*, in: Ang 49, 1972, 3-29.

Opere più adatte per una divulgazione pastorale e catechetica:

E. BEAUCAMP, *I Profeti, guida all'esperienza di Dio*, Milano 1963; PH. BEGUERIE, J. LECLERCQ, J. STEINMANN, *Études sur les Prophètes d'Israël*, Paris 1954; N. LOHFINK, *I Profeti ieri e oggi*, Brescia 1967; L. MONLOUBOU, *Prophète qui es-tu?*, Paris 1968; G. RAVASI, *I profeti*, Milano 1975; G. TOURN (a cura di), *Amos, profeta della giustizia*, Torino 1972; CL. TRESMONTANT, *La doctrine morale des Prophètes d'Israël*, Paris 1958; CL. WESTERMANN, *Profeta a prezzo della vita*, Torino 1971.

PROPRIETÀ

GIUSEPPE MATTAI

I/ VARIETÀ NELLE FORME STORICHE DELLA PROPRIETÀ. - II/ IL RAPPORTO UOMO-BENI NELLA SCRITTURA. - III/ L'APPROPRIAZIONE DEI BENI NELL'ANTICO TESTAMENTO. - IV/ BENI E PROPRIETÀ NEL NUOVO TESTAMENTO. - V/ LA PROPRIETÀ NEL MESSAGGIO PATRISTICO. - VI/ LA SCOLASTICA DI FRONTE ALLA PROPRIETÀ. - VII/ LA PROPRIETÀ NELL'INSEGNAMENTO SUCCESSIVO FINO AL CONCILIO VATICANO II. - VIII/ LA PROPRIETÀ NELL'OTTICA CONCILIARE. - IX/ PROBLEMI APERTI. - X/ PROPRIETÀ DEI MEZZI DI PRODUZIONE E IN PARTICOLARE DEL SUOLO URBANO. - XI/ L'APPROPRIAZIONE DEL LAVORO «MERCIFICATO» E LA «PARTECIPAZIONE» COME VIA DI RISCATTO. - XII/ IL PRIMATO DELL'ESSERE SULL'AVERE ENTRO LA LOGICA DELLA CROCE.

Premessa: orizzonte culturale entro cui oggi si pone il problema della proprietà

In seguito alla vigorosa e radicale critica che Marx e l'ideologia socialista hanno rivolto all'istituto della proprietà privata e, benché con minore incidenza, anche ad opera dei notevoli ripensamenti avvenuti in seno alla comunità cristiana da parte delle nuove teologie «socializzate», oggi l'enfatizzazione mistica dell'etica del possesso caratteristica del paleo e neocapitalismo — anche per effetto dei più recenti mutamenti strutturali e culturali della nostra società — è entrata in crisi. La proprietà, pertanto, non viene pensata quale fatto di cui bisogna prendere atto e limitarsi, sotto il profilo giuridico, a rimarcare il fondamentale impegno da parte dello stato (che troverebbe in ciò la sua ragion d'essere) di garantire la proprietà dal furto e dalla rapina e di determinarne con precisione meticolosa titoli e modalità. Al presente la proprietà, sotto qualsiasi aspetto la si prenda in esame, costituisce un problema, non un dato di fatto: se da una parte la critica marxiana, in forza dell'analisi dello sfruttamento capitalistico e in nome della liberazione dell'uomo, ne contesta la legittimità di fondo, dal loro canto le scienze antropologiche ravvisano nei vari contesti sociali una ricca gamma di istituti di proprietà privata e pubblica con dosaggi diversi e supremazie alterne dell'una sull'altra, nonché un notevole pluralismo di atteggiamenti spirituali nei confronti del rapporto uomo-beni; l'economia politica evidenzia i limiti dell'appropriazione privata dei mezzi di produzione e, in genere, di una proprietà sottratta al controllo della comunità organizzata, limiti che l'insorgere di paurosi squilibri, a livelli internazionali, nella distribuzione delle risorse rende sempre più chiari; del pari si evidenzia l'esigenza di una programmazione e di un ordinamento diverso nei confronti delle

fonti d'energia e delle grandi strutture produttive. La riflessione etico-teologica, infine, in concerto ecumenico, a seguito di un più attento ripensamento ermeneutico del rapporto uomo-beni, così come la Parola di Dio lo evidenzia, nonché di una lettura profetica dei segni del tempo e dell'esperienza umana particolarmente sensibile alle risultanze negative della mistica economicista e consumista, si viene palesando fortemente critica sia delle forme storiche della proprietà, sia dell'intero assetto economico, per la logica disumana che lo anima, e avanza forti riserve anche nei confronti delle giustificazioni ideologiche che una lunga tradizione di pensiero aveva elaborate in tema di «naturalità» dell'appropriazione privata dei beni.

I/ VARIETÀ NELLE FORME STORICHE DELLA PROPRIETÀ

A rendere ancor più problematica la questione della proprietà intervengono considerazioni storiche che mettono in chiara luce la grande varietà di forme che essa ha assunto in passato e che al presente riveste. Come rivela anche la *Gaudium et spes,* accanto alle molteplici forme di proprietà, sia privata che pubblica, altre nuove sono ipotizzabili in un prossimo futuro (cfr. nn. 69 e 71). Intesa come controllo dell'uomo sopra le cose, controllo cui la società riconosce carattere prevalentemente esclusivo, la proprietà, ancorché in modo tutt'altro che univoco, è sempre esistita. Nelle società primitive prevale la forma pubblica (riserve di caccia, terreni da pascolo), mentre nelle società più evolute tende ad affermarsi in maniera prevalente la proprietà privata. Tuttavia anche presso i popoli primitivi esiste una proprietà personale che comprende nomi, danze, canti, riti, offerte rituali, doni, armi, utensili domestici (Bottomore).

Gli assetti sociali contemporanei, caratterizzati da regimi economici collettivistici, privatistici o misti, presentano una grande varietà di forme di proprietà: accanto alla proprietà pubblica dei grandi mezzi di produzione, che contrassegna i regimi collettivistici, troviamo crescenti forme di appropriazione privata, mentre negli altri regimi non collettivistici l'istituto della proprietà privata è affiancato a forme sempre più vaste di socializzazione dei beni produttivi e di interventi organici che limitano e diversificano il rapporto privatistico del dominio esclusivo.

In particolare si fa notare quanto tale rapporto risulti cambiato nelle imprese a grandi dimensioni. A prescindere dai paesi a regime collettivistico, dove la proprietà privata dei mezzi di produzione è bandita, anche in quelli ad economia mista i complessi produttivi spesso vengono socializzati e, sotto diverse forme, lo stato risulta presente in qualità di gestore, o di comproprietario (imprese a partecipazione statale). Nelle imprese poi che rimangono nella sfera privata l'antico concetto di «padrone» può considerarsi, sotto certi aspetti, superato in quanto la persona del proprietario di azioni, del tecnocrate, dell'imprenditore-dirigente (che nelle prime fasi del capitalismo coincidevano) risultano distinte: nell'impresa infatti la convergenza (e talora lo scontro) di molteplici diritti (degli imprenditori, dei capitalisti, dello stato e della comunità dei consumatori) rendono anacronistica la rivendicazione di una padronanza esclusiva.

È tuttavia necessario osservare che questi mutamenti, per quanto notevoli, non modificano per se stessi la logica del profitto, la struttura gerarchica dell'impresa e le alienazioni che ne conseguono per il mondo operaio e l'intera società civile. Ad essi tuttavia si accompagnano atteggiamenti nuovi relativi al rapporto uomo-beni. Mentre nel paleocapitalismo veniva esaltato il risparmio come tipica virtù dell'etica borghese, oggi, per effetto dell'intervento statale in economia, all'accantonamento del denaro in vista dell'incerto domani si sostituiscono le varie forme assicurative e previdenziali. All'accumulazione del denaro — esposto ai rischi crescenti dell'inflazione — il cittadino «medio» viene «persuaso» a preferire l'immediato acquisto e consumo di quei beni di cui il gigantesco apparato produttivo satura rapidamente i mercati. La miglior forma di risparmio è ritenuta la specializzazione professionale che con sicurezza garantisce l'oggi e il domani.

Sempre in tema di mutamenti sociologici, relativi al rapporto uomo-beni, appaiono degne di attenzione le varianti che concernono le fonti del reddito oggi, e cioè salari di lavoro, stipendi di impiegatizi (con tendenze sempre più pronunziate all'avvicinamento tra lavoratori ed impiegati), profitti e superprofitti (dell'alta e media borghesia), le rendite urbane (che sono alla fonte di numerose speculazioni e conseguente accumulazione di capitali) e i guadagni esorbitanti di talune categorie privilegiate (superburocrati statali e parastatali).

La grande varietà di forme storiche della proprietà e le varianti socioculturali che le deter-

minano o ne conseguono, mentre rendono assai difficile una sua interpretazione unitaria, rendono impossibile a livello morale una risposta unica per situazioni così diverse. Per fare un esempio come parlare astrattamente della proprietà privata allo stesso tempo per un contesto di latifondo (in cui la suddivisione è sollecitata), per un'industria collettivizzata (in cui l'attenzione si rivolge soprattutto all'autogestione) e per un rinnovamento urbano (in cui può essere posto il problema della municipalizzazione del suolo pubblico)? (cfr. A. MANARANCHE, *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Bologna 1971, p. 250).

Tuttavia, anche se la soluzione dei problemi sembra da affidarsi agli interessati che, essendovi immersi, sono in grado di studiare attentamente la loro situazione particolare, è pur sempre necessario fondarsi sulla base di un minimo di principi. Per quali laboriose fasi di pensiero filosofico e teologico ad essi siamo pervenuti, si cercherà di illustrarlo brevemente partendo dai dati biblici per giungere alla riflessione contemporanea.

II/ IL RAPPORTO UOMO-BENI NELLA SCRITTURA

Particolarmente in questi temi, attinenti all'etica sociale, si sottolineano da più parti le difficoltà di un'ermeneutica biblica che voglia sfuggire all'accusa di biblismo ingenuo, di fondamentalismo o di eccessivi riduttivismi. Tuttavia, per quanto avvertita possa essere, l'ermeneutica da sola non è sufficiente per l'esatta interpretazione del testo biblico, in quanto la precisa lettura di una norma morale contenuta nella Bibbia non ha ancora per noi alcun valore se non sia stata confrontata con la realtà in cui viviamo.

Tenendo presente il diverso sostrato sociale in cui i testi vanno inseriti e il condizionamento che esso esercita sulla normativa e, soprattutto, approfondendoli nella luce dell'insieme del loro significato spirituale, è possibile evidenziare talune costanti dell'etica veterotestamentaria, relativa al rapporto uomo-beni.

1 La morale della ricchezza nella Bibbia ha come principio e presupposto trascendentale di ogni successiva indicazione normativa che la ricchezza viene da Dio. Ricusare tale signoria significa abbandonare la ricchezza nelle mani di Baal e farla divenire «mammona».

2 Se Dio è il vero ed unico proprietario, l'uomo è solo amministratore dei beni e verso questi è autorizzato ad esercitare una missione di gerenza in nome di Dio. I beni sono a sua disposizione per vivere: sono puri mezzi e l'uomo non deve conferire ad essi un valore assoluto né attaccarvisi oltre una giusta misura.

3 A causa del peccato — e in particolare dell'avarizia — il possesso anche legittimo dei beni rappresenta un grave rischio ed una grande tentazione: l'uomo ricco è portato a confidare in se stesso, anziché in Dio; l'abbondanza induce a sfidare Dio, a disconoscerlo e a negarlo (Pro 30, 9; Os 12, 9-10; 13, 6; Ez 28); il ricco è portato ad opprimere gli altri a disconoscerli come persone e a negare i loro diritti (Pro 31, 5).

4 Ogni possesso dell'uomo in nome del denaro è da condannare (Am 2, 6).

5 I beni sono segno della benedizione di Dio e della retribuzione terrena alla fedeltà individuale e nazionale alla legge di Dio.

A questo punto gli autori fanno notare apparenti contraddizioni o divergenze tra i testi del Pentateuco che esaltano beni e ricchezza come segni della benedizione divina e i testi profetici che condannano i ricchi e le loro oppressioni; tra la condanna della povertà come maledizione conseguente al peccato e la sua esaltazione in quanto disponibilità all'ascolto della Parola di Dio e humus favorevole alla fiducia in Lui. Ad una lettura approfondita risulta che non sono tanto le ricchezze ad essere esaltate, poiché queste non perdono mai la loro ambivalenza, quanto il fatto che esse sono elargite gratuitamente da Dio a chi non aveva il diritto di possederle e vengono quindi a configurarsi piuttosto come «sacramento» della grazia di Dio: anche la terra promessa e la sua prosperità acquistano pertanto un carattere sacramentale. Per quanto riguarda l'idea di povertà appare subito che essa contiene una ambivalenza di sensi da cui provengono interpretazioni contraddittorie.

Per un verso la povertà, in quanto sinonimo di privazione e impedimento a raggiungere le condizioni per una vita normale, appartiene all'amartiosfera e va condannata come un male. Su questo punto non esiste divergenza tra Antico e Nuovo Testamento, perché anche il Vangelo mette la povertà sullo stesso piano della malattia, della prigionia e delle altre miserie umane, il cui superamento è un segno della venuta del Regno (Mt 11, 2-5; Lc 4, 18). D'altra parte, la povertà ha un significato religioso, in quanto l'uomo ricco è continuamente tentato di autosufficienza nei confronti di Dio, mentre dinnanzi a Lui non ha nulla di vera-

mente suo: è un povero e deve sentirsi tale.« E allora la povertà effettiva, senza cessare di essere un male e uno scandalo sociale, può diventare un'occasione e creare il clima adatto per *incontrare Dio nella verità*; ma a condizione che il povero sia veramente cosciente della sua indigenza come segno (tale è il senso dei "poveri di spirito" in Mt 5, 3)» (J. M. AUBERT, *Per una teologia dell'epoca industriale*, Assisi 1973, p. 50).

III/ L'APPROPRIAZIONE DEI BENI NELL'ANTICO TESTAMENTO

La riflessione biblica contemporanea ha appurato che la correlazione Dio-uomo non si fonda su antitetica rivalità, ma rientra nella dialettica paternità-figliolanza per cui Dio creatore e padre affida, senza complessi di gelosia, la gestione del mondo all'uomo autorizzandolo a possedere e a dominare la creazione con l'impegno di condurla al suo compimento. Proprio partendo dal concetto biblico di persona come *imago Dei* viene ad essere legittimato il dominio dell'uomo sui beni della terra e, più fondamentalmente, il diritto di tutti a goderne senza discriminazioni.Qualora ciò non si realizzi, la Scrittura chiama in causa il peccato che origina disimpegno dall'attività lavorativa e disinteresse individualistico che porta Caino a «non curarsi» del fratello.

Poiché la privazione dei beni necessari alla vita è considerata nell'AT scandalo sociale, situazione peccaminosa in aperto contrasto col volere di Dio, l'antica legge prevedeva istituzioni e ordinamenti idonei a prevenirla e superarla, nell'attesa di una liberazione che colpisse alla radice il peccato da cui queste ingiuste situazioni traggono alimento. Rientrano in quest'ordine di idee l'anno sabbatico, l'anno giubilare, le condanne dei commerci fraudolenti, degli accessi fiscali e della schiavitù. Anche se questa legislazione (soprattutto quella relativa al condono settennale delle ipoteche e dei debiti, al ritorno all'eguaglianza originaria, ogni cinquant'anni), non venne quasi mai applicata, la sua esistenza era ugualmente un segno della permanenza di un ideale di giustizia e di riconoscimento del dominio supremo di Dio sulla terra. Alla base di quello che è stato chiamato «socialismo ebraico» sta il convincimento che solo Dio è il proprietario del mondo e, in particolare, della terra data al suo popolo: gli uomini possono quindi disporre dei beni, ma subordinatamente al suo piano che non vuole miserabili ed indigenti. Il problema della proprietà nel contesto sociale ebraico è, dunque, considerato dal punto di vista religioso: Dio è e rimane padrone di tutte le cose; l'uomo ha il potere di disporre concessogli da Dio e subordinato alle divine esigenze; perciò l'uomo possiede soltanto un diritto di uso ed usufrutto, derivato e subordinato al dominio di Dio.

IV/ BENI E PROPRIETÀ NEL NUOVO TESTAMENTO

Secondo alcuni interpreti, sia cattolici che protestanti, il NT rappresenterebbe un netto cambio di prospettiva nei confronti del rapporto uomo-beni. Le ricchezze materiali, ancorché non condannate in se stesse, non sarebbero infatti più considerate come «segno» della benedizione di Dio, in quanto con la venuta di Cristo ogni ricchezza in Lui ci è stata donata dal Padre e Lui è l'esclusivo sacramento di salvezza. Il denaro appartiene a Cesare e viene identificato con Mammona, come potenza ed idolo che asservisce l'uomo ai suoi scopi, mentre l'uomo crede di servirsi del denaro (cfr. J. ELLUL, *L'uomo e il denaro*, Roma 1969, pp. 68 ss.). Per altri invece il termine mammona, frequente anche nei *Targum* e nel *Talmud*, sarebbe neutro dal punto di vista morale: la connotazione negativa nasce soltanto dalle particolari circostanze in cui la parola ricorre nei vangeli: fattore infedele, ingiustizia, contrapposizione a Dio (cfr. F. VATTIONI, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, Milano 1966, p. 319).

Nei testi del NT non si riscontrano né condanne né canonizzazioni degli ordinamenti sociali del tempo in tema di proprietà: ciò che viene apertamente riprovato è l'atteggiamento di orgogliosa sicurezza fondata sul possesso dei beni, che rende pressoché impossibile ai ricchi l'accesso al Regno (Lc 18, 24 ss.). Al contrario la buona novella beatifica l'umiltà e la disponibilità al messaggio, che facilmente fioriscono nelle situazioni di povertà «effettiva», dovuta a condizione sociale o a libera elezione (Lc 12, 33; 14, 33). Il «guai a voi, o ricchi» che in Lc (6, 24), riecheggiando celebri invettive profetiche (Ger 5, 27-29; Ez 28, 3-5; Is 5, 8-25; Ab 2, 6 ss.), fa da contrappunto al primo maccarismo, non può essere interpretato, come già si è accennato, quale condanna manichea dei beni materiali presi in se stessi. Uno dei segni, infatti, dell'avvento del Regno è l'annuncio ai poveri della salvezza e cioè l'i-

nizio di un processo di liberazione da quelle alienazioni che scandalosamente segnano il loro stato sociale (vedi Lc 4, 16 ss.). La condanna colpisce l'egoismo di chi capitalizza per sé e non davanti a Dio (Lc 12, 21), in quanto tale atteggiamento è incompatibile col Regno di Dio e la sua norma fondamentale che consiste nell'amore concretamente manifestato ai fratelli (Mt 25, 31 ss.). Perciò il Vangelo invita a spogliarsi volontariamente dei propri beni per «fare elemosina» e Cristo stesso si presenta come incarnazione perfetta del «povero di Jahvé»: povero di povertà effettiva perché vive della carità degli uni e degli altri, è errante, non ha casa, riposo, sicurezza materiale; povero nel senso spirituale perché non ha nulla di suo, vive in atteggiamento di filiale dipendenza dal Padre, in piena fedeltà allo Spirito; povero nell'oppressione, perché è il Giusto condannato, ingiustamente tradito, umile ed umiliato, vittima del potere politico ed ecclesiastico che lo emarginano attraverso una morte ignominiosa. Cristo povero ha inteso restare presente nei poveri come suo prolungamento (Mt 26, 11) e proclama anzi nel discorso escatologico la sua piena identificazione con essi (Mt 25, 40).

Compresa di questi insegnamenti, l'esperienza cristiana primitiva ha tentato una sorta di «comunismo cristiano» limitato al gruppo dei discepoli e volontari (At 4, 32 ss.). Era uno stato di vita dominato dalla prospettiva escatologica e dall'attesa della fine del mondo. La scoperta dei manoscritti del Mar Morto ci ha fatto tuttavia sapere che tale stile non rappresenta una novità radicale (cfr. J. M. AUBERT, *o.c.*, p. 55).

Esso comunque, appariva e appare oggi, nella rilettura che la chiesa ne fa alla luce dell'esperienza contemporanea e delle suggestioni provenienti dal Vaticano II in tema di povertà ecclesiale ed ecclesiastica, come vigorosa testimonianza della gerarchia dei valori che, mentre anticipa profeticamente il Regno nella sua piena realizzazione, stimola a riattualizzazioni significative per il nostro tempo.

V/ LA PROPRIETÀ NEL MESSAGGIO PATRISTICO

L'interpretazione dei testi patristici relativi al rapporto uomo-beni e alla proprietà privata ha dato luogo ad interpretazioni divergenti: mentre alcuni hanno ravvisato nella riflessione patristica l'annuncio di un vero e proprio comunismo e una radicale contestazione dell'approvazione privata dei beni, altri hanno ridotto il pensiero dei Padri a delle pure e semplici declamazioni oratorie dovute in buona parte a deformazione «professionale», in quanto si trattava di monaci che volevano estendere a tutti il loro ideale di vita povera e comunitaria. Anche il messaggio patristico va calato nell'ambiente in cui è stato formulato (capitalismo antico) e compreso entro l'ambito delle preoccupazioni pastorali (e non sistematiche) che lo animano. Le costanti dell'insegnamento dei Padri sembrano riconducibili alle seguenti:

1 destinazione comune dei beni della terra;

2 la proprietà, più che un diritto, è un fatto che fa del proprietario un amministratore di Dio per i poveri;

3 per il superfluo il distacco effettivo dai beni diventa obbligatorio, perché il superfluo appartiene ai poveri, in forza della fondamentale destinazione dei beni a tutti gli uomini

Le espressioni di taluni Padri (S. Ambrogio, in particolare e S. Giovanni Crisostomo) che vedono nella proprietà privata l'effetto di una originaria ingiusta appropriazione, frutto del peccato, hanno avuto grande influenza nel Medioevo, a cominciare dal *Decretum Gratiani.*

Per ben comprendere questo punto di vista, a dire di Aubert (*o.c.*, p. 65), è necessario rendersi conto che i Padri partono da una concezione della legge naturale che non è più la nostra: essi, infatti, pongono la legge naturale al di fuori di ogni prospettiva metafisica, dando all'espressione un senso storico e biblico, legge cioè dell'umanità delle origini; nello stato di integrità prima del peccato, un pò sul tipo dell'età stoica dell'oro. In questo modo la destinazione comune dei beni vien detta di diritto naturale, mentre la proprietà privata viene collegata con un diritto connesso con la natura decaduta per il peccato, diritto secondario, esistenziale, che poi molti autori chiameranno «diritto delle genti».

La dottrina dei Padri, comunque, riveste un grande interesse e, significativamente, i testi più roventi della loro contestazione al capitalismo del tempo sono stati richiamati nella *Gaudium et spes,* 71.

VI/ LA SCOLASTICA DI FRONTE ALLA PROPRIETÀ

La controversia teologica circa il rapporto tra l'uomo e i beni della terra nello stato di natura consente agli scolastici importanti precisazioni

sul diritto di proprietà. Mentre, dietro l'influenza patristica, alcuni autori, come Alessandro di Hales, continuano a ricollegare l'appropriazione privata dei beni allo stato di natura corrotta per il peccato, in S. Tommaso la dottrina sulla proprietà trova un suo equilibrio ed una sistemazione «nell'ambito del pensiero cristiano sostanzialmente definitiva» (G. CAMPANINI, *Persona e proprietà,* Roma 1964, p. 16). Tale dottrina va collocata nel contesto di una economia mediovale essenzialmente agropastorale, subordinata all'influenza della chiesa e alle strutture politiche. Il quadro contestuale impone quindi una certa prudenza nell'utilizzazione di prospettive teologiche per assetti economici profondamente diversi. Per quanto attiene le giustificazioni dottrinali, S. Tommaso si rifà ad un concetto del diritto naturale di carattere metafisico: la distinzione tuttavia tra diritto naturale primario o fondamentale, che riguarda le attività generiche dell'uomo, e il diritto naturale specifico o diritto delle genti, che concerne attività esigenti l'intervento di un ragionamento, gli consente una certa fedeltà alle dottrine comuni, in quanto l'approvazione privata dei beni viene collocata nell'ambito del diritto naturale secondario, non perché conseguente al peccato, ma perché esigente un ragionamento e un intervento positivo dell'uomo. Prima di tale intervento i beni della terra non sono divisi, ma destinati a tutti. S. Tommaso indica le ragioni psicologiche e storiche che giustificano l'appropriazione privata dei beni (II-II, q. 66, a. 7). Quando il diritto di proprietà entra in conflitto con l'urgenza del bisogno umano e con la destinazione naturale universalistica dei beni, esso deve cedere il passo ai diritti più fondamentali e inviolabili. E' per questa ragione che il superfluo deve essere erogato per il sostentamento del povero e che l'*evidens et urgens necessitas* autorizza l'indigente a prendere, senza che il fatto gli possa essere addebitato a furto, quanto gli è necessario per sottrarsi alla morsa del bisogno (*Ibidem*). Tali principi portano S. Tommaso ad una concezione della proprietà assai lontana da quella elaborata dal diritto romano in termini rigidamente esclusivisti (*jus utendi et abutendi quantum iuris ratio patitur*) che tanta influenza ha esercitato nelle moderne legislazioni postnapoleoniche. Anche per l'Aquinate, come per i Padri, il proprietario è amministratore di Dio: egli può considerare i beni come propri quanto all'amministrazione e alla gestione (*potestas procurandi et dispensandi*), ma deve considerarli comuni quanto all'uso (*facultas utendi*): testi che, per quanto oggetto di interpretazioni diverse, dimostrano una giustificazione della proprietà di carattere essenzialmente sociale. Unitamente ad una certa riabilitazione del lavoro manuale e all'accettazione della liceità di un arricchimento attraverso le attività commerciali, la sintesi dottrinale dell'Aquinate è tutta centrata sull'idea che l'ordine economico deve essere posto al servizio dell'uomo tramite la comunicazione a tutti dell'uso dei beni.

VII/ LA PROPRIETÀ NELL'INSEGNAMENTO SUCCESSIVO FINO AL CONCILIO VATICANO II

A prescindere da alcuni sviluppi nell'ambito della Scolastica spagnola dei secoli XV e XVI, la morale economica non ha subito mutamenti degni di rilievo. Gli storici della morale sono concordi oggi nel lamentare una massiccia assenza di dottrina e di azione da parte della chiesa nei confronti della grande rivoluzione industriale e di tutti i problemi umani che essa poneva. Gli interventi del magistero pontificio in tema di proprietà risultano tardivi e, per quanto importanti, risultano troppo legati ad una concezione statica dell'ordine sociale e condizionati dalle concezioni privatistiche del tempo. Si lamentano gli abusi del capitalismo e si sottolinea la necessità della funzione sociale della proprietà, ma fa difetto un'analisi delle cause strutturali dell'accumulazione capitalistica, non si distingue tra *diritto fondamentale al dominio personale sui beni* e *diritto di proprietà esclusivo su beni determinati* e non si denunciano i pericoli insiti nell'appropriazione privata dei grandi mezzi di produzione. Questi rilievi non valgono soltanto per la *Rerum Novarum* ma anche per altri documenti che tuttavia portano avanti il discorso, evidenziando sempre meglio la necessità di un intervento organico dei pubblici poteri in campo economico (*Quadragesimo Anno*). Il diritto primordiale all'uso dei beni e la destinazione universale di questi a tutti gli uomini viene richiamato nel *Messaggio pentecostale* di Pio XII (1 giugno 1941) mentre nella *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII — unitamente alla riconferma della «naturalità» dell'appropriazione privata dei beni anche produttivi — si prende coscienza della minore importanza del possesso privato della terra, della crescente diffusione delle assicurazioni sociali, degli aspetti positivi della socializzazione e della grande urgenza di trasferire la proprietà degli ingenti mezzi di produzione dalle mani

dei privati ai pubblici poteri (cfr. Lorenzetti).

VIII/ LA PROPRIETÀ NELL'OTTICA CONCILIARE

Pur con i suoi limiti, la tradizionale dottrina della chiesa sulla proprietà privata dei mezzi di produzione aveva un suo valido significato «nel senso che si può affermare che la persona deve avere una partecipazione personale al dominio dei beni e che, pertanto, non sono ammissibili forme di proprietà statale totalitarie, dittatoriali, burocratiche» (J. M. DIEZ ALEGRIA, *La teologia di fronte alla società storica*, Assisi 1973, p. 216). La *Gaudium et spes*, ponendosi entro le prospettive di un ordine dinamico, coglie il significato delle ricchezze e delle conseguenti responsabilità connesse al possesso dei beni, con un linguaggio più elastico (non si parla solo di *possessio*, ma anche di *quoddam dominium bonorum*), tace volutamente su questioni già assai controverse (ad es. pur rimandando a documenti che l'affermano, non fa ricorso all'espressione «naturalità del diritto di proprietà privata»). In particolare, per quanto riguarda i mezzi di produzione, il documento conciliare non asserisce mai che il loro possesso privato sia inderogabilmente richiesto dal bene della persona e dei gruppi intermedi. Si riscontra invece la preoccupazione che lo sviluppo economico venga lasciato in balia di pochi uomini o di gruppi strapotenti, o della sola comunità politica incontrollata, o di alcune potenti nazioni (n. 65). Quale rimedio la *Gaudium et spes* suggerisce che tutti i cittadini — e in particolare i lavoratori — abbiano la concreta ed effettiva possibilità di controllare i pubblici poteri, di intervenire e partecipare alle decisioni che li coinvolgono (n. 68).

«La *Gaudium et spes* apre dunque in tema di proprietà privata prospettive che, pur saldandosi al passato quanto alla sostanza, meglio ne precisano il senso e la portata nell'attuale contesto economico-sociale. La funzione sociale è talmente essenziale all'istituto della proprietà che il suo pratico oblio rende la proprietà fonte di cupidigia e di scandali tali da offrire facile pretesto agli oppositori per mettere in discussione lo stesso diritto di proprietà (cfr. n. 71): inoltre il documento delimita l'estensione del diritto, riconoscendo concretamente:

— la naturale ed universale destinazione dei beni a tutti gli uomini;
— il diritto di tutti a partecipare alle iniziative economiche;
— l'esigenza di un più organico intervento dello stato;
— la legittimità della proprietà pubblica dei grandi mezzi di produzione;
— il ruolo primario del lavoro nella vita economica;
— l'importanza delle forme sociali di proprietà;

e, finalmente, assumendo la categoria di "proprietà" sotto il concetto di "potere sui beni" che meglio esprime il diritto "naturale" della persona» (G. MATTAI, in: AA. VV., *Messaggio cristiano ed economia*, Bologna 1974, p. 301).

Nuovi stimoli ad una riflessione più accurata in tema di proprietà, anche a livello di rapporti internazionali, sono venuti alla coscienza cristiana da documenti postconciliari, quali la *Populorum Progressio*, il discorso di Paolo VI all'Organizzazione internazionale del lavoro (giugno 1969) e l'*Octogesima adveniens* (15 maggio 1971). Soprattutto nella *Populorum Progressio* si rimarca con particolare vigore che la proprietà privata «non costituisce per alcuno un diritto incondizionato ed assoluto». Nessuno è autorizzato a riservare a suo uso esclusivo ciò che supera il suo bisogno, quando gli altri mancano del necessario. In una parola «il diritto di proprietà non deve mai essere esercitato a detrimento dell'utilità comune, secondo la dottrina tradizionale dei Padri della chiesa e dei grandi teologi». Ove intervenga un conflitto «tra diritti privati acquisti ed esigenze comunitarie primordiali», spetta ai pubblici poteri «adoperarsi a risolverlo, con l'attiva partecipazione delle persone e dei gruppi sociali» (n. 23). Riaffermando la necessità dell'espropriazione dei latifondi che costituiscano ostacolo alla prosperità collettiva, come aveva già riconosciuto la *Gaudium et spes* n. 71, Paolo VI non si limita ad una pura ripetizione di un dato ormai acquisito, ma lo inserisce in un nuovo contesto, per cui la sua affermazione assume un rilievo ed un significato che prima non aveva (cfr. R. ORFEI, *I tabù della dottrina sociale cristiana*, Roma 1974, p. 84). Anche i documenti episcopali entrano sempre più esplicitamente entro l'ottica della «liberazione» (che corregge e completa quella dello «sviluppo») e della necessità di una chiara denuncia dell'ingiustizia strutturale del sistema capitalistico e dell'unilaterale proprietà dei mezzi di produzione su cui esso si fonda: cfr. MEDELLIN, *Documenti*, Bologna 1969, p. 19; i Ve-

scovi del Nordest del Brasile, in data 6 maggio 1973, dopo aver dimostrato la situazione di ingiustizia istituzionalizzata in cui versa l'America Latina, così concludono:
«La classe dominata non ha altra uscita per liberarsi se non attraverso il lungo e difficile cammino, già in corso, in favore della proprietà sociale dei mezzi di produzione. Questo è il principale fondamento per il gigantesco progetto storico per la trasformazione globale dell'attuale società, in una società nuova in cui sia possibile creare le condizioni obiettive perché gli oppressi possano ricuperare la loro umanità spogliata, gettar via le catene dei loro patimenti, vincere l'antagonismo di classe e conquistare infine la libertà. Il vangelo chiama tutti i cristiani e tutti gli uomini di buona volontà ad ingaggiarsi nella sua corrente profetica» (in: RD 1 giugno 1973, p. 281).

IX/ PROBLEMI APERTI

La varietà delle forme storiche di proprietà, l'evoluzione della dottrina sociale della chiesa in tema di proprietà — entro la costante del riconoscimento della «naturalità» di un certo dominio della persona sui beni quale prolungamento, tramite il lavoro, della stessa persona — e la più chiara presa di coscienza dell'ingiustizia di fondo della logica capitalistica, sottomessa al giudizio della *sapientia crucis*, impongono all'etica sociale e alle comunità cristiane nuovi problemi; mentre la morale tradizionale pensava di esaurire la propria funzione nell'elencare i peccati contro la proprietà e nell'analisi accurata dei modi originari e derivati di accesso alla proprietà, oggi si avverte la necessità di demitizzare con maggiore risolutezza la «sacralità naturale» attribuita a certe forme storiche di proprietà e di contribuire alla ricerca di forme nuove di dominio sui beni che meglio corrispondano ai diritti fondamentali dell'uomo, alle loro presenti condizioni e alla fondamentale destinazione universalistica dei beni. Per quanto la profonda differenza di situazioni impedisca formulazioni univoche, (cfr. *Octogesima Adveniens*, n. 4) e spetti alle comunità locali analizzare obiettivamente tali situazioni e chiarirle alla luce del Vangelo e dell'insegnamento sociale della chiesa (*Ibidem*), vogliamo accennare brevemente ad alcune prospettive emergenti nell'attuale riflessione ed impegno cristiano a proposito dei principali problemi «aperti» concernenti il dominio sui beni.

X/ PROPRIETÀ DEI MEZZI DI PRODUZIONE E IN PARTICOLARE DEL SUOLO URBANO

Unitamente alla ricerca del massimo profitto, come motore principale dell'attività economica e alla divisione del lavoro, il potere pressoché assoluto dei possessori e/o controllori dei grandi mezzi di produzione costituisce una componente essenziale del «mondo di produzione» capitalistico e il supporto della sua «logica» (cfr. PAOLO VI, *Discorso all'UCID* dell'8 giugno 1964). La dottrina della «naturalità» del diritto a tale possesso privato, a prescindere dalle intenzioni soggettive, svolgeva una funzione «latente», ma assai efficace, di sostegno a tale sistema «ingiusto, disumano, antievangelico». L'esigenza pertanto di giungere a forme di socializzazione dei mezzi di produzione è oggi particolarmente sentita. Poiché nell'impresa moderna, come si notava all'inizio, si trovano cointeressati azionisti, imprenditori, prestatori d'opera, consumatori e stato, non è ammissibile che a disporre dell'andamento di essa siano esclusivamente i detentori del grande capitale. Edotti dall'esperienza che l'eccessivo potere economico impedisce il libero esercizio del potere politico e la sua suprema istanza anche in campo economico, è inevitabile che si passi alla socializzazione di quelle fonti di energia, mezzi di produzione e di comunicazione sociale che darebbero ai privati tale esorbitante potere.
Non rientra nella competenza del moralista giudicare le forme tecniche di questo passaggio da un'economia privatistica ad un'economia socializzata, né il cristiano, in quanto politico ed operatore economico può vantare privilegi sugli altri. Anch'egli, infatti, non è dispensato dall'analisi delle situazioni, dalla ricerca faticosa di nuovi modelli e dai rischi che tutto questo comporta. Dall'ispirazione cristiana, tuttavia, egli trarrà alimento per perseguire nello sforzo di superamento delle strutture disumane e ingiuste ed essere coscienza critica di quelle forme di socializzazione dei mezzi di produzione che portano allo statalismo accentratore e burocratico. Il passaggio dal capitalismo privato a quello di stato non rappresenta infatti una strategia di reale mutamento, poiché non consente partecipazione effettiva alle decisioni economiche da parte della base e rinnova privilegi corporativi e alienazioni.
Problemi peculiari si pongono relativamente al «dominio» sui mezzi di comunicazione sociale, che, per la loro possente suggestione, con-

sentono a chi ne detiene il possesso o il controllo vastissime e profonde manipolazioni, e sulla proprietà privata del suolo urbano. A proposito di tale questione è stato fatto notare che il prezzo del suolo costituisce l'indice più significante della struttura capitalistica della città. Il diverso valore dei terreni sul mercato, infatti, codifica la condizione necessaria della speculazione, dello sfruttamento e dell'uso capitalistico della città. La riduzione della terra a oggetto di mercato è la radice della speculazione. La proprietà della terra, anziché essere giustificata dal diritto della persona, diviene giustificazione pretestuosa di un mercato, cambiando varie volte proprietario (cfr. G. B. FRANZONI, *La terra è di Dio,* in: RD XVIII, 1973, 13, 338-351).

XI/ L'APPROPRIAZIONE DEL LAVORO «MERCIFICATO» E LA «PARTECIPAZIONE» COME VIA DI RISCATTO

L'abolizione della proprietà privata dei grandi mezzi di produzione non assicura l'attuazione della giustizia sociale: il lavoratore può essere ancora «mercificato», alienato e sfruttato anche nei paesi a regime comunista, dove permane la differenziazione quantitativa e qualitativa del lavoro («a ciascuno secondo il suo lavoro») e l'assetto politico-istituzionale del reddito. Inoltre le pesanti interferenze delle imprese «multinazionali» contribuiscono a rallentare il processo di liberazione del lavoratore da quelle alienazioni che Marx aveva vigorosamente denunciato, pur nei limiti che il suo quadro concettuale di fondo presenta. La critica marxiana alla proprietà privata, come studi recenti hanno bene messo in luce, trova il suo punto di partenza e la sua forza nella denuncia della «mercificazione del lavoro», dell'appropriazione del lavoro, della libertà e della personalità stessa del lavoratore da parte del capitalista: «La proprietà privata è dunque il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del lavoro espropriato, del rapporto estrinseco all'operaio, alla natura e a se stesso» (vedi cit. in R. ORFEI, *Marxismo e umanesimo,* Roma 1970, p. 120). A prescindere dalla radicalità di questa impostazione, rimane tuttavia incontestabile l'esigenza di una trasformazione profonda della struttura dell'impresa in modo che i lavoratori possano partecipare alla sua gestione e divenire protagonisti attivi del proprio lavoro, superando la divisione tra lavoro direttivo ed esecutivo tipica del capitalismo (vedi voce *lavoro*).
L'istanza partecipativa, a tutti i livelli, appare oggi, quando si riescano ad evitare facili degenerazioni ideologiche e pratiche, la via migliore per evincere situazioni di alienazione e manipolazione, cui la logica del potere dà luogo (cfr. voce *lavoro*).

XII/ IL PRIMATO DELL'ESSERE SULL'AVERE ENTRO LA LOGICA DELLA CROCE

Dietro gli stimoli conciliari relativi alla «chiesa povera» (*Lumen Gentium,* n. 8) e quelli derivanti da una forte ripresa della *theologia crucis,* la riflessione morale (e l'impegno operativo) dei credenti vengono approfondendo la denuncia delle ingiustizie strutturali dell'assetto capitalistico, l'urgenza delle riforme e di una *conversio* (o rivoluzione culturale) che, a livello di individui e di gruppi ecclesiali, testimoni efficacemente il primato dell'essere sull'avere o, in altri termini, il valore del distacco e della povertà che appaiono elementi costitutivi della *sequela* di Cristo (cfr. R. FABRIS, *La comunità cristiana e i beni dell'uomo,* Assisi 1972).
Da più parti si fa osservare che il riferimento alla *kenosis* del «Dio crocifisso», mentre consente al credente di individuare limiti, ingiustizie e incoerenze nei sistemi economico-sociali vigenti, stimola tutta la chiesa a proclamare, nella parola e nella vita, il senso del limite in una società dell'abbondanza, l'antitesi al profitto eretto a canone supremo dell'attività economica, la condanna di un'economia fondata esclusivamente sul rapporto lucrativo e volutamente ignara di una prospettiva aperta sulla gratuità e sul dono. La sapienza della croce appare come il più radicale antidoto al modo capitalistico di pensare la proprietà «in filo spinato» e di vivere proiettati in una dimensione materialistica caratterizzata dal «potere» e dall'«avere».

BIBLIOGRAFIA

1/ Repertori

J. M. AUBERT, *Per una teologia dell'epoca industriale,* Assisi 1973, pp. 47-48, sul tema povertà-ricchezza; pp. 60 ss. sui Padri della chiesa di fronte al capitalismo antico; F. KLÜBER, voce *Proprietà,* in: «Dizionario teologico» (diretto da H. FRIES,

ediz. it. a cura di G. RIVA) Brescia 1967, pp. 762-770 con bibl. tedesca; G. B. GUZZETTI, *Chiesa ed economia.* Disegno storico, Torino 1972, pp. 265-273; G. MATTAI, voce *Proprietà*, in DETM 1974, pp. 824-825; E. WELTY, *Catechismo sociale*, vol. 3, 1967, pp. 488-490.

2/ Opere cui si fa riferimento esplicito nel testo

J. M. AUBERT, *Per una teologia dell'epoca industriale*, *o.c.*, cc. I e II (la trattazione approfondita della proprietà privata e del lavoro viene rimandata ad un secondo volume che, in lingua italiana, fino al momento in cui scriviamo non è ancora apparso); TH. BOTTOMORE, *Sociologia*, Bologna 1971, pp. 148 ss.; G. CAMPANINI, *Persona e proprietà*, Quaderni di «Orientamenti Sociali», Roma 1964; J. M. DIEZ ALEGRIA, *Il Concilio Vaticano II e il problema della proprietà privata*, in: «Religioni oggi» 1967 aprile-giugno, pp. 5-28; ID., *La lettura del magistero pontificio in materia sociale alla luce del suo sviluppo storico*, in: AA. VV., *Magistero e morale*, Bologna 1970, pp. 211-256; ID., *La teologia di fronte alla società storica*, Assisi 1973, pp. 206 ss. L'A. è il primo che ha fatto notare il silenzio del concilio — non certo casuale — relativamente alla «naturalità» del diritto di appropriazione privata dei mezzi di produzione; ID., *Io credo nella speranza*, Milano 1974, pp. 100 e ss. in cui l'A. descrive l'*iter* culturale che l'ha condotto alla sua attuale posizione così sintetizzabile: «La dottrina del Nuovo Testamento non ci dà una formula socioeconomica o giuridico-politica di organizzazione del dominio dei beni e in particolare dei mezzi di produzione» (p. 116). J. ELLUL, *L'uomo e il denaro*, Roma 1969. L'A. è membro del Consiglio nazionale della Chiesa riformata di Francia; R. FABRIS, *La comunità cristiana e i beni dell'uomo.* Quaderni di teologia morale, Assisi 1972. Dopo un'ampia premessa sull'originalità cristiana nel mondo d'oggi, l'A. affronta il tema della comunità cristiana e la distribuzione dei beni, il tempo libero, i valori culturali, le comunicazioni sociali, la scuola, l'ambiente umano e la pace; G. B. FRANZONI, *La terra è di Dio*, in: RD, XV, III, 1973, 13, 338-351; L. LORENZETTI, *Insegnamento sociale della chiesa e sistemi economici*, in: AA. VV., *Messaggio cristiano ed economia*, Bologna 1974, pp. 173-253; A. MANARANCHE, *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Bologna 1969, pp. 152 ss.; G. MATTAI, *La proprietà privata nella Populorum Progressio*, in: RTM 1, 1969, 2, 13-61; ID., *Descrizione e interpretazione dei sistemi economici*, in: AA. VV., *Messaggio cristiano ed economia*, *o.c.*, pp. 141-170; *Riflessioni biblico-teologiche e vita economica*, *Ibidem*, pp. 255-315; ID., «*Theologia crucis*» *e giustizia sociale*, in: RTM 6, 1974, 24, 583-617; R. ORFEI, *I tabù della dottrina sociale della chiesa*, Roma 1974; ID., *Marxismo e umanesimo*, Roma 1970, pp. 111 ss.; A. RIZZI, *Scandalo e beatitudine della povertà*, Assisi 1975; F. VATTIONI, *Beatitudini, povertà, ricchezza*, Milano 1966.

PRUDENZA

DIONIGI TETTAMANZI

Premessa: il significato attuale di una trattazione. - I/ LINEAMENTI STORICI DEL TRATTATO TEOLOGICO SULLA PRUDENZA. - II/ RIFLESSIONI TEOLOGICHE SULLA PRUDENZA: 1/ Il tema biblico del «dokimàzein». 2/ Prudenza e segni dei tempi. 3/ Prudenza e vita virtuosa cristiana.

Premessa: il significato attuale di una trattazione

In quanto immagine di Dio, l'uomo partecipa della «signoria» del suo Creatore con un dominio che esprime la sua più profonda verità non tanto nel rivolgersi al mondo materiale esterno, quanto nell'autopossedersi e nell'autocostruirsi come uomo. È il dominio segno e frutto della «vera libertà» che è nell'uomo «segno altissimo dell'immagine divina»: «Dio volle, infatti, lasciare l'"uomo in mano al suo consiglio" (cfr. Sir 15, 14), così che esso cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con l'adesione a Lui, alla piena e beata perfezione» (*Gaudium et spes*, 17). Ma come essere, nella vera libertà, «signore di se stessi» e quindi «padrone dei propri atti» (cfr. SAN TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, prol.)? La risposta è legata alla virtù della prudenza. È possibile solo con la prudenza, in forza della quale l'uomo «liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine con scelta libera del bene, e si procura da sé e con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti» (*Gaudium et spes*, 17). La prudenza potrebbe così essere definita — sia pure in senso lato e da precisarsi ulteriormente — come la virtù necessaria a *dominare il proprio dominio*, quale imperativo fondamentale che l'uomo riceve dal significato stesso della sua libertà: «Sono occorsi all'uomo dei millenni per imparare a dominare la natura, a "sottomettere la terra", secondo la pa-

rola ispirata dal primo libro della Bibbia (Gn 1, 28). Adesso è venuta per lui l'ora di dominare il proprio dominio» (PAOLO VI, *Discorso alla FAO* per il XXV di fondazione, 16 novembre 1970).

In quanto la prudenza illumina e guida l'uomo nel corretto uso della libertà in quanto segno e partecipazione della signoria di Dio su se stesso, essa proclama in tutta chiarezza e forza la sua importanza decisiva per l'esistenza della persona: e non solo per un motivo permanente ed intramontabile, coinvolgendo la dignità specifica dell'essere umano, ma anche per un motivo attuale, particolarmente sollecitato dalla situazione sociale e culturale propria della nostra storia. L'uomo della società-cultura secolarizzata (e secolaristica), incantato dallo sviluppo tecnico-scientifico, appassionato dai valori della prassi efficientistica, teso alla costruzione di un mondo nuovo attraverso una radicale trasformazione delle stesse strutture, si concepisce e si vuole come *homo faber*. Ma solo se l'*homo faber* è inscindibilmente anche *homo sapiens* può realizzare un dominio autenticamente umano e umanizzante del mondo materiale, e, perciò stesso, del suo mondo personale e sociale. Ciò avviene nel possesso e nella maturazione della prudenza che ispira e regola le scelte umane. Con grande lucidità e profondità, sia pure in un linguaggio estremamente semplice e quasi scarno, il concilio Vaticano II scrive: «Con l'esercizio appassionato dell'ingegno lungo i secoli, egli (l'uomo) ha fatto certamente dei progressi nelle scienze empiriche, nelle tecniche e nelle discipline liberali. Nell'epoca nostra, poi, ha conseguito successi notevoli particolarmente nella investigazione e nel dominio del mondo materiale. E tuttavia egli ha sempre cercato e scoperto una verità più profonda. L'intelligenza... raggiunge la perfezione, com'è suo dovere, mediante la sapienza, la quale attrae con soavità la mente a cercare e ad amare il vero e il bene, e, quando l'uomo ne è ripieno, lo conduce attraverso il visibile all'invisibile. L'epoca nostra, più ancora che i secoli passati, ha bisogno di questa sapienza, perché diventino più umane tutte le sue nuove scoperte. È in pericolo, di fatto, il futuro del mondo, a meno che non vengano suscitati uomini più saggi...» (*Gaudium et spes*, 15).

L'importanza, di sempre e d'oggi in particolare, della prudenza emerge ancor più urgente quanto più ampio è il vuoto che la sua trattazione registra non solo nella comune educazione morale ma anche nella stessa riflessione teologica. Nonostante gli anni trascorsi, si presentano pienamente attuali i rilievi con i quali J. Pieper inizia il suo celebre opuscolo sulla prudenza: «Non vi è frase nella morale classica cristiana che suoni così poco familiare all'orecchio dell'uomo di oggi, anche del cristiano, e che gli appaia anzi così strana e singolare quanto questa: che la virtù della prudenza è la "genitrice" e la forma base di tutte le altri virtù cardinali, della giustizia, della fortezza e della temperanza; che perciò solo colui il quale sia prudente possa essere anche giusto, forte e temperante; e che l'uomo buono sia tale in virtù della sua prudenza. Ancor più strana ci parrebbe questa frase se la si prendesse sul serio così come è stata formulata. Ma ci è divenuto familiare considerare simili graduatorie tra grandezze spirituali-morali e persino tra le virtù, come qualcosa di allegorico, in ogni caso come qualche cosa che in fondo sia inutile. Ci sembra quindi completamente indifferente quale delle quattro virtù cardinali possa aver avuto il "primato" nella contesa promossa dai teologi "scolastici"» (J. PIEPER, *Sulla prudenza*, Brescia 1965², pp. 9-10). E al di là del vuoto preoccupante denunciato va subito aggiunta la difficoltà di riscattare una nozione di prudenza che spesso nel parlare e nel pensare ha ricevuto e continua a ricevere un significato impoverito o deformato, più statico che dinamico, più frenante che stimolante al rischio, più indulgente all'astuto tatticismo che preoccupato di assumere con sollecitudine e spirito di creatività le proprie responsabilità.

Alcune indicazioni della storia della teologia morale ci possono essere di aiuto a comprendere la situazione descritta e, soprattutto, a tentare alcune riflessioni per rinnovare l'interesse — speculativo e pratico — per la prudenza umana e cristiana.

I/ LINEAMENTI STORICI DEL TRATTATO TEOLOGICO SULLA PRUDENZA

Gli storici riconoscono che il primo trattato sulla prudenza, veramente meritevole di tale nome, si deve a San Tommaso d'Aquino, in seguito alla scoperta e alla valorizzazione del pensiero filosofico di Aristotele, oltre che all'influsso dell'insegnamento biblico e tradizionale. In tal senso le opere dell'Angelico, e in particolare le questioni della *Summa Theologiae*, dividono in due periodi la storia di questo trattato: prima di S. Tommaso sono sì presenti spunti e sviluppi interessanti, ma ancora

non sono organicamente raccolti e approfonditi.
Ecco i lineamenti storici fondamentali.

1/ Il pensiero filosofico antico

Per l'influsso esercitato sul pensiero cristiano è da richiamarsi la riflessione filosofica greca e romana sulla prudenza.
Sui Padri della chiesa e sui teologi scolastici hanno particolarmente influito il platonismo e lo stoicismo, attraverso la mediazione di Cicerone.
Com'è noto, Platone tratta della virtù in una prospettiva primariamente sociale: come il coraggio o fortezza è la virtù propria dei soldati, come la temperanza riguarda gli artigiani, così la prudenza è la virtù dei «custodi», cioè dei capi della *polis*: tre classi il cui equilibrio è assicurato dalla virtù generale della giustizia. La prudenza è allora la virtù della ragione, la virtù direttrice nell'amministrazione degli affari della *polis*, la virtù del buon consiglio (*frònesis*) a partire dalla conoscenza delle cose più generali: «Per ciò che vi è in esso, gruppo o parte, di più ristretto; per la conoscenza che vi è compresa; per ciò che detiene il potere e comanda uno Stato fondato secondo la natura, deve nel suo insieme essere saggio; ed è, per quel che sembra, nella natura delle cose che la classe meno numerosa sia quella alla quale si addice di partecipare a questa conoscenza, per la quale, sola fra tutte le altre conoscenze, il nome di Sapienza deve essere riservato» (PLATONE, *Repubblica*, IV, 427). Come si vede, siamo nell'ambito dell'intellettualismo greco: la prudenza è conoscenza e, come tale, il più alto dei beni.
Questo intellettualismo viene temperato da Aristotele che propone un concetto più pratico di prudenza, pur classificandola tra le cinque virtù intellettuali: «Ammettiamo che ci siano cinque forme di attività, per mezzo delle quali l'anima esprime la verità, sia per affermazione, sia per negazione. Sono l'arte, la scienza, la sapienza, la prudenza e l'intelligenza» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 3). Mentre con la sapienza, l'intelligenza e la scienza l'uomo conosce le cose eterne, si applica alle cose contingenti con l'arte e la prudenza: più precisamente il campo dell'arte è quello del *fare* (della materia da modellare e lavorare), quello della prudenza è il campo dell'*agire*, cioè dell'atto umano in quanto umano, in quanto conveniente al fine ultimo: «Si chiamano prudenti gli uomini che sanno decidere convenientemente ciò che è buono e utile alla loro felicità» (*Etica Nicomachea*, VI, 5).
Siamo nel contesto dell'edonismo perfezionato che caratterizza l'etica aristotelica: l'uomo acquista la felicità mediante le virtù, le quali migliorano le facoltà umane, prima fra tutte l'intelligenza, e così gli permettono di valorizzarsi nella linea della sua dignità. Ora la prudenza guida l'uomo nella ricerca del suo fine ultimo e nella scelta dei mezzi: per questo si rifà a principi universali, ma può adempiere al suo ruolo di aiutare l'uomo a «vivere bene» solo in stretto contatto con la realtà singolare e mutevole.
La prudenza ha tre parti, in rapporto al diverso ambito di moralità guidato: la prudenza *particolare* riguarda gli atti dell'individuo, la prudenza *politica* regge la vita pubblica, la prudenza *familiare* veglia sulla buona condotta della vita della casa e dei suoi affari. Perché la prudenza attui bene il suo ruolo è accompagnata da una virtù che rettifica la deliberazione (*eubulìa*: *Etica Nicomachea*, VI, 10) e da due virtù che assicurano l'esattezza del giudizio pratico (*sùnesis* e *gnòme*: *Etica Nicomachea*, VI, 11). Per quanto sublime, la prudenza non è la massima virtù dello spirito: superiore alla prudenza è la sapienza che contempla le cose divine. Di qui la definizione stessa della prudenza come virtù della ragione pratica che dirige le azioni umane conformemente alla verità.
L'influsso di Aristotele si farà sentire nel pensiero cristiano, in tema di prudenza, in S. Alberto Magno (molto timidamente) e in modo decisivo per l'elaborazione di un trattato in S. Tommaso.
Di Cicerone sono soprattutto due i testi più citati dai Padri e dagli scolastici. Meritano di essere riferiti, anche perché risultano significativi della concezione ciceroniana circa la prudenza. Nel *De Officiis* (lib. I, c. 5) leggiamo: «Tutto ciò che è onesto viene da una di queste quattro sorgenti principali. L'onestà consiste o nello scoprire la verità e nel formulare dei buoni consigli (prudenza), o nel mantenere la società umana rendendo a ciascuno ciò che gli appartiene e mantenendo con fedeltà la propria parola (giustizia) o nel manifestare la grandezza e l'energia di un'anima posta in alto ed invincibile (forza) o nel mettere in tutto ciò che si fa e ciò che si dice quella convenienza e quella misura che sono l'impronta della moderazione e della temperanza. Queste quattro sorgenti dell'onestà si mescolano e si compenetrano molto spesso. Tuttavia nasce da ciascuna di esse un ordine di doveri tutto particolare. È

così che alla prima che noi abbiamo nominato e che è propriamente la sapienza o la prudenza, appartengono la ricerca e la scoperta della verità; infatti, in ciò sta la proprietà di questa virtù. Quando un uomo scopre con sicurezza la verità di ogni cosa, quando può afferrarla con uno sguardo penetrante e pronto come il lampo e farla immediatamente comprendere, lo si considera con ragione un modello di prudenza e di sapienza. Il vero oggetto della prudenza e in qualche modo la materia sulla quale si esercita, è dunque la verità». Ed un secondo passo, più breve eppure significativo: «La prudenza è la conoscenza del bene e del male, e di ciò che non è né l'uno né l'altro. Essa ha per parti la memoria, l'intelligenza, la previdenza. Con la memoria, lo spirito si ricorda del passato. L'intelligenza esamina il presente. La previdenza anticipa l'avvenire» (CICERONE, *De Inventione*, lib. II, c. 53).
Come si vede, Cicerone insiste sulla connessione delle diverse virtù, sul primato della prudenza, e sul rapporto di questa con la verità.

2/ Il messaggio biblico

Riferiamo qui i dati essenziali, così come sono stati comunemente ripresi non solo dagli scolastici (cfr. ad es. S. RAMIREZ, *Summa Teologica*, vol. VIII, Madrid 1956, che fa il computo delle citazioni scritturistiche in San Tommaso), ma anche dagli Autori contemporanei e che formano quella che potremmo chiamare la dottrina comune: nella parte dedicata alla riflessione teologica vedremo come questa stessa dottrina viene oggi riletta in forma rinnovata.

a)

Il riferimento più costante è all'*Antico Testamento*, in modo più puntuale alla letteratura cosiddetta «sapienziale»: si trovano gli spunti più comuni e interessanti in tema di sapienza e di prudenza, nel contesto generale di una concezione della vita morale che s'ispira alla rivelazione di Dio (L'Alleanza e la *Torah*) e alla esperienza e riflessione umana (cfr. C. SPICQ, *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament*, in: RB 42, 1933, 187-210).
È noto che in ebraico manca un termine biblico preciso corrispondente al greco *frónema*, tradotto dalla Volgata talvolta con *sapientia* (Rm 8, 7) e talvolta con *prudentia* (Rm 8, 6): è comunque presente il concetto, espresso frequentemente nel binomio «sapienza e prudenza» (cfr. Pro 3, 13-20; 4, 5-9) ed indicante una condizione dello spirito che fa riferimento alla conoscenza, ma alla conoscenza in quanto impegnata a dirigere l'azione concreta. La Bibbia non dimentica quella che si potrebbe chiamare la prudenza «profana», impegnata a dirigere con perfezione l'opera decisa (2 Cr 2, 11. 8), implicante buon senso (Sir 38, 4) e penetrazione dello spirito (Gb 17, 4; Dn 1, 4; 5, 12); ma è soprattutto attenta alla prudenza morale o virtuosa, che mira cioè al fine morale o della virtù: una simile prudenza, come arte di vivere secondo la volontà di Jahvé, è proprietà di Dio (Is 40, 14; Gb 12, 13) ed è dono suo (1 Re 3, 9; Is 11, 2; Gb 28, 12-28), ma domanda anche di essere cercata-accolta-vissuta dall'uomo tramite la preghiera (1 Re 3, 28; 10, 24; Sap 7, 7; 8, 21 - 9, 18), la docilità nell'ascolto dei consigli dei genitori, dei maestri e degli anziani (Pro 10, 17; 24, 6), e, infine, l'esperienza. Ancora: questa prudenza, fondata sul timore di Dio (Pro 9, 10; 30, 2; Dn 9, 13), è fonte di numerosi benefici ossia di opere buone che a loro volta dispongono alla prudenza, come la misericordia (Pro 19, 11), la giustizia (1 Re 3, 11. 28; Pro 1, 3; 2, 9; 19, 7), la purezza (Pro 7, 4), la pazienza (Pro 14; 29; 19, 11), la forza (Is 10, 13; 11, 2; Ger 10, 12; Pro 8, 4; Sap. 8, 7). Ci sono anche nemiche incompatibili della prudenza, come la pigrizia (Pro 10, 4-5), l'ira (Pro 14, 17), la bramosia della ricchezza (Pro 33, 4-5).

b)

Il riferimento al *Nuovo Testamento* è meno frequente e, comunque, più limitato nei testi citati e in qualche modo valorizzati (sintomatica è la mancanza di studi specifici).
Dei *Vangeli* si è messa in luce la predicazione di Gesù Cristo, per il posto ch'essa riserva alla prudenza, sia in detti espliciti sia nelle parabole. Così la raccomandazione agli apostoli di essere «prudenti come i serpenti», perché saranno insidiati come agnelli tra i lupi (Mt 10, 16), la lode per il prudente che costruisce la sua casa sulla roccia, accogliendo le parole di Cristo (Mt 7, 24-27); così nelle parabole ritorna il monito alla prudenza: l'economo infedele è lodato «perché aveva agito con prudenza (*fronìmos*)» (Lc 16, 8), le vergini stolte sono biasimate per la loro imprevidenza mentre quelle prudenti sono lodate perché in tempo avevano preparata la loro lampada (Mt 25, 1-13), chi vuole costruire una torre o affrontare un nemico deve fare prima i suoi cal-

coli e solo così è prudente (Lc 14, 28-32), il padrone pone a capo della sua casa un servo «fedele e prudente» (*pistòs kài fronimos*) (Mt 24, 45; Lc 12, 42). Sullo sfondo di questo quadro, che viene comunemente proposto, alcuni Autori aggiungono altri dati: «Gesù aveva dato l'esempio di questa prudenza sventando a diverse riprese le insidie che gli tendevano i suoi nemici, o astenendosi dall'apparire in pubblico quando si sapeva minacciato. Ma quando la sua ora sarà venuta, nulla potrà arrestarlo. La prudenza che egli reclama dai suoi discepoli è dello stesso ordine. False prudenze sono quelle del ricco fittavolo che dimentica la sua anima (Lc 12, 16-20), o del giovane ricco che rifiuta di seguire Cristo (Lc 18, 18-23). La vera prudenza è quella di vendere tutto ciò che si ha e darlo ai poveri (Lc 18, 28-30), è quella di costituirsi un tesoro, che non potranno raggiungere né i vermi né la ruggine (Lc 12, 33). La vera prudenza cerca dapprima il regno di Dio e la sua giustizia, sapendo che il resto le sarà dato in aggiunta (Mt 6, 33)...» (PH. DELHAYE, *La coscienza morale del cristiano*, Roma 1968, p. 45).

Dell'insegnamento di Paolo alcuni Autori ricordano alcune esplicite raccomandazioni alla prudenza rivolte a tutti: «Fratelli, abbiate cura di comportarvi con prudenza e non da stolti, ma come uomini saggi» (Ef 5, 15), e da alcune categorie in particolare come alle donne anziane (Tt 2, 4) e al vescovo (1 Tm 3, 4); altri Autori rimandano all'opposizione tra prudenza della carne e prudenza dello spirito, più volte delineata nella lettera ai Romani, e all'opposizione tra la sapienza del mondo e la follia della croce esposta nella prima lettera ai Corinti; altri ancora valorizzano il tema della conoscenza rinnovata e del «discernimento» propri di quanti sono «luce nel Signore» (cfr. Ef 5, 8-9. 15-17), in attesa del «giorno» del Signore glorioso (cfr. 1 Ts 5, 1-9): proprio questo sembra essere il tema più promettente, al quale preferisce rifarsi l'attuale riflessione teologica, come vedremo.

Degli altri Apostoli viene comunemente citato Giacomo (3, 5. 13. 17) e qualche Autore accenna ad ulteriori testi: «Chiamati alla santità e riscattati dal sangue prezioso di Cristo, i cristiani devono vivere nella verità (1 Pt 1, 13 ss.), essere prudenti e vegliare (1 Pt 4, 7; 5, 8), saper discernere (2 Pt 3; 1 Gv 2, 18-22), "Il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato intelligenza per conoscere colui che è il vero Dio" (1 Gv 5, 20)» (PH. DELAHYE, *o. c.*, pp. 47-48).

3/ La dottrina dei Padri

Il tema delle virtù «cardinali» — e in queste della prudenza — giunge ai Padri della chiesa non tanto dalla Scrittura quanto dalla riflessione filosofica greca e romana, come testimoniano, tra gli altri, SANT'AMBROGIO (*De Virginitate*, c. XVIII: PL 10, 303) e S. GEROLAMO (*Ep. 66 ad Pammachium*, PL 22, 640).

Il termine di virtù «cardinales» compare la prima volta con Sant'Ambrogio (cfr. *Expositio in S. Lucam*, I. V, n. 49, PL 15, 1734; *De Sacr.* III, 2, 9, PL 16, 434); l'enumerazione poi delle quattro virtù cardinali, pur considerata come classica presso i greci e i latini, è ritenuta dal Vescovo di Milano di origine biblica: la riferisce, infatti, al libro della Sapienza (8, 7) ch'egli credeva legittimamente attribuito a Salomone (*De Paradiso*, c. XII, PL 14, 318) e all'interpretazione allegorica dei quattro fiumi del paradiso terrestre (*De Paradiso*, c. III, PL 14, 396).

Circa il contenuto della virtù della prudenza Sant'Ambrogio, che pure si ispira a Cicerone nell'opera omonima *De Officiis*, lo presenta in termini decisamente cristiani: i grandi esempi di prudenza sono dedotti dalla Bibbia, dalla storia della salvezza. Circa il *proprium* della prudenza, l'insistenza ambrosiana è sull'aspetto intellettuale: «Prudentia enim rationis humanae est» (*De Virginitate*, c. XVIII, PL 10, 303); tale virtù ha così un rapporto con la verità: «in vera investigatione versatur et scientiae plenioris infundit cupiditatem» (*De Off.* 1. I, n. 115, PL 16, 57); il suo significato più autentico consiste nel saper distinguere le cose divine e le cose umane (*De excessu fratris*, 1. I, n. 48, PL 16, 1307), nel deplorare le cose caduche e cercare quelle eterne, nel deplorare i beni di questo mondo per cercare il Dio della pace.

Altro tratto caratteristico dell'etica ambrosiana è la forte e ripetuta affermazione del legame esistente tra le diverse virtù: così nessuno è veramente prudente se non è nello stesso tempo forte, temperante e giusto. D'altra parte tutte le virtù derivano dalla prudenza: «Primus igitur officiis fons prudentia est... Qui tamen fons et in virtutes derivatur ceteras; neque enim potest iustitia sine prudentia esse, cum examinare quid iustum, quidve iniustum est, non mediocris prudentiae est» (*De Off.* 1. I, n. 126, PL 16, 61).

Per ottenere la prudenza «perfetta» occorre «labor et diuturna meditatio cum Dei gratia» (*Ep.* 45, n. 11, PL 16, 1143).

Della prudenza più volte parla SANT' AGOSTINO nel contesto generale della virtù intesa «come ars bene vivendi et ad immortalem perveniendi felicitatem» (*De Civ. Dei* XXII, 24, PL 41, 789) e nella sottolineatura della connessione delle diverse virtù (cfr. *De Trinitate* VI, 4, 6, PL 42, 927; *Ep.* 167, PL 33, 735). Della prudenza vengono delineati diversi aspetti o valori, come quello della vigile attenzione ad evitare i pericoli («Nunc autem quod agit... prudentia in praecavendis insidiis...»: *De Trinitate* XIV, 9, 12, PL 42, 1046), quello del discernimento tra il bene e il male (con la prudenza «dignoscimus inter bonum et malum...» *Enarr. in Ps.* 83, 11, PL 37, 1066; cfr. *De Civ. Dei* XIX, 4, PL 41, 629). In particolare S. Agostino insiste nel raccordare le diverse virtù con la carità, così che anche la prudenza si configura come mediazione e forma d'amore. Citiamo uno dei passi più celebri: «Per quanto riguarda le virtù che conducono alla vita beata affermo, dunque, che esse non sono se non il compendio della carità verso Dio. A mio modo di vedere, la struttura quaternaria della virtù si ricollega ad una certa molteplicità di forme dell'amore. Quelle quattro virtù potrei, senza esitazione, descriverle così: la *temperanza* è amore che si conserva intatto per il suo oggetto; la *fortezza* è amore che sopporta tutto ciò che ama; la *giustizia* è amore che mantiene il giusto ordine, perché vuol servire soltanto all'amato; la *prudenza* è amore chiaroveggente in ordine a ciò che gli è di aiuto o di ostacolo («prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens»). Tuttavia non si tratta di un amore qualsiasi, ma dell'amore a Dio, sommo Bene, somma Sapienza e Unità. Possiamo, perciò, precisare maggiormente la definizione essenziale già data: la *temperanza* è l'amore che si conserva inviolato e intatto a Dio; la *fortezza* è l'amore che sopporta tutto facilmente per Iddio; la *giustizia* è l'amore che serve esclusivamente Dio e, dunque, porta al retto ordine tutto ciò che è sottoposto all'uomo; la *prudenza* è l'amore che sa ben distinguere ciò che gli può essere utile da ciò che gli può essere di ostacolo sulla via di Dio («prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuventur in Deum, ad iis quibus impediri potest») (*De mor. Eccl.*, I, 15, PL 32, 1322). Nella controversia pelagiana Agostino è particolarmente forte nel ricordare l'origine divina delle virtù: sono un dono che Dio offre all'uomo pellegrino perché avanzi verso l'unica virtù, che è Cristo virtù e sapienza di Dio (cfr. *Enarr. in Ps.* 83, 11, PL 37, 1066). Infine, Agostino si è chiesto se nella vita futura potrà sussistere ancora la prudenza, nel senso di «nullum bonum Deo praeponere vel aequare» (*De Trinitate* XIV, 9, 12, PL 42, 1046).

SAN GREGORIO MAGNO, pur sviluppando — anche se non in modo sistematico — un ampio discorso sulle virtù come momenti della progressiva realizzazione nell'uomo della *imago Dei*, al di là di punti peraltro essenziali circa l'unità o connessione delle virtù (*Mor.* I, 36, PL 75, 552; *In Ez. II, hom.* 10, PL 76, 1069), circa la loro origine divina e quindi sulla disponibilità umana tramite il timore e l'umiltà, circa i *summa bona* della fede speranza e carità (*Mor.* 27, 46, PL 76, 442), dice poco in tema di virtù cardinali: nel commento a Giobbe 1, 9, dopo aver designato le sette «virtù» dello Spirito Santo nei sette figli di Giobbe e di aver chiamato loro sorelle le tre virtù teologali, indica nei quattro angoli della casa in cui si svolge il festino dei figli di Giobbe le virtù cardinali, sulle quali riposa l'edificio delle virtù: «in quatuor angulis ista subsistit quia in his quatuor virtutibus toto boni operis structura consurgit» (*Mor.* 2, 49, PL 75, 592). Le conosce, chiamandole «principali», e pone la prudenza al primo posto (cfr. *In Ez. I, hom.* 4, PL 76, 809; *In Ez. I, hom. 10*, PL 76, 1068-1069), ponendo in luce il suo ruolo di spingere alla pratica fedele delle virtù specificamente cristiane, che sembrerebbero follia agli occhi del mondo (cfr. *Mor.* 10, 29, PL 75, 947). Ricorda la raccomandazione di Cristo e ne offre un'esegesi: l'astuzia del serpente istruisce la semplicità della colomba e la semplicità della colomba tempera l'astuzia del serpente; in tal modo la prudenza consiste nel tenere il giusto mezzo tra l'audacia e la paura (cfr. *Mor.* 1, 2, PL 75, 529).

Su di una linea assai vicina alla «prudenza», va ricordato il tema della *discretio*, quale incontriamo in CASSIANO (360 circa-435), il cui influsso (cfr. S. Benedetto) giunge sino a S. Tommaso: gli ultimi 8 capitoli della Prima *Conferenza* e l'intera Seconda *Conferenza* sono dedicati alla *discretio*, della quale si sottolinea l'importanza per la vita morale e spirituale, con l'espressione che diverrà classica: «omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est» (*Coll.* II, 4, PL 49, 528; cfr. anche *Coll.* II, 9, PL 49, 536). Della *discretio* è messo in luce l'aspetto intellettuale di giudizio, scelta, discernimento, saggezza nella pratica di tutte le virtù, ma anche quello di riserbo, moderazione, adattamento alle persone

e circostanze: in questo senso ricopre il medesimo contenuto della prudenza. Lo stesso Cassiano unisce i due termini parlando di *prudens discretio* (*Inst.* V, 41, PL 49, 266) cfr. M. OLPHE-GAILLARD, *Cassien*, in: DSpir, VII-VIII, Paris 1937-1938, coll. 214-276).

Tra i Padri greci, al di là di qualche accenno rintracciabile in GIOVANNI CRISOSTOMO (cfr. *In Joa. hom.* XLI, PG 59, 238: viene colto il presupposto morale della prudenza), merita di essere segnalato S. BASILIO. Nell'*Homilia in principium Proverbiorum* scrive: «Noi sappiamo che la prudenza (*frònesin*) è una delle virtù generali, per la quale siamo istruiti del bene, del male e dell'indifferente» (n. 6, PG 31, 397). A partire dalla «prudenza dei serpenti» e della parabola dell'economo infedele, il Cappadoce distingue due forme di prudenza: l'una cerca il proprio vantaggio, anche a scapito del prossimo: ma questa è astuzia maliziosa; l'altra, e la sola degna di questo nome, è conoscenza e discernimento di ciò che bisogna fare e di ciò che non si deve fare: chi la segue è sicuro di non allontanarsi dalla virtù (cfr. *o. c.*, PG 31, 399-400).

Concludendo: nel periodo patristico ritorna con frequenza il tema della connessione delle virtù. Circa la prudenza si registra non solo la mancanza di una trattazione ampia e in qualche modo organica, ma anche la mancanza di una definizione unanime e costante. Emerge comunque l'aspetto fondamentale, quello della ragione applicata alla vita morale. È proprio entro questa prospettiva che la prudenza, assieme alle altre tre virtù cardinali, fa il suo cammino attraverso la tradizione e giunge sino alla scolastica.

4/ L'elaborazione dottrinale scolastica

Nel secolo XII, particolarmente fecondo per la storia della teologia morale (anche se solo pone le premesse delle eccezionali sintesi del secolo successivo) sono da segnalarsi due linee: quella monastica e quella delle scuole urbane (le future università).

Nell'ambito della *teologia monastica* è da ricordarsi S. BERNARDO († 1153). Il monaco di Citeaux sviluppa la dottrina sulla prudenza nel c. 8 del libro primo *De consideratione* (PL 182, 737-739): è una variazione sul tema delle quattro virtù e della loro unità, in un contesto però più ampio e più decisamente cristiano, quello cioè di un quadro virtuoso che è strutturato secondo il «settenario» evangelico della povertà, umiltà, mansuetudine, compunzione, pietà, purità e misericordia. Nel suo libro più bello ed esteso, nel quale si accinge *ad indaganda moralia*, e cioè i *Sermones in Cantica*, Bernardo continua il tema tradizionale della *discretio*, sottolineandone il compito di dirigere le virtù: «Est ergo discretio non tam virtus quam quaedam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrixque affectum et morum doctrix. Tolle hanc, et virtus vitium erit...» (S. 49, n. 5, PL 183, 1018). La discrezione, che ricopre lo stesso campo della prudenza, preserva dagli eccessi e consiste nella moderazione (*In Circumcisione Domini*, S. 3, n. 11, PL 183, 142); e, se è necessaria per tutti, in particolare lo è per il superiore (*Sermones in Cantica*, S. 23, n. 8, PL 183, 888).

Il tema della *discretio* continua nella Scuola di S. Vittore (scuola canonicale tenuta dai chierici regolari ma spiritualmente vicina al chiostro), in particolare in RICCARDO DI S. VITTORE († 1173), che ne tratta più volte (cfr. *Benjamin minor*,cc. 66-70, PL 196, 47-51; *De statu interiori hominis*, tr. I, cc. 26-30, PL 196, 1135-1138; *Explicatio in Cantica canticorum*, c. 18, PL 196, 458-461). Lascia comprendere ancora meglio e con maggior chiarezza che *discretio* e *prudentia* sono due modi per indicare una medesima realtà morale (usa la formula *discretionis prudentia* e designa gli atti della *discretio* con gli stessi termini di cui si servirà S. Tommaso in riferimento alla prudenza: «provide circumspicere, caute praevidere, providentia futurorum», così come insiste sul compito di adattare le norme comuni alle situazioni variabili e diverse delle singole persone.

Nelle scuole urbane è da rilevarsi che nel secolo XII il trattato sulla prudenza è ancora inesistente. PIETRO LOMBARDO († 1160 circa) si limita a citare la prudenza in testa alle altre virtù cardinali e a darne un'approssimativa definizione desumendola da un testo di Agostino: «prudentia est in praecavendis insidiis» (*Libri IV Sent.*, lib. 3, dist. 33). I suoi discepoli sono muti e generalmente i teologi si accontentano di indicazioni sommarie.

Il primo teologo che si è preoccupato di approfondire il concetto di prudenza raggruppando in un corpo di dottrina le questioni relative a questa virtù è Guglielmo d'Auxerre († 1231): la prudenza riguarda la ragione ed implica un duplice giudizio: l'uno, il *iudicium discretivum* discerne il bene e il male nell'azione proposta (oggi diremmo il giudizio di coscienza), l'altro, il *iudicium difinitivum*, è quello che comanda (*imperat*) di fare o non fare l'azione: quest'ultimo solo è un atto di virtù, è l'atto

proprio della virtù della prudenza. Questo atto prudenziale s'identifica con la scelta (*electio*), l'atto proprio del libero arbitrio.

Questa dottrina è ripresa da Filippo il Cancelliere († 1237), che tenta una più ampia elaborazione rifacendosi, oltre che a Cicerone e Macrobio, a Giovanni Damasceno: presenta la prudenza come giudizio della ragione pratica, il cui atteggiamento è l'*electio* del bene: è ad un tempo virtù speciale e *auriga* delle altre virtù. Le sue idee vengono riprese da S. ALBERTO MAGNO nel suo primo lavoro di morale, cioè nella *Summa de bono* (verso il 1245); alcuni accenni sulla prudenza si trovano nel suo *Commento alle Sentenze*, e soprattutto nel *Corso* inedito sull'*Etica a Nicomaco*, raccolto e redatto dal giovane S. Tommaso. S. Alberto Magno, aprendo nuovi orizzonti, separa la prudenza dalle virtù annesse della *bona consiliatio* (*eubulìa*) e del *rectum iudicium* (*sinèsi*): il suo atto è l'*electio*, detto anche *imperium*, atto che precede (e non segue) gli atti dell'*eubulìa* e della *sinèsi*. Insiste sulla connessione delle virtù affermando che non v'è virtù morale senza prudenza.

S. BONAVENTURA († 1274), pur conoscendo qualcosa della dottrina morale di Aristotele, si dispensa dallo svolgere il tema della prudenza (cfr. *In Sent. III*, 3, a. I, q. 3, sed contra 1). Solo con S. Tommaso il tema della prudenza troverà una sistematica e originale elaborazione filosofico-teologica (cfr. O. LOTTIN, *Les débuts du traité de la prudence au moyen âge*, in: *Psychologie et Moral aux XII et XIII siècles*, Louvain-Gembloux, III, 1949, 255-280).

L'Aquinate inizia a trattare della prudenza nel *Commento alle Sentenze* (Paris 1254-1256), chiarendo a sé e ai suoi uditori la vera natura di questa virtù e affrontando i problemi agitati e mal risolti dai suoi predecessori: il ruolo della prudenza nella vita virtuosa è quello di fissare il giusto mezzo, di impregnare di ragione l'appetito razionale e sensitivo per generarvi le virtù morali, di dirigere l'azione di queste stesse virtù con la scelta dei mezzi appropriati, e ciò implica l'atto tipico della prudenza, ossia l'*imperium*, il quale viene preparato (non seguito) dalle virtù annesse alla prudenza (l'*eubulìa* e la *sinèsi*). Per questo non c'è virtù morale senza prudenza. Infine, colmando la lacuna del maestro, S. Tommaso prova che non ci può essere prudenza senza virtù morale. Il pensiero di Tommaso viene ricapitolato durante il suo primo magistero parigino (1256-1259) nelle *quaestiones disputatae, De Veritate*, q. 1, parlando della provvidenza. Circa dieci anni più tardi il problema della prudenza viene riesaminato a fondo dal punto di vista filosofico nel *Commento all'Etica Nicomachea*. Nello stesso periodo un profilo nitidissimo della prudenza viene tracciato nella questione disputata *De Virtutibus in communi*. Nel frattempo l'Aquinate aveva concepito il disegno della sua opera principale, in cui pensava di dare forma definitiva anche al tema della prudenza. Già nella I-II della *Summa Theologiae* (q. 56, a. 3; qq. 57, 58. 61), cioè nella morale generale, definisce in modo accurato il ruolo o compito specifico della prudenza rispetto alle virtù morali. Ma lo sviluppo completo si ha nella II-II, qq. 47-56, secondo questo ordine:

a) nella q. 47 l'Aquinate studia *la virtù della prudenza in se stessa* in ben 16 articoli, i cui titoli riteniamo utile riferire in ordine a cogliere la ricchezza della riflessione teologica dell'Aquinate stesso: se la prudenza risieda nelle facoltà conoscitive, o in quelle appetitive; se la prudenza appartenga solo alla ragione pratica, oppure anche a quella speculativa; se la prudenza sia fatta per conoscere i singolari; se la prudenza sia una virtù; se la prudenza sia una virtù specificamente distinta; se la prudenza prestabilisca il fine alle virtù morali; se la prudenza abbia il compito di trovare il giusto mezzo nelle virtù morali; se comandare sia l'atto principale della prudenza; se la sollecitudine sia una proprietà della prudenza; se la prudenza si estenda al governo della collettività; se la prudenza relativa al bene proprio sia specificamente identica con quella che si estende al bene comune; se la prudenza si trovi nei sudditi oppure solo nei superiori; se nei peccatori possa esserci la prudenza; se la prudenza si trovi in tutti coloro che sono in grazia; se la prudenza sia innata in noi per natura; se la prudenza si possa perdere per dimenticanza;

b) nelle qq. 48-51 vengono esaminate quelle che S. Tommaso chiama *le «parti» della prudenza*, più precisamente: 1) le parti «integranti», e cioè la memoria, l'intelligenza, la docilità, la sagacia, la ragione, la previdenza, la circospezione, la cautela; 2) le parti «soggettive», ossia le diverse forme di prudenza con le quali *multitudo gubernatur*: la prudenza *regnativa* o regale, politica, economica o domestica, militare; 3) le parti «potenziali», come l'*eubulìa* (quasi *bona consiliatio*, vel potius *bene consiliativa*), la *synèsis* o retto giudizio e la *gnòme* o giudizio perspicace dei casi meno comuni;

c) la q. 52 è consacrata al *dono del consiglio* come dono dello Spirito Santo corrispondente alla virtù della prudenza;

d) le qq. 53-55 trattano dei *peccati opposti alla prudenza*: l'imprudenza, la negligenza, i vizi opposti alla prudenza che hanno una somiglianza con essa, come la prudenza della carne, l'astuzia, l'inganno, la sollecitudine per le cose temporali e per il domani, l'avarizia;
e) l'ultima questione, la q. 56, è dedicata ai *«precetti» relativi alla prudenza.*
La lettura diretta e integrale del trattato tomistico permette di formulare un giudizio preciso circa il rapporto di dipendenza dell'Aquinate dalla riflessione filosofica di Aristotele e circa l'originalità del pensiero del grande teologo. Se questi si è servito della filosofia aristotelica è perché vi ha trovato uno strumento valido, soprattutto per dare una forma tecnica rigorosa all'esposizione ragionata di un contenuto che peraltro rispecchia in continuità la profonda fedeltà di Tommaso al dato della rivelazione biblica e della tradizione cristiana (cfr. le numerose citazioni al riguardo). Va notato ancora come in questo trattato, come in altri, Tommaso testimoni con grande frequenza la finezza delle sue analisi psicologiche e nello stesso tempo la profondità delle sue riflessioni teologiche circa l'agire morale virtuoso (cfr. H. KOLSKI, *Über die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas*, Würzburg 1934; N. PFEIFFER, *Die Klugheit in der Ethik des Aristoteles und Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1943; TH. DEMAN, *S. Thomas d'Aquin: La prudence*, Tournai 1949).

5/ Dalla Scolastica ai nostri giorni

Il periodo successivo a S. Tommaso è così sintetizzato e giudicato dal domenicano TH. DEMAN: «L'esempio di San Tommaso purtroppo non è stato seguito. Il trattato della prudenza ha cessato presto di essere una parte viva delle teologie morali. La ragione fu certamente una specie di scrupolo cristiano presso i teologi e la volontà di rinviare ai Greci una virtù che veniva da loro. Ma all'educazione della ragione come direttrice della vita morale si sostituirono insensibilmente dei procedimenti più sommari. I famosi "sistemi morali", annessi a un trattato sulla "coscienza", hanno sostituito oggi la prudenza della *Summa Theologiae*. Si è voluto in questo modo "facilitare" la vita morale; in realtà, se ne è cambiato lo spirito. E per essere è divenuta meno greca, la vita morale a colpo sicuro non è stata neppure resa più cristiana» (*o. c.*, p. 13).
Un esame più vasto ed analitico permette però di completare e di precisare il quadro così tracciato. La crisi o anche il superamento del trattato teologico sulla prudenza si spiega alla luce di una serie di fattori che hanno modificato l'insegnamento morale. Tra questi è da ricordarsi senz'altro l'ampiezza assunta dal trattato sulla coscienza morale e, in questo, della problematica centrale circa la coscienza certa e concretamente dai cosiddetti «sistemi morali»; ma altri fattori più generali contribuirono non poco al declino di interesse sulla prudenza. Si pensi allo sviluppo di una morale postridentina più *ad usum confessariorum* e quindi d'indole casistica che di una morale dal più vasto e profondo respiro speculativo (cfr. la sostituzione delle *Summae* medioevali, come pure dei grandi *Commentari* speculativi del rinnovamento tomista, con le più ridotte *Institutiones Theologiae Moralis*). Si pensi, inoltre, al diffondersi di una morale più volontaristica (cfr. la crisi del pensiero teologico medioevale con il nominalismo) e precettistica (cfr. la presentazione dei doveri morali secondo lo schema dei «precetti» più che non secondo quello più interiore-dinamico-personalistico delle «virtù», favorita anche da un processo di razionalizzazione della morale rivelata o teologica, distaccata dalla sua originale matrice biblica e separata dalla dommatica e dalla teologia spirituale).
Se dal versante propriamente ecclesiale-teologico passiamo a quello profano-filosofico registriamo fenomeni analoghi di scarsa o nulla valorizzazione della prudenza. In tal senso è l'influsso esercitato da R. DESCARTES con la sua sopravvalutazione della «generosità» (cfr. *Les passions de l'âme*, art. 153) e soprattutto da E. Kant. Quest'ultimo, dando la precedenza all'imperativo categorico e al concetto di buona volontà come costitutivo formale della moralità, giunge ad identico risultato. Quando si propone di definire l'imperativo categorico, lo fa in contrapposizione agli imperativi ipotetici dell'abilità e della prudenza. Mentre l'imperativo morale è incondizionabile e s'impone da sé, gli altri due imperativi riguardano la determinazione dei mezzi per ottenere sia uno scopo tecnico sia la felicità. Più esattamente enunciano la necessità in cui mi trovo di prendere dei mezzi, qualora io mi dia un certo fine. Così i due imperativi ipotetici sono dunque fuori della moralità, perché non forniscono la legge specifica della volontà: per quanto legittimo e necessario è il possesso della prudenza, questa è esclusa dalla sfera della moralità. Di più si trova svantaggiata rispetto all'abilità tecnica, perché, mentre è possibile determinare con rigore i mezzi per raggiungere uno scopo tecnico che ci si è pre-

fisso, la prudenza è incapace di assicurare questa determinazione in quanto nulla è più fluttuante del concetto stesso di felicità. Per tale ragione, se l'abilità tecnica può prescrivere delle regole o norme, la prudenza non può dare che consigli (cfr. E. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in: *Scritti morali*, Torino 1970).

Comunque, la crisi o il superamento dell'interesse circa la virtù della prudenza, neppure in questo periodo, non sono universali: ci sono infatti testimonianze di stimoli positivi. Così i teologi della scuola tomista, anche se non sottopongono a commento il trattato dell'Angelico sulla prudenza (cfr. però il CARD. GAETANO, *Com. in I-II*, q. 57, a. 5; q. 58, a. 5; q. 65, a. 1; in II-II, q. 47-56); singolare è il caso di FRANCESCO DI VITORIA che nel suo grande *Commentario* alla *Secunda secundae* riserva uno spazio sproporzionatamente piccolo per l'esposizione della prudenza), toccano l'argomento del rapporto tra coscienza e prudenza, che risolvono generalmente così: la coscienza si esprime in quell'atto della prudenza che è il giudizio e il giudizio della prudenza altro non è che la coscienza retta e buona (cfr. GIOVANNI DI S. TOMMASO, *Cursus theologicus*. Tract. de bon. et mal. act. hum., disp. 12, art. 1, n. 16; BILLUART, *Summa*... . Tract. de act. hum., diss. 5, art. I).

Inoltre negli stessi «sistemi morali» si ritrova l'intenzione di affermare in qualche modo l'unicità e l'irrepetibilità del caso singolo al quale si applicano il giudizio e la decisione morali della persona, e, quindi, almeno implicitamente, di riconoscere il ruolo della prudenza.

Infine, non si può dimenticare tutta una serie di scritti riguardanti la vita spirituale e la vita pastorale, nei quali emerge più volte il richiamo all'importanza della prudenza come giudizio e guida della vita personale nelle molteplici e incessantemente mutevoli situazioni della vita. Ciò è rilevabile con particolare ampiezza in quel campo così vicino alla prudenza, se non addirittura identificabile con questa, quale è il campo del *discernimento degli spiriti*. Si vedano, per il secolo XIV Enrico di Frieman; per il secolo XV Dionigi il Certosino, San Bernardino da Siena, Jean Gerson, l'*Imitazione di Cristo*; per il secolo XVI S. Francesco di Sales, S. Ignazio di Loyola; per il secolo XVII il card. Bona e Scaramelli, ecc. (Rimandiamo alla voce *Discernement des esprits*, in: DSpir III, 1957, spec. 1258-1281). Ma anche sul tema più direttamente morale della prudenza non mancano spunti di rilievo: in questa linea si muovono, tra gli altri, S. FRANCESCO DI SALES (*Introduction à la vie devote*, Lyon 1608) e FENELON (*Traité de l'éducation des filles*, Paris 1687).

La storia a noi più vicina del trattato sulla prudenza, storia di rilancio del tema e di una sua valorizzazione di fronte alle problematiche morali più recenti, è stata esaminata da F. FURGER, *Gewissen und Klugheit*, Luzern 1965, che individua come significativi questi momenti e questo autori (cfr. la sintesi da lui tracciata in *Prudenza e cambiamento delle norme morali*, in: Conc 1968, 5, 144-158).

Il ritorno dell'interesse per il trattato teologico sulla prudenza si realizza nell'alveo di una più vasta rivalutazione del pensiero medioevale per opera del neotomismo. Tra i diversi Autori intervenuti (A. D. Sertillanges, H. D. Noble, R. Garrigou-Lagrange, ecc.) merita di essere segnalato in particolare il contributo dato da TH. DEMAN, sia nel suo articolo *Probabilisme* (in: DTC, XIII/1, 1936, 419-619), sia nel suo analitico commento alla II-II, q. 47-56 (*La prudence*, Tournai 1949[2]), anche se «non situa la garanzia di oggettività e di verità in una rinnovata valutazione della situazione concreta alla luce dei principi generali, ma essa, per lui, è assicurata dalle leggi morali in quanto tali, leggi che la prudenza conosce e cui essa deve assolutamente rifarsi: è un atteggiamento di fondo di tipo tuzioristico, che Deman non abbandona nemmeno nei suoi ultimi scritti» (F. FURGER, *a. c.*, 147).

Negli anni '40 si è sviluppata la discussione sul problema della applicabilità delle leggi morali positive nelle situazioni complesse (cfr. P. Lumbreras, J. Tonneau, M. Labourdette), soprattutto nella controversia che trova opposti tra loro il domenicano H. M. HERING (*Quomodo solvendi sunt casus: recurrendo ad sola principia an etiam ad prudentiam?*, in: Ang 1941, 311-345) e il gesuita G. GUNDLACH (*Klugheit als Prinzip des Handelns*, in: Greg 1942, 238-254). In questo contesto D. CAPONE, allievo di Gundlach, sostiene una dissertazione, per dimostrare che intenzionalità soggettiva e ordine oggettivo dei valori devono fondersi in una genuina moralità proprio tramite la prudenza (*Intorno alla verità morale*. Excep. Diss. 1942, Napoli 1951).

La problematica rimane comunque piuttosto a livello generale e teorico, quasi accademico. Significativo è però l'inserimento del trattato o almeno di temi e spunti sulla prudenza negli stessi «manuali» di teologia morale (dopo i primi interventi di B. H. Merkelbach, D. Prümmer, A. Peinador, altri seguono e svilup-

pano questo inserimento, come O. Lottin, B. Häring, A. Raulin, Lanza-Palazzini, L. Macali). Per raggiungere la concreta realtà della vita, la problematica della prudenza aveva bisogno di una spinta dall'esterno: il che avviene in occasione delle cosiddetta «etica della situazione». Nelle diverse prese di posizione del magistero ecclesiastico va ricordato, per il nostro tema, un passaggio dell'allocuzione di PIO XII alla *Féderation mondiale des jeunesses féminines catholiques* del 1952: «... la morale cattolica ha sempre e ampiamente trattato il problema della formazione della propria coscienza col previo esame delle circostanze del caso da decidere. Il suo insegnamento offre un aiuto prezioso alle determinazioni della coscienza, teoriche e pratiche. Basti citare la dottrina, non superata, di S. Tommaso sulla virtù cardinale della prudenza e le virtù che vi si collegano (*Summa Theologiae*, II-II, qq. 47-56). La sua trattazione palesa un senso dell'attività personale e dell'attualità, che contiene tutto quel che v'è di giusto e di positivo nell'"etica secondo la circostanza", evitandone le confuzioni e le deviazioni. Basterà dunque che il moralista moderno proceda nella stessa direzione, se vuole approfondire i nuovi problemi» (AAS 44, 1952, 418).

Non è necessario qui entrare in merito ai tentativi di risposta che i teologi moralisti cattolici hanno dato all'etica della situazione (cfr. in particolare K. RAHNER, *Über die Fragen einer fundamentalen Existenzialethik*, in: *Schriften*, vol. II, pp. 227-246; ID., *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i. Br. 1958): basterà rilevare, da un lato l'esplicito richiamo del papa a rivalorizzare il tema della prudenza, e dall'altro l'ampliamento, o meglio l'approfondimento, che da tale discussione riceveva il compito della prudenza. Questa è chiamata sì ad applicare la norma al caso unico e irrepetibile della persona, ma tale norma non si esaurisce totalmente nella norma «universale» come emergenza dell'«essere» umano in genere, in quanto tale norma si trova anche come norma «particolare», emergenza di «questo essere» che è dato dalla realtà stessa della situazione personale.

Ed è nota l'estrema attualità di una simile problematica nella crisi e nel rinnovamento della teologia morale d'oggi: in tal senso il tema della prudenza — sia essa riproposta nel suo termine di virtù cardinale della prudenza, sia essa formulata anche in altri termini o categorie, ma con sostanziale identità di contenuto — ha forse davanti a sé una nuova epoca storica.

II/ RIFLESSIONI TEOLOGICHE SULLA PRUDENZA

Lo sguardo storico dato all'evoluzione subita dal trattato teologico sulla prudenza mette in luce la possibilità di tentare, in forma anche rinnovata, tutta una serie di riflessioni teologiche. Ci restringiamo a proporne alcune secondo un triplice riferimento: il primo si radica nella rilettura del messaggio biblico, il secondo prende spunto dall'attuale cultura particolarmente sensibile alla storicità dell'uomo, il terzo si connette con l'inserimento della prudenza nel quadro generale della vita virtuosa cristiana.

1/ Il tema biblico del «dokimàzein»

Ogni riflessione teologica ha come suo punto imprescindibile di riferimento la Parola di Dio, anzi tutta la Parola di Dio divinamente ispirata e consegnata allo scritto: la stessa natura della teologia la qualifica come riflessione critica sulla Parola di Dio in quanto accolta nella fede (*scientia fidei*). Anche la riflessione sulla prudenza trova nella Scrittura il campo primo e privilegiato del suo sorgere e svilupparsi. Il rilievo ha la sua importanza, se non altro alla luce di due dati storici: il primo ci ricorda come spesso la teologia morale della virtù della prudenza si è sviluppata secondo una dimensione prevalentemente (se non proprio esclusivamente) filosofica o razionalistica, inserendo il posto e il compito della prudenza nell'analisi psicologica dell'agire morale umano; l'origine classica delle virtù cosiddette cardinali ha esercitato il suo influsso anche a livello di «contenuto». Il secondo dato storico ci porta a riconoscere sì un riferimento alla dottrina biblica sulla prudenza, ma nello stesso tempo a dare di questo riferimento un giudizio critico: non sempre ha raccolto, ordinato, spiegato e approfondito «tutto» il contenuto rivelato circa l'atteggiamento prudenziale del credente, anzi della comunità credente.

In questo senso il rinnovamento biblico recente e attuale rende in parte possibile e in parte contiene promesse stimolanti per una più ricca comprensione della prudenza cristiana. Ci pare di ravvisare il molteplice contenuto del rinnovamento biblico in questi sviluppi:

1) il passaggio dall'esame della prudenza a partire dal «termine» (prudenza e/o sapienza) all'esame dedotto dal «contenuto», che evidentemente è reperibile — in parte o in tutto — sotto altri termini o categorie;

2) l'attenzione ai temi analoghi o affini a quello della «prudenza» sfocia nella considerazione della «sapienza» (cfr. in particolare l'apporto paolino), della «vigilanza» (cfr. il tema morale del Regno di Dio, specialmente nei Sinottici come «criterio» ultimo e decisivo di ogni scelta morale particolare e quindi come evangelica indicazione del cosiddetto «giusto mezzo» dell'azione morale prudente), del «discernimento» (*dokimàzein*, specialmente nelle lettere paoline);

3) il superamento di una lettura solo «etica» per una lettura propriamente «teologica», che non solo inserisce, ma anche e soprattutto «deduce» il molteplice e originario contenuto della prudenza dalla *historia salutis*: in tal senso la prudenza riproduce e realizza, secondo una sua precisa formalità, le connotazioni tipiche di questa storia, la prudenza cristiana cioè è essenzialmente «grazia», partecipazione alla vita di Cristo nel suo Spirito, momento di vita ecclesiale, giudizio e scelta in ordine all'*èschaton*.

Si pensi alla rivalorizzazione della letteratura sapienziale nella prospettiva della *historia salutis*: la stessa esperienza umana, di cui parla la Bibbia, s'inserisce nel *proprium* di Israele, ossia nella sua fede in Jahvé: «È necessario riaffermare che non si tratta di un'esperienza qualsiasi: è certo esperienza spicciola e comune finché si vuole, però del popolo eletto, della comunità di Israele; perciò suppone una fede precisa che la sostiene e la guida. La sapienza — per ascoltare le esplicite affermazioni dei testi più recenti; ma esse traducono in maniera espressa ciò che la sapienza israelitica da sempre professa — ha come anima e ispirazione il timore di Jahvé (Pro 1, 7). È molto importante sottolineare questa caratteristica originale della sapienza ebraica, che non è soltanto religiosa, ma più precisamente jahvista» (F. FESTORAZZI, *Il valore dell'esperienza e la morale sapienziale*, in: AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, p. 141, cfr. 117-146).

Il tema biblico recentemente più valorizzato è quello del *dokimàzein*, oramai oggetto di più studi (cfr. J. GUILLET, *Discernement des Esprits*, I: *Dans l'Écriture* in: DSpir III, 1222-1247). Lo studio più ampio, analitico e preciso è curato da G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris 1973, p. 349. Nelle sue conclusioni, l'A. segnala alcuni motivi capaci di giustificare la nota affermazione di Cullmann: «Questo *dokimàzein* è la chiave di tutta la morale neotestamentaria» (*Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris 1957, p. 164), insistendo sul motivo di un possibile rinnovamento del trattato teologico della prudenza: «Soprattutto, il *dokimàzein* paolino permette di rinnovare con una radicazione biblica il trattato della *coscienza prudente*. La Bibbia non offre soltanto degli esempi di appoggio per uno sviluppo più o meno razionale; dà, con gli scritti paolini, la struttura stessa di questo trattato di cui le principali articolazioni sono il dono del discernimento spirituale, le esigenze normative della volontà di Dio rivelata in Gesù Cristo e interpretata dalla chiesa, le richieste della carità iscritte nell'avvenimento storico, il lavoro di riflessione impegnante tutte le risorse della personalità. Lungi dall'essere obnubilato dalla "unicità" dell'avvenimento storico al punto di distaccarlo dalla storia e di dividere così la coscienza, il *dokimàzein* iscrive l'avvenimento nel progetto totale di una vita e nel disegno globale della salvezza...» (*o. c.*, p. 305).

Almeno a livello di semplice saggio riferiamo due testi particolarmente significativi dell'epistolario paolino, con un commento che ne faccia emergere il ricco e originale contenuto etico in rapporto alla prudenza.

Il primo testo è Rm 12, 1-2. Dopo aver parlato del discernimento morale dei pagani (Rm 1, 28-32) e del giudeo (Rm 2, 17-18), Paolo oppone al senso morale riprovato dei primi e della conoscenza «teorica» del secondo il discernimento morale caratteristico dei cristiani, indicandone prima il fondamento e il principio generale, e facendone poi un'applicazione particolare (Rm 14, 22-23). Scrive: «Io vi esorto quindi, o fratelli, per la santa misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come ostia vivente, santa, gradita a Dio: è questo il culto spirituale che voi dovete rendere. E non conformatevi al mondo presente, ma che il rinnovamento del vostro giudizio vi trasformi e vi faccia discernere (*dokimàzein*) la volontà di Dio, ciò che è buono, ciò che gli è gradito, ciò che è perfetto».

Il secondo testo è Ef 5, 8-11: «Eravate un tempo tenebre, ma ora siete luce nel Signore: vivete dunque da figli della luce. Ora il frutto della luce consiste in ogni cosa che è buona, giusta e vera. Risolvetevi (*dokimàzontes*) per ciò che fa piacere al Signore e non partecipate alle opere infruttuose delle tenebre, ma anzi confutatele».

Un primo rilievo: qui come altrove, l'etica è possibilità e responsabilità che scaturiscono da una *nuova situazione ontologica*. È in forza della salvezza operata dalla misericordia del Padre che i cristiani possono e devono offrire il loro culto spirituale, con tutte le sue esplicitazioni.

È in forza della novità d'essere che afferra e trasforma il cristiano, costituito ormai come «luce nel Signore», ch'egli è chiamato a «vivere» secondo questa stessa novità, ossia come «figlio della luce», ancora secondo tutte le sue esplicitazioni. «Per i cristiani — scrive H. Schlier — l'esser luce presuppone l'essere "nel Signore", anzi si identifica con l'essere "nel Signore". Non è un "essere nel mondo" e nemmeno un "essere in sé". Ma se i cristiani sono luce nel Signore devono anche vivere la loro vita quali "figli della luce"...» (H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1965, p. 290).

Il momento etico è qui esplicitato nel suo *oggetto*: «la volontà di Dio» (Rm 12, 2), «ciò che fa piacere al Signore» (Ef 5, 10), secondo una prospettiva esplicitamente religioso-personalistica, oppure ciò che è «buono, gradito, perfetto» (Rm 12, 2) ogni cosa che è «buona, giusta e vera» (Ef 5, 9), secondo una prospettiva più ampiamente umana e razionale. Nell'epistolario paolino l'oggetto del *dokimàzein* viene riproposto con termini identici, analoghi o anche diversi (cfr. Ef 5, 17; Fil 1, 10; Rm 14, 22-23; 1 Ts 5, 21-22), e assume la pienezza del suo significato soprattutto nella lettera agli Efesini, nella quale la *voluntas Dei*, che fonda l'imperativo etico, si radica nel mistero del piano salvifico di Dio in Cristo, così che la norma ultima della vita cristiana è il Cristo stesso nel suo amore al Padre e ai fratelli, amore comunicato ai credenti mediante lo Spirito e amore che costituisce la suprema e definitiva rivelazione della volontà di Dio.

Quest'oggetto è raggiunto dal cristiano mediante quell'atto che viene qui qualificato come *dokimàzein*. Qual è il significato, qual è la struttura dinamica del *dokimàzein*? Nel suo commento al testo di Ef 5 Schlier nota: «La luce, che essi sono nel Signore e come "figli" della quale essi vivono, fa sì che producano quel frutto di bontà, di giustizia e di verità che brilla e illumina. Una simile luce vissuta come figli della luce richiede per altro *un esame e una decisione*, aggiunge Paolo nel v. 10. *Dokimàzein* può avere l'uno e l'altro significato, o ambedue insieme, come qui... Quando i cristiani, dopo attento esame e matura decisione, s'impegnano in ciò che ha e costituisce il beneplacito di Dio, essi scelgono la luce della quale vivono...» (*Ibidem*). Il «discernimento», dunque, si esprime e si attua in due momenti spirituali, tra loro collegati: il momento del «giudizio» e il momento della «decisione». Più precisamente è un giudizio che sfocia nella decisione cosciente e responsabile. Il riferimento è alla *nus*, cioè al soggetto cosciente e responsabile, che giudica e decide di fronte a Dio che lo chiama all'obbedienza alla sua volontà: se la situazione del pagano è quella di chi è incapace di discernere e di realizzare ciò che è conforme alla volontà di Dio (Rm 1, 28; Ef 4, 17-19), se la situazione del giudeo è quella di chi, pur conoscendo mediante la legge le esigenze di Dio, non ha la forza di compierle (Rm 2, 17-24; 7, 14-25), la situazione del cristiano è quella di chi, rinnovato nella sua *nus*, è capace di operare nelle situazioni concrete ciò che è gradito da Dio (Rm 12, 2). Di più il discernimento esplicitamente viene messo in rapporto con la coscienza, la *sunèidesis* (Tt 1, 15-16). Ciò significa che la conoscenza di ciò che è conforme o meno alla volontà di Dio si attua non in una forma astratta, ma come giudizio concreto e imperativo concreto sull'atto compiuto o da compiersi. Ma ciò che costituisce l'originalità cristiana del *dokimàzein* è che, pur coinvolgendo radicalmente l'attività di giudizio e di scelta della persona, esso sta sotto l'influsso dello Spirito Santo che viene donato al credente per la comprensione e l'attuazione della sua nuova vita morale, di conformità cioè alla volontà di Dio: così lo Spirito Santo diventa il principio ultimo del discernimento morale del credente nelle diverse situazioni concrete di vita (1 Cor 6, 11; 12, 13; 2 Cor 1, 22; 5, 5; Rm 5, 5; 8, 1-17; Gal 3, 2; 4, 6; 1 Ts 4, 8).

Riprendendo il primo rilievo fatto, notiamo come la struttura etica del *dokimàzein* — giudizio e decisione per il compimento della volontà di Dio nella situazione concreta — si realizza nel contesto concreto e vivo della storia della salvezza, ricevendone in modo essenziale alcune connotazioni fondamentali, tra le quali meritano di essere segnalate la connotazione ecclesiale ed escatologica. Il *dokimàzein* è sì un atto profondamente personale, ma non emana da una solitudine individualistica, bensì è un giudizio che il singolo elabora all'interno della comunione ecclesiale (cfr. Rm 12, 15; 1 Cor 12, 126; 2 Cor 8, 4; 9, 13; Fil 4, 15): «La prova e la conoscenza della volontà divina ha il suo luogo proprio solo nella comunità e in unione con gli altri membri del Corpo di Cristo. La comunità costituisce una comunione di destino e di vita che tutti abbraccia e che porta il sigillo della fede e dell'amore. E così allo stesso modo che un membro del Corpo può essere assicurato nella gioia e nella pena della comunione e della solidarietà degli altri, egli nel suo pensiero, nella sua valutazione e nella sua

conoscenza è sempre membro del Corpo di Cristo» (W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Parānese*. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961, p. 174). Del resto è significativo il fatto che la maggior parte delle esortazioni al *dokimàzein* sono formulate al plurale; inoltre in Rm 12, 2 e Fil 1, 10 il discernimento della volontà di Dio viene esplicitato in una esortazione a condividere gli stessi sentimenti (Rm 12, 16; 15, 5; Fil 2, 2).

Il giudizio e la decisione propri del *dokimàzein* rivestono un significato escatologico (cfr. W. GRUNDMANN, art. *dòkimos*, in: TWNT, II, pp. 258-264): non solo perché avvengono «sullo sfondo» dell'*èschaton* (ossia alla sua luce e in ordine ad esso, ricevendo così valore di «eternità» al «tempo» storico entro cui si esprime e si attua la scelta personale), ma anche e ultimamente perché inaugurano gli ultimi tempi e realizzano *hic et nunc* il Giudizio escatologico: non solo l'uomo sarà giudicato (1 Cor 3, 12-15), ma già ora egli si giudica (Rm 14, 22). È da questa dimensione escatologica che il *dokimàzein* ricava la duplice esigenza della vigilanza e del sentimento dell'urgenza.

Già questi pochi accenni riservati al tema paolino del *dokimàzein*, letti sullo sfondo dei lineamenti storici sopra riferiti, mostrano la possibilità di una riconsiderazione della prudenza cristiana, particolarmente arricchita e stimolata. Al termine del suo ampio lavoro, G. Therrien così definisce il *dokimàzein*: «un atto ad un tempo uno e complesso, umano e divino, personale ed ecclesiale, "in situazione" e inserito nell'unico disegno di salvezza, riguardante l'edificazione dei fratelli e ordinato alla gloria di Dio, compiuto nel tempo, ma partecipante già al Giudizio escatologico» (*o. c.*, p. 292).

2/ Prudenza e segni dei tempi

L'indagine storica ha mostrato come la virtù della prudenza sia stata, almeno come linea prevalente, interpretata *in chiave individualistica* o privatistica e secondo *una funzione* semplicemente *applicativa* della norma morale alla situazione concreta personale. La prudenza è la *recta ratio agibilium*, secondo la definizione aristotelico-tomista, che ha come soggetto l'individuo il quale, posto di fronte alla necessità di un'azione concreta — inserita cioè in un contesto di tempi, luoghi e circostanze varie — è chiamato a «giudicare» e a «decidere» sotto il profilo etico (della legittimità o meno, della necessità o meno) di questa stessa azione concreta alla luce dei princìpi morali generali (attraverso la messa in atto della sinderesi, delle conoscenze morali più particolari, della coscienza morale attuale).

D'altra parte non è totalmente assente nella prospettiva classica dalla prudenza l'attenzione alla società, ai problemi e alle responsabilità sociali, comunitarie. Si pensi alla visione di Platone circa la prudenza come virtù caratteristica di quanti sono chiamati a reggere e amministrare la *polis*; si pensi alla trattazione tomistica della *prudentia regnativa*: «La prudenza — scrive San Tommaso — ha il compito di governare e di comandare. Perciò quando negli atti umani abbiamo una forma speciale di governo o di comando, abbiamo pure una forma speciale di prudenza. Ora, è evidente che in colui che ha il compito di governare non solo se stesso, ma la perfetta collettività di una città o di un regno, si riscontra una speciale e perfetta forma di governo: infatti tanto più un governo è perfetto, quanto più è universale ed esteso, e quanto più alto è il fine che deve raggiungere. Perciò al re che ha il compito di governare una città o un regno la prudenza appartiene nella sua forma più perfetta e specifica («prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem»). Ecco perché la prudenza regale di governo è posta tra le specie della prudenza» (*Summa Theologiae*, II-II, 50, 1). Il fatto che nell'antichità e nel Medioevo si pensasse in modo essenzialmente monarchico e aristocratico ha comportato il trasferimento (quasi) unicamente al re o ad un'*élite* del potere e della responsabilità della «cura del bene comune». L'attuale prospettiva democratica conduce a riscoprire e domanda di approfondire la dimensione comunitaria o politica della virtù della prudenza: non solo nel senso che nella valutazione-decisione tipica della prudenza questa deve essere attenta alle «ripercussioni» che la propria scelta ha sulla comunità, ma anche e più profondamente nel senso che la prudenza abilita ed impegna a valutare-decidere-scegliere il proprio posto e compito di fronte a problemi tipicamente sociali e che solo *in solidum* possono ricevere una soluzione.

Se è vero che ogni virtù possiede ed esprime la sua bontà morale nella misura in cui è «informata» dalla prudenza (non c'è virtù se non come virtù prudente), ciò può e deve essere applicato anche alla virtù della giustizia, e più precisamente — entro il discorso che per accenni stiamo sviluppando — della giustizia sociale: è compito della prudenza, trovare la strada più corrispondente alle situazioni sociali con-

crete per la realizzazione di una giustizia sociale, cioè di una giustizia le cui esigenze non sono ancora formulate o sono formulate solo imperfettamente nelle leggi positive.
In questa linea F. Furger scrive: «Noi certamente viviamo in una società sempre più democratica, in cui ciascun individuo, e non soltanto chi è politico di professione, ha responsabilità sociali. Inoltre la nostra società non è per nulla statica, ma in un'epoca di mutamenti a mala pena credibili, con tutti i problemi che da questo fatto derivano (per es. industrializzazione sotto il segno dell'automazione, unità del mondo della tecnica nonostante tutti i contrasti sociali, ecc.). Con il suo comportamento, con il suo esempio, manifestando le sue opinioni nel mondo politico, cioè pubblico, l'uomo può — e lo deve come cristiano — contribuire a soluzioni conformi alla dignità dell'uomo. E come potrebbe tutto ciò avvenire se non in forza della virtù base della prudenza, la quale però deve, accanto alle capacità naturali, essere ispirata dalla dinamica della "caritas", quell'amore cristiano del prossimo senza il quale in fondo non c'è neppure amore di Dio?» (*a. c.*, p. 157).
Il secondo aspetto della trattazione tradizionale della prudenza, dicevamo, è la sottolineatura tendenzialmente esclusiva — spunti positivi sembrano più difficilmente rintracciabili — della *funzione applicativa* di questa virtù: giudica e decide, mediante l'*imperium*, della moralità dell'atto concreto o in situazione applicando i principi morali universali. Riascoltiamo di nuovo S. Tommaso: «Compito della prudenza non è soltanto la considerazione della ragione, ma anche l'applicazione di essa all'opera, che è il fine della ragione pratica. Ora, nessuno può applicare una cosa a un'altra senza conoscerle entrambe, cioè la cosa da applicare e quella cui va applicata. Ma le azioni umane sono tra i singolari. Quindi è necessario che la persona prudente conosca i principi universali della ragione, e conosca pure i singolari di cui si occupano le operazioni» (*Summa Theologiae*, II-II, 47, 3). In questa prospettiva la perfezione della prudenza è misurata dalla perfezione di applicazione. È ancora l'Aquinate che individua il pregio della prudenza nella sua capacità di applicarsi all'azione concreta da compiersi («laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis»: *Summa Theologiae*, II-II, 47, 1, ad 3).
Indubbiamente è molto marcata l'attenzione alle *circostanze concrete* dell'agire, da leggersi nella forma più obiettiva possibile. Esemplare al riguardo è la questione 49 che San Tommaso consacra a quelle ch'egli chiama le «parti integranti» della prudenza, come la memoria, l'intelletto, la docilità, la solerzia, la ragione, la previdenza, la circospezione, la cautela. Siamo comunque sempre nel campo applicativo.
Il recente dibattito sull'etica della situazione ha condotto a ritrovare *nella realtà stessa della situazione elementi propriamente normativi*: la situazione, proprio perché è una realtà che dipende da Dio Creatore, Provvidente, Legislatore, ecc., contiene — e in qualche modo essa stessa è — l'appello concreto di Dio. E poiché la situazione si caratterizza come fatto originale, inedito e irrepetibile, essa può definirsi come *vox Dei appellantis me hic et nunc*.
In questo senso la virtù della prudenza è chiamata non solo ad «applicare» la norma universale alla situazione personale concreta, ma anche a «discernere» la norma particolare presente, veicolata, proclamata dalla stessa situazione personale concreta: «La virtù della prudenza ha precisamente come compito di formulare un giudizio sugli elementi individuali della situazione. Essa è "lo sforzo per ritrovare in tutta la nostra esistenza le intenzioni divine" (Th. Deman). Virtù dell'intelligenza pratica, essa riguarda un ambito nel quale la verità è da farsi e da costruirsi dal soggetto stesso. La prudenza è dunque eminentemente una virtù creatrice, che ogni volta scopre la soluzione, secondo la giusta misura di un evento che non si ripresenterà mai più lo stesso... Tutto questo deve evidentemente realizzarsi in un'atmosfera di preghiera, di docilità abituale a Dio e al meglio di se stessi. Così, la prudenza troverà un aiuto nei doni dello Spirito Santo, in particolare nei doni della sapienza e del consiglio. "Questi doni rappresentano nell'anima una disponibilità alle visite di Dio e alle esigenze che esse apportano, e pertanto una disponibilità all'evento, una docilità ai voleri attuali e positivi di Dio" (Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 618)» (J. GOFFINET, *Morale de situation et morale chrétienne*, Bruxelles 1964, pp. 74-75).
Ritroviamo qui una possibilità di approfondimento biblico-teologico, riprendendo il tema sopra ricordato del *dokimàzein*, sia nei numerosi testi paolini che fanno riferimento al discernimento della volontà di Dio nelle situazioni concrete della vita (colto però significativamente sullo sfondo della *historia salutis*: i singoli e personali avvenimenti storici come momenti dell'evento storico cristiano), sia nel

testo evangelico dei «segni dei tempi» o meglio dei «segni del tempo») (*kairòs*) (Lc 12, 54-56; Mt 16, 2-3): è il tema del *kairòs*, del tempo cioè pieno della grazia che salva e comanda proponendo esigenze di vita morale, quale oggetto del *dokimàzein*. È il tema dei «segni dei tempi» riproposto da Giovanni XXIII, da Paolo VI, dal concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 4, 11, 44: cfr. M.-D. CHENU, *I segni dei tempi*, in: AA. VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia 1976, pp. 85-102). Esso rimanda alla verità di una «storia» entro cui è presente e operante la Parola di Dio, la quale non si esaurisce nella Parola scritta (Bibbia), in quanto risuona entro la comunità ecclesiale lungo il tempo (cfr. il tema della *Tradizione*), anzi entro l'intera umanità, provocata da sentimenti e avvenimenti, attese ed esigenze, fatti e idee, ecc.

La prudenza ritrova qui il suo ruolo di *discernimento della storica e vera parola di Dio entro i segni dei tempi*: «Si deve partire dal presupposto che nella storia umana si compiono parallelamente, ma intrecciandosi l'uno con l'altro in modo che all'occhio umano paiono inestricabili, due "misteri": il *mysterium salutis* che è opera dello Spirito creatore e della "potenza della risurrezione" di Cristo, ed il *mysterium iniquitatis*, che è opera dell'Avversario di Dio. Per tale motivo, la storia è parola di Dio, ma una parola che giunge all'uomo inestricabilmente confusa con altre parole, che sono "mondane" o "diaboliche". Di qui la necessità di leggere la storia per discernervi i "segni" di Dio. La storia è dunque un *luogo teologico*, ma ha bisogno di essere sottoposta ad un rigoroso discernimento spirituale, per non prendere per "parola" di Dio quella che è semplicemente una parola umana o addirittura una parola del Maligno...» (CEI, *L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo*, 28 febbraio 1974, 76). La prudenza, già a livello umano e quindi propria anche dei non credenti (cfr. *Riflessioni del card. Maurice Roy in occasione del decimo anniversario dell'enciclica «Pacem in terris»*, in: «L'Osservatore Romano» 11 aprile 1973, pp. 3 s.), e in particolare la prudenza «cristiana» (ispirata dalla fede e guidata dallo Spirito) esercita qui una funzione fondamentale, in quanto abilita a discernere i «veri» segni della presenza e del disegno di Dio entro la storia (cfr. *Gaudium et spes*, 11) (sul tema dei «segni dei tempi», soprattutto con l'indicazione di alcuni sviluppi teologici rimandiamo a D. TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975, pp. 57-65).

Entro questa linea con molta chiarezza e insistenza si è posto B. Häring nella trattazione ch'egli fa della virtù della prudenza nella sua opera *La legge di Cristo*. Tra l'altro scrive: «Alla luce (della sapienza) e al suo servizio, la prudenza riconosce la realtà del momento, la "situazione" data come "ora di grazia" (*kaipòs*), assume l'incarico che Dio vi ha destinato e cerca i mezzi e le vie per dimostrare a Dio e al prossimo, in modo concreto, il suo amore... La prudenza sola può, nelle situazioni della vita spesso così complicate e confuse o apparentemente senza importanza, scoprire ciò che *hic et nunc* è bene e ciò che è conforme allo spirito cristiano e perciò scoprire l'appello concreto dell'amore... Per l'uomo prudente, e solo per lui, ogni istante è ora di grazia, ora dell'impegno per il Regno di Dio... La prudenza rende trasparente la situazione, anche la più oscura, per scoprirvi la volontà di Dio, che in essa si manifesta... Prudente è solo colui il quale si piega alle esigenze dell'ora storica, poiché quest'ora è voluta dalla Provvidenza, ed egli in essa è inserito. È l'ora storica che gli apre e gli impone attualmente la possibilità precisa del bene... La virtù della prudenza è necessaria al cristiano, come cittadino attivo e serve al Regno di Cristo. Si è detto l'essenziale della prudenza quando si è detto che essa è al servizio del Regno di Dio» (B. HÄRING, *o. c.*, vol. III, Brescia 1968, pp. 24-27).

Il rapporto prudenza e «segni dei tempi» conduce a ritrovare, anche per questa strada, e quindi a completare quanto si è detto circa la dimensione sociale o comunitaria della prudenza stessa. Infatti, i «segni dei tempi», di cui parla la *Gaudium et spes*, sono individuati «negli avvenimenti, nelle esigenze e nelle aspirazioni» degli uomini di un determinato tempo (11), nei «vari modi di parlare» di un certo momento storico (44), e questi in una prospettiva propriamente «comunitaria», in quanto riguardano il mondo d'oggi, gli uomini e la loro situazione storica, cui il popolo di Dio «prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo» (11). In tal modo i «segni dei tempi» sono un appello morale rivolto alla comunità (e ai singoli in quanto membri di una comunità), in ordine ad un giudizio e ad una decisione che fanno riferimento non solo al bene comune come ad oggetto, ma anche ad un'azione *in solidum* da parte della comunità come soggetto.

Da quanto precede risulta come una prudenza umana e cristiana così concepita diventi principio di discernimento, nel singolo e nella comu-

nità, fra situazioni storiche concrete, sviluppando in particolare una specifica attenzione ai problemi sociali nel loro storico divenire. In tal modo la prudenza si fa virtù regolatrice della «storicità» della persona individuo-comunità, nel senso di assicurare il retto ordine nello sviluppo, in conformità con la dignità personale dell'essere umano e con le esigenze della volontà di Dio e del Regno. Si aprirebbe qui un interessante capitolo circa i rapporti tra prudenza e storicità dell'uomo, verso la quale stimola e spinge l'attuale cultura così sensibile al problema del futuro. Il capitolo potrebbe riguardare i rapporti esistenti tra la prudenza cristiana e il profetismo, inteso quest'ultimo come capacità di leggere l'appello di Dio nelle situazioni storiche, sia del passato che del presente e dell'avvenire. Qualche spunto potrebbe risultare già dalla riflessione tomistica sulla *providentia* come parte della prudenza (*Summa Theologiae*, II-II, 49, 6).

3/ Prudenza e vita virtuosa cristiana

L'affermazione tradizionale che la prudenza è una «virtù», anzi una «virtù cardinale» ha come suo primo significato di indicare una disposizione stabile della persona verso il *bene morale*, come espressione e concretizzazione della decisione-scelta fondamentale verso il *bene assoluto*. Per rifarci alla terminologia di Aristotele e di S. Tommaso, diciamo che, mentre l'arte interessa il fare e persegue il *bonum operis*, la prudenza interessa l'agire e persegue il *bonum operantis*, e più precisamente nella sua formalità di persona cioè di essere interpellato in modo incondizionato dall'Assoluto, dall'Amore di Dio. Per questo la prudenza persegue il *bonum humanum* (*Summa Theologiae*, II-II, 47, 2, ad 1). L'arte si propone fini «particolari ed extraumani» (J. MARITAIN, *Art et scolastique*, p. 24), ma la prudenza riguarda il «finis communis toti vitae humanae» (*Summa Theologiae*, II-II, 47, 2, ad 1).

Nel perseguire tale bene, la prudenza ha una sua specificità: quella di valutare, decidere e comandare i mezzi e le vie al fine. Essa non si svolge direttamente al fine (o ai fini), ma alle vie per arrivare al fine. E come virtù la prudenza non si accontenta che il fine sia retto, ma che siano tali anche i mezzi e il modo.

In tal senso esiste uno stretto rapporto tra la prudenza e la vita virtuosa, come vita della persona che con e nelle virtù è e diventa «buona» nell'adesione fondamentale al Bene. Questo rapporto corre nei due sensi, dalla prudenza alle virtù e da queste alla prudenza.

La tradizione ha sottolineato il rapporto tra la prudenza e le altre virtù. Una duplice espressione di San Tommaso risulta significativa al riguardo: la prima è tratta dal *Commento* al *Libro delle Sentenze* di PIER LOMBARDO e suona: «Prudentia dicitur genetrix virtutum» (III, d. 33, 2,5); la seconda dalla questione disputata *De virtutibus in communi* e asserisce che «Omnis virtus moralis debet esse prudens» (12, ad 23). In riferimento a questo dato tradizionale J. Pieper nota: «Con una varietà quasi incalcolabile di concetti e di immagini la teologia classica ha tentato di stabilire e di esprimere la posizione della prudenza del sistema. Nulla dimostra più chiaramente quanto si tratti qui di un rapporto fondamentale di significato e di rango e quanto poco invece di un ordine puramente casuale di graduatoria»; e da parte sua richiama un triplice rapporto: «La prudenza è la *causa prima* per cui le altre virtù sono veramente virtù... La prudenza è la *misura* della giustizia, della fortezza, della temperanza... La prudenza *informa* le altre virtù: essa dà loro l'intima forma dell'essere» (J. PIEPER, *Sulla prudenza*, Brescia 1865, pp. 14 ss.). E ispirandosi di continuo a testi dell'Aquinate, rileva come «la prudenza agisce in ogni virtù; ed ogni virtù è partecipe della prudenza. Tutti i dieci comandamenti di Dio si riducono alla *executio prudentiae*, all'attuazione della prudenza — una frase che è divenuta pressoché incomprensibile per noi uomini d'oggi. Ed ogni peccato è contro la prudenza. Ingiustizia, viltà, intemperanza sono invero in contrasto anzitutto con le virtù della giustizia, della fortezza, della temperanza; ma in ultimo, attraverso le precedenti, sono in contrasto con la prudenza. Ogni uomo che pecchi è imprudente. Così dunque la prudenza è causa, radice "genitrice", misura, norma, guida e forma fondamentale di tutte le virtù morali; essa agisce in tutte, tutte completandole nella loro essenza vera e propria, tutte sono partecipi di essa, ed in forza di questa partecipazione esse sono virtù» (*Ibidem*).

Ma è vero anche l'inverso: la possibilità reale dell'esistenza della prudenza è condizionata alle virtù. Certo, compito della prudenza non è quello di rintracciare i fini, meglio ancora il fine della vita e quindi stabilire direttive-base dell'essere umano: è piuttosto quello di trovare le vie conformi a quei fini, a quel fine e quindi realizzazione *hic et nunc* conforme a quelle direttive fondamentali. Ma se manca la virtù,

cioè la volontà del bene in assoluto, ogni premura per rintracciare ciò che *hic et nunc* è prudente e bene rimane sterile affacendarsi e autoinganno. In questo senso, ancora Pieper rettamente scrive: «La virtù morale, in quanto significa atteggiamento fondamentale retto e consenso volontario al bene, è fondamento e condizione preliminare della prudenza. La prudenza però è la premessa per la realizzazione ed effettuazione di quell'atteggiamento fondamentale in modo adeguato qui e adesso. Prudente può essere solo colui il quale *ami* e *voglia* il bene, precedentemente e contemporaneamente; ma solo colui che precedentemente sia prudente, può *agire* bene. E poiché l'amore del bene aumenta con l'agire, così i fondamenti della prudenza si approfondiscono e si rafforzano tanto maggiormente quanto più essa è fruttuosa» (*o. c.*, pp. 63-64).

Nell'ambito dei rapporti tra prudenza e le altre virtù mette conto di spendere una parola di chiarificazione circa il cosiddetto «giusto mezzo» tra l'eccesso e il difetto che la prudenza assicura nell'esercizio di ogni virtù morale, qualificandosi così come misura e regola. Giusto mezzo (meglio dire «mezzo virtuoso») altro non è che la conformità alla regola della ragione degli atti umani virtuosi. Ora l'autentico concetto di virtù morale (cfr. S. PINCKAERS, *La vertu est toute autre chose qu'une habitude*, in: NRT 1960, 387-403: trad. it., in: *Il rinnovamento della morale*, Torino 1968, pp. 193-214) comporta il superamento di un concetto equivoco o falso di giusto mezzo, confuso cioè con una mediocrità senza rilievo: «se si paragona la virtù alla ragione, che, mediante la prudenza, determina il mezzo virtuoso in una materia data, allora si potrebbe dire, paradossalmente, che non si tratta più di mezzo; è infatti il segno della somma eccellenza, è un "estremo" il regolare la propria vita affettiva e le relazioni con gli altri sulla misura della ragione; in questo, dice San Tommaso, la virtù si tiene essenzialmente a un estremo, la conformità (alla ragione), mentre l'altro estremo consiste nella difformità, sia per eccesso sia per difetto"...» (R. SIMON, *Morale*, Brescia 1966, p. 361). Senza dire che la prudenza cristiana, in quanto valuta e decide delle concrete azioni da compiersi alla luce e nella forza del Regno di Dio, in questo trova «parametri» che spesso fanno «saltare» le fragili articolazioni della logica semplicemente umana: è la prudenza dello spirito che si contrappone alla prudenza della carne, secondo i termini e i concetti dell'apostolo Paolo; è, sempre secondo l'apostolo, la sapienza della croce che viene giudicata follia e scandalo; sono i «radicalismi evangelici» che costituiscono il metro di giudizio e di decisione per il credente.

In una parola: se la prudenza deve giudicare dei «mezzi proporzionati allo scopo» e se lo scopo che il credente conosce ed ama è la *carità*, la prudenza ha il compito di dirigere l'impegno attivo della carità: solo in questo orizzonte può essere definito il mezzo virtuoso, non certo all'insegna del minimalismo o del giuridismo. Ciò risulta ancora più chiaro e decisivo alla luce della «lex spiritus vitae in Christo Jesu» come norma dell'esistenza cristiana (Rm 8, 2) e del dono del consiglio con cui lo Spirito Santo perfeziona la virtù della prudenza. Concludiamo con un'osservazione di J. Pieper: «Su questa preminenza della prudenza rispetto alle altre virtù, poggia nientemeno che tutta la struttura dell'ordine dell'idea dell'uomo cristiano-occidentale. In quella frase della preminenza della prudenza si specchia, come in quasi nessun'altra frase dell'etica, l'intima struttura di tutta quanta la metafisica cristiano-occidentale: che cioè *l'Essere è prima del Vero ed il Vero prima del Bene*. In quella frase riluce anzi il riflesso del mistero centrale della teologia cristiana: che il Padre è il principio generatore del Verbo eterno, e che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Verbo» (*o. c.*, 10). Di fronte al ricorrente pericolo di una morale volontaristica e soggettivistica, che poggia sul precetto che s'impone alla volontà o sull'intenzione di un soggetto che non sta «nella verità», il tema della prudenza è invito, stimolo, aiuto efficace a salvare e promuovere una morale della «verità» e quindi della «persona»: il prudente e solo il prudente è abilitato a «valutare» ogni situazione alla luce della ragione (informata dalla fede) e a «decidersi» personalmente assumendo ogni situazione come appello di Dio. La prudenza, come dice Paul Claudel, è la «prua intelligente» del nostro essere, da governare tra la molteplicità delle cose finite verso la perfezione (P. CLAUDEL, *Cinq Grandes Odes*, V).

BIBLIOGRAFIA

1/ *Per uno studio storico della virtù della prudenza*

a) Circa la prudenza nel *mondo filosofico greco-romano* si vedano: N. PFEIFFER, *Die Klugheit in der Ethik des Aristoteles und Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1943; *Aristote et la connexion des vertus*

morales: «*Autour d'Aristote*». Recuil d'etudes de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. A. Mansion, Louvain 1955, pp. 343-364; M. VALENTE, *L'Ethique stoicienne chez Ciceron*, Paris 1956; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.

b) Il *tema biblico* della prudenza può essere recuperato nei diversi Dizionari biblici alla voce «sapienza» e in altre voci affini (cfr. il tema della coscienza, della vigilanza) e nelle trattazioni dedicate al «discernimento». Segnaliamo in particolare:
C. SPICQ, *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament*, in: RB 42, 1933, 187-210; J. GUILLET, art. *Discernement des Esprits*, I: *Dans l'Ecriture*, in: DSpir III, 1222-1247; G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris 1973.

c) Per la *tradizione patristica e medioevale* rimandiamo, come primo approccio generale, ai *Renseignements techniques* posti in appendice al commento di TH. DEMAN, *La prudence*, Paris 1949. E per aspetti o momenti particolari si vedano: F. DINJAN, *Discretio*. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine de la prudence chez st. Thomas d'Aquin, Assen 1966; O. LOTTIN, *Les débuts du traité de la prudence au moyen-âge*, in: *Psychologie et Morale aux XII et XII siècles*, III, Louvain-Gembloux 1949, pp. 255-280.

d) Per il pensiero di San Tommaso il commento tuttora più valido è quello già citato di Th. Deman. Si veda anche P. LUMBRERAS, *De prudentia*. Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae, t. IX, Madrid 1952. Inoltre rimandiamo a: F. DANDER, *Die Klugheit*, Ihr Wesen und ihre Bedeutung für den christlichen Charakter nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, in: ZAM 1932, 97-116; H. KOLSKI, *Über die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Würzburg 1934; TH. DEMAN, *Le «précepte» de la prudence chez st. Thomas d'Aquin*, Freiburg i. Br. 1953; P. DE LA NOI, *La prudencia en la formacion a la luz de s. Tomás*, Santiago del Cile 1963.

e) Il periodo a noi più vicino può essere studiato ricorrendo, in particolare, a: TH. DEMAN, *Probabilisme*, in: DTC XIII, 1936, 417-619; F. FURGER, *Gewissen und Klugheit in der Katholischen Moraltheologie der lezten Jahrzehnte*, Luzern-Stuttgart 1965.

2/ Per uno studio sistematico ci restringiamo a segnalare alcune «sintesi» passate e recenti.

H. D. NOBLE, *Prudence*, in: DTC XIII, 1936, 1023-1076; J. PIEPER, *Traktat über die Klugheit*, Leipzig 1940, trad. it., Brescia 1965[2]; P. A. RAULIN, *La prudenza*, in: *Iniziazione Teologica*, vol. III, Brescia 1955, pp. 569-602; D. CAPONE, *Prudenza e coscienza*, Roma 1969; F. Cocco, *Prudenza*, in: Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale, Roma 1974[3], 838-845.

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

GIORGIO ZUNINI-ANGELO PUPI

I/ LA RELIGIOSITÀ NELLA PSICOLOGIA CONTEMPORANEA. - II/ RELIGIOSITÀ GENUINA E RELIGIOSITÀ SPURIA. - III/ STORIA NATURALE DELLA RELIGIOSITÀ. - IV/ RELIGIOSITÀ E SOCIETÀ. - V/ I FATTORI PSICOLOGICI DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA. - VI/ LA RELIGIOSITÀ NELLA VITA DELL'UOMO. - VII/ LA RELIGIOSITÀ SCIENTIFICA E LAICA. - VIII/ RELIGIONE E VERITÀ.

I/ LA RELIGIOSITÀ NELLA PSICOLOGIA CONTEMPORANEA

La religione ha ancora valore per l'uomo di oggi?
Le principali risposte della psicologia contemporanea e le possibilità di discussione fornite dallo stato attuale della ricerca, dai punti di vista e dai metodi della scienza psicologica, non possono ovviamente abbracciare tutti gli aspetti della religione, ma si limitano allo studio dei fenomeni psichici relativi alla religione, ossia si propongono di dare una interpretazione della religiosità.

La prima via fu aperta da WILLIAM JAMES, quando basandosi sui soli dati dell'esperienza e con il metodo della ricerca sperimentale cercò di dare una interpretazione dei fatti religiosi, intesi come fattori primari della vita dell'uomo: *The varieties of Religious experience* del 1902 rimane un testo fondamentale. James osservava che la psicologia deve considerare la religiosità solo come accadimento soggettivo, anzi, personale, prescindendo dalla sua eventuale corrispondenza ad una realtà extrasoggettiva e distingueva nettamente il giudizio esistenziale, che rileva i fatti, dal giudizio di valore; coraggiosamente preferiva l'atteggia-

mento pensieroso di chi è consapevole del male, all'equilibrio mentale derivante da una considerazione più limitata della vita, propendendo per una valutazione del momento mistico, che per la sua passività meglio pare svelare il rapporto con una presenza superiore, nel che risiede il carattere dominante della religiosità. Valutando dal punto di vista prammatistico, infine, egli riconosceva alla religione una nota nettamente positiva consistente nel conferire alla vita un sapore nuovo, unito ad un sentimento di sicurezza e di pace, derivante dalla comunione con un universo spirituale invisibile verso cui si orienta come a suo fine l'esistenza umana.

La celebre tesi di FREUD, che definisce la religione «la nevrosi dell'umanità», traeva il suo primo spunto dalla considerazione di analogie intercorrenti tra l'ossessione nevrotica e la fissità del rituale religioso (*Obsessive Acts and Religious Practice*, 1907): significato ignoto degli atti obbligatori giustificati in maniera fittizia, senso di colpa accompagnato dalle figure del castigo, dell'angoscia e della difesa, scrupolosità originantesi dalla rimozione di impulsi infantili, tentativo di scaricare la responsabilità su particolari insignificanti. In *Totem e Tabù* (1912-13) la tesi si rivestiva di elementi etnologici: l'immagine del padre capo di un'antica orda umana ucciso dai figli per il possesso delle femmine, che incombeva angosciosamente sui parricidi, veniva scongiurata con un'identificazione in un animale innocuo e con il sorgere dell'esogamia. Nel 1938 FREUD applicava in *Mosè e il monoteismo* la sua teoria alla genesi della religione ebraica. Freud si era proposto di guarire l'uomo dalla universale nevrosi della religione tradizionale, al posto della quale invocava l'avvento di un culto della scienza che offrisse all'umanità il conforto di una fede senza angoscia (*The Future of an illusion*, 1927). Il parricidio è alla radice dell'angoscia religiosa e dell'inibizione morale e Dio non sarebbe che una magnificazione dell'immagine del padre.

C. G. JUNG, partito da una posizione che in accordo con Freud riconosceva alla base della religione una «costellazione infantile dei genitori», assumeva già nel 1912 in *Wandlungen und Symbole der Libido* un orientamento ben distinto dalla teoria freudiana: alla sessualità veniva anteposta una *libido* di carattere indeterminato, mentre l'*imago* dei genitori non si originava più da un'esperienza personale, bensì era l'occasione per la generazione di un simbolo in cui la *libido* si condensava secondo schemi archetipi inconsci trasmessi ereditariamente nella specie umana. Il padre non è più il modello bensì l'occasione per la manifestazione di un archetipo divino giacente nell'inconscio ed ereditato dall'individuo: appare la figura di un inconscio collettivo retaggio della specie a cui i singoli uomini attingono.

Il sentimento religioso con tutti i suoi simboli deve — secondo Jung — essere chiarificato da una comprensione intellettuale che tuttavia serbi nell'individuo la preziosa carica vitale della fede istintiva. La religione è una funzione psichica irriducibile destinata a sfociare nell'autonomia morale. Le religioni istituzionali sono simbolismi eretti a sistema e formalisticamente inaridite. L'idea di Dio non può essere provata tuttavia razionalmente: è insopprimibile perché è un archetipo orginantesi dall'inconscio. In *Psychology and Religion* (1937) JUNG accosta la teoria del *numinosum* di R. Otto: la religione è definita «l'atteggiamento della coscienza che è stata trasformata dall'esperienza del sacro», che è l'ideale stesso della persona (*Selbst*). L'esperienza religiosa è vista come un dono, «uno stato di grazia» che sostiene l'esistenza e che è parte indispensabile dell'intero dinamismo psichico. L'identificazione di Dio con il *Selbst*, con il tutto personale dell'individuo viene accentuata in *Psychologie und Alchemie* del 1944. Nel saggio *Antwort auf Hiob* (1952) JUNG tenta alla luce della sua teoria una interpretazione psicologica del passaggio dall'ebraismo al cristianesimo e si avventura in una spiegazione dei dogmi fondamentali della teologia cristiana.

I sondaggi compiuti dalla psicologia del profondo mostrano l'impossibilità di spiegare il fatto religioso sulla base della vita individuale e invitano a ricercare nel più vasto contesto della vita sociale: questa via era già stata affrontata da W. Wundt e da E. Durkheim. Già nel 1862 W. Wundt aveva cercato la spiegazione dei processi psichici superiori in una «massa appercettiva», in una *Volkseele* espressione della vita sociale che doveva essere studiata da una nuova «psicologia dei popoli». E. Durkheim vedeva nella religione una manifestazione dell'anima collettiva e credette di poterne indicare le origini nelle società primitive, connettendosi con Wundt e con Freud alle teorie totemistiche e interpretando il totem come simbolo della società stessa.

È facile vedere nell'opera di James, nella psicologia del profondo e nell'indagine sociologica tre filoni primari per lo studio della religiosità.

Oltre a un gruppo si studiosi che hanno tentato di proseguire lungo la linea segnata da W. James, punti di vista complementari nell'esame del problema hanno fornito il funzionalismo di J. Dewey sviluppato in maniera specifica da J. Coe, il behaviorismo (Watson, Hull, B. F. Skinner, O. H. Mowrer) e la *Gestaltpsychologie* (Asch, Wertheimer, W. Köhler).

II/ RELIGIOSITÀ GENUINA E RELIGIOSITÀ SPURIA

Affiora costante nella psicologia contemporanea la tendenza ad assorbire il fatto religioso al margine di altri fatti esaminati evitando di porlo come tema a sé stante, l'intenzione di sostituire alla tradizione religiosa la scienza, a anteporre l'elemento emotivo a quello razionale. La tesi di Freud, che identifica la religione con uno stato nevrotico, oltre a fondersi su basi discutibili quali la riduzione della religione al solo rituale fisso e il ricorso a teorie etnologiche molto dubbie, induce a chiedersi se oltre una religiosità malata non esista anche una religiosità sana. La distinzione fu tentata da CH. ODIER (*Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 1947). Odier osserva che nella spiegazione della religione Freud mira a ridurre i fenomeni psichici a funzioni psicobiologiche, mentre Odier ritiene che oltre alle funzioni esistano valori autonomi e irriducibili e mostra la presenza nell'inconscio di un contrasto tra super-io e coscienza morale. Egli rimprovera d'altro canto i moralisti d'aver cercato di iniziare la formazione morale prima di avere liberato l'individuo dall'influenza dell'inconscio con un opportuno trattamento psicologico (pur ammettendo che l'opera dell'analista da sé sola non basta ad erigere quei principii morali che la psicanalisi ignora). Mentre invita ad una libertà moralmente responsabile, Odier non tributa molta stima alla situazione religiosa che giudica patologica in quanto in essa l'io è condizionato ancora dalla attività del super-io. Pur riconoscendo all'Odier il merito di avere indicato alcuni ostacoli che devono talora essere rimossi nella edificazione di una responsabilità morale, delle riserve vanno fatte circa l'opinione secondo cui tutti gli individui devono necessariamente subire un trattamento psicologico per accendere alla piena libertà morale e va ricordata la difficoltà del passaggio dallo stato di passività indotto dall'analisi all'assunzione dell'attiva responsabilità richiesta dalla formazione morale. Col parlare di nevrosi ogni volta che ci si trovi in presenza di deviazioni dalla linea morale si rischia — come osserva Moberley — di favorire il gioco della irresponsabilità e dell'immoralità.

Odier sembra dedicare più attenzione al momento patologico che al momento della autentica formazione morale. N. Mailloux e L. Ancona hanno cercato di salvare nell'ambito della visuale psicanalitica l'autonomia del campo religioso, che pur essendo costantemente minacciato dall'influenza della *libido* non è identificabile con lo stato nevrotico, e hanno distinto tra una religiosità matura e una religiosità immatura (anche in questa ricerca tuttavia l'interesse sembra gravitare piuttosto verso la fase dell'immaturità).

Le tesi esaminate non sembrano avere ancora con sufficiente efficacia chiarito i caratteri della religiosità autentica, eppure ciò è necessario anche praticamente perché distinguendo adeguatamente tra l'opera del teologo, del moralista e dello psicologo sia possibile presentare al soggetto dell'azione morale l'opportuno aiuto nei momenti di incertezza.

La tendenza a partire dallo studio dei fenomeni patologici è piuttosto abituale in psicologia e la giustizia apparente potrebbe essere nel fatto che nella fase patologica il fenomeno si presenta più accentuato e discernibile: tale procedere metodico tuttavia impone gravissimi impacci quando si tratti di stabilire i caratteri della normalità e di tracciare la linea di demarcazione tra normalità e anormalità. La formula di Galton che vorrebbe indicare la normalità del fenomeno in base alla sua maggiore frequenza non pare adeguata: alcune voci si sono levate recentemente per denunciare l'impossibilità di determinare la norma con un procedimento statistico a partire dalla considerazione di fatti anormali. In particolare con questo metodo si corre il pericolo di formarsi un'immagine deformata dell'uomo (H. C. Rümke). G. W. Allport osserva che la norma statistica nello studio dell'uomo non coincide affatto con la norma morale, giacché la prima esprime piuttosto la mediocrità umana, la quale non è affatto esente da difetti patologici: nessun risultato apprezzabile è emerso dalla ricerca di caratteri distintivi del comportamento umano rispetto al comportamento animale, né l'inventario delle personalità sembra aver dato risultati utili. Allport nota un passaggio continuo tra normalità e anormalità; distingue funzioni difensive (cataboliche) e costruttive (anaboliche) e pur dando maggior peso positivo alle seconde non nega il valore delle prime. Nota

ancora che le diverse terapie mirano al conseguimento di valori diversi in dipendenza dell'orientamento personale dello psicologo e preferisce deferire al moralista il compito di determinare i valori in base ai quali deve essere giudicata la normalità. Circa la religione poi Allport distingue una religiosità estrinseca fatta di abitudini, convenienze, interessi egoistici, da una religiosità intrinseca che orienta e impegna l'intera persona verso principii assoluti.
In conclusione, normalità e anormalità costituiscono una coppia di opposti sfuggente e insieme inevitabilmente ricorrente: difficile a determinarsi sul piano concettuale sistematico e non ignorabile tuttavia sul piano pratico.
Sullo sfondo rimane ancora la distinzione avanzata da Bergson tra lo slancio mistico personale e l'obbligo abitudinario sociale incarnantisi rispettivamente nel momento dinamico e nel momento della religiosità. Anche se molte cose nella prospettiva bergsoniana appaiono dubbie (ad es. l'identificazione dell'obbligo con la società stessa) tuttavia egli ha offerto un duplice punto di vista dal quale considerare un fenomeno complesso quale è quello religioso. L'opportunità di fare uso di entrambi i concetti di apertura e di chiusura in maniera complementare è stata fatta valere dal Minkowski, il quale ritiene non lecito parlare senz'altro di religiosità e di moralità malate solo perché sono presenti fattori che, se presi isolatamente, risulterebbero nevrotici; ricorda che una situazione fatta unicamente di elementi positivi è una astrazione: a fare dichiarare sana una situazione basta che gli elementi negativi siano bilanciati da quelli positivi con un processo verso un ideale di perfezione totale. La storia di Edipo è una tragedia e non un fatto nevrotico proprio, perché l'elemento abnorme è sentito e contrastato come tale. «La normalità è nel ritmo, nell'antagonismo armonico di apertura e di chiusura». Così come ne offre esempio la vita biologica.
La religiosità e la morale allo stato puro — scrive Minkowsky — sono forse inesistenti... Anche se distinguiamo due sorgenti, il fiume che arriva alla nostra coscienza è unico, ed è più o meno torbido. Anche il fiume più chiaro non manca di detriti, che contribuiscono a costruire l'alveo, e così lo incanalano: e un pantano stagnante e fangoso contiene sempre almeno un poco d'acqua, che può essere purificata dal sole. Certo quando il deflusso è ostacolato, bisogna reincanalarlo, altrimenti c'è arresto e pericolo di alluvione... Lo psicologo, in questo caso deve intervenire; quando i motivi inconsci sono divenuti un ostacolo al normale svolgimento della vita psichica, può riuscire a rimediare in qualche modo. Occorre non badare soltanto (come fanno le metodologie reduzionistiche) alla materia, ai contenuti, bensì considerare anche la forma di un fenomeno. Nei Salmi ebraici la presenza di elementi immortali non abolisce, come osserva C. S. Lewis, la genuina vena di un autentico rapporto con Dio. L'autenticità di una religiosità non deve essere giudicata in base ai suoi contenuti materiali bensì secondo il suo orientamento e significato di fondo.

III/ STORIA NATURALE DELLA RELIGIOSITÀ

La storia naturale della religiosità esamina i tentativi di spiegare la religione risalendo alla preistoria dell'umanità. Nella teoria degli archetipi di Jung si può notare una certa suggestione di tesi teologiche platoniche. Gli archetipi si originano da funzioni strutturali dell'anima e si manifestano con impronte costanti su materiali d'esperienza diversi: *simboli.* Nei simboli l'archetipo informante prevale sulla materia fornita dall'esperienza vissuta, la molteplicità dei simboli non è dovuta alle variazioni di una immagine di base, bensì è riconducibile agli archetipi per una comunità costante di intenzione o di significato.
Il disordine psichico si originerebbe secondo Jung da circostanze che non consentirebbero agli archetipi, strutture intrinseche dell'anima, di esprimersi attraverso la materia empirica in simboli adeguati. La teoria dei simboli ha come suo terreno di collaudo il materiale religioso e artistico ricavato dallo studio dei primitivi, dove la presenza di un riferimento a forze situate oltre l'ambito sensoriale è costante.
Discendendo verso le età più antiche alla ricerca delle scaturigini religiose si impone l'interpretazione del *mito:* il primo uomo — nota Kerényi — non è oggetto della scienza ma della mitologia, la quale — nota a sua volta Malinowski — è affermazione di una grande realtà primitiva. Un breve esame delle principali posizioni assunte dal pensiero nei confronti del mito mostra la riabilitazione fattane dai romantici rispetto alle interpretazioni illuministiche e al carattere di prodromo del sapere attribuitogli da Hegel e da Comte. J. J. Bachofen nel 1897 rivendicò al mito un contenuto storico remoto e la sua proposta trovò notevole appoggio presso gli studiosi seguenti di diverso

indirizzo: E. Dacqué, Malinowski, Frobenius, Cassirer, Guardini, Jensen, Eliade, C. G. Jung. Insieme a Kerényi, Jung vede nei miti simboli di archetipi psicologici, che a guisa di «idee in boccio» hanno funzione di principii guida nella vita della società primitiva nella quale il pensare logico sarebbe ancora assente. Nella prospettiva sociologica la concezione di Durkheim, che vedeva nel mito tentativi inadeguati per comprendere la realtà, fu ampliata da L. Lévy-Bruhl che, dopo aver insistito sul carattere prelogico della mentalità primitiva, confessò da ultimo la possibilità che il mito avesse un carattere interpretativo, ammettendo una logica che avrebbe operato attraverso una elevata carica emotiva. Lungi dal non cogliere la distinzione tra realtà e fantasia, infatti, il primitivo mostra nella sua attività fabrile di sapere aderire assai concretamente all'esperienza sensoriale; si nota piuttosto in lui un enorme sviluppo del sentire rispetto al conoscere: il suo atteggiamento verso il mondo è mistico. affettivo, religioso e si dispone su una larga gamma di emozioni. La massima valutazione del pensiero primitivo è stata espressa recentemente da C. LÉVY-STRAUSS (*La pensée sauvage*, 1962), attribuendo ad esso capacità pratica e struttura addirittura sistematica: nel totemismo le immagini dei viventi sarebbero segni di veri e propri concetti e si avrebbe un linguaggio logico-concettuale. Con la tesi di Lévy-Strauss si giunge addirittura ad un rovesciamento della visione corrente che considera il mito prevalentemente come momento emotivo.

Anche H. Frankfort vede nel mito una certa logica (anche se dominata da forti «atti emotivi» e attuata in una mentalità più metafisica che fisica) che dà scarsa importanza alla realtà oggettiva: il primitivo tende sempre a personalizzare le cause, non si accontenta di una causalità efficiente fisica ma ricerca la causa finale ed ultima in una volontà responsabile, poco interessandosi dei collegamenti causali intermedi e secondari. Sostanzialmente nel mito l'uomo non incontra la natura come un macchinismo ostile, o ad ogni modo indifferente, ma come un essere con il quale si sente in intimo rapporto: non come una *cosa* in contrasto con la sua *persona*, ma come una *persona* di fronte alla sua, come un Tu di fronte a un Io. Il suo pensiero è pensiero genuino, deborda il lato empirico e trova la sua sistemazione in forme che sembrano contraddittorie al pensiero dell'uomo attuale, ma esprimono mirabilmente le sue esigenze e quindi la sua natura, Non è quindi azzardato concludere che i miti dimostrano un atteggiamento di autoaffermazione e di partecipazione, di esistenza e di impegno, che è caratteristico delle attività religiose. Il mito gode di una interezza di visione, che viene a mancare al frammentarismo percettivo e al meccanismo della scienza, tuttavia pare smarrirsi in una fabulazione. La fabulazione d'altra parte secondo Bergson insorge inevitabilmente allorché l'intelligenza non sa giungere ad una spiegazione finale. Anche la presente nostra età scientifica ha i suoi miti: progresso, scienza, giustizia sociale, ecc. La stessa scientificità di Freud è alla fine un mito, basato più su intuizioni che su concetti.

Ricco di interessi è pure il rapporto tra mito e religione, che Bergson vede in netta opposizione in quanto appartenenti rispettivamente alla religione statica e alla religione dinamica (Jensen ha cercato opportunamente di temperare l'opposizione distinguendo tra una fase di *espressione* e una fase di *utilizzazione* del mito). Anche Cassirer e Malinowski vedono una naturale integrazione e compenetrazione tra mito e religione. Intendendo il termine mito in senso proprio è innegabile che esso è presente in ogni religiosità viva.

A fianco del mito ha un ruolo importante nella mentalità primitiva la *magia*, che si distingue dal mito per il suo carattere prammatico e dalla religione per una intenzione egoistica per cui l'uomo non mira ad un rapporto personale con il trascendente ma vi cerca soltanto uno strumento per la propria potenza (e questa nota accosta alquanto la magia alla scienza, anche se la mancanza di una struttura concettuale non consente un parallelo autentico). Frazer aveva avanzato l'ipotesi di una derivazione della religione dalla magia; di fatto invece la religione tende a combattere la magia e quando la assorbe in sé la priva del carattere egoistico facendone piuttosto uno strumento per tentare un contatto diretto con l'Essere superiore. Il richiamo dell'al di là dell'umano comune al mito e alla magia induce alla considerazione della distinzione tra il profano e il sacro: si ricorderà la tesi del sacro come «affascinante mistero» sviluppata da R. Otto e lo studio sulle ierofanie di M. Eliade.

Oggi, nell'età della scienza, il sacro sembra scomparso, ma in realtà il sacro — come anche la magia — riemerge in forme nuove: il messianismo ad es. non è spento e l'avvento di un ordine nuovo è l'anima di ogni intrapresa rivoluzionaria.

Totem e tabù sono figure ben note della religio-

sità primitiva. Il fatto religioso presenta talora uno sconcertante aspetto di violenza: orgiasmo, sacrifici umani, guerre, ecc., e appare l'insufficienza della giustificazione tentata da Jensen che vorrebbe vedere anche in queste manifestazioni immorali l'adesione ad una vita secondo un ordine superiore. È necessario invece che la condotta umana sia orientata dall'intelligenza (la quale — bene inteso — non deve essere confusa con una visione utilitaristica). Anche i confini della proibizione (tabù) appaiono ai nostri occhi arbitrari quanto i confini policiti degli Stati: come questi ultimi tuttavia essi suppongono una lunga e complessa genesi storica che occorre riscoprire per comprendere. Cassirer descrisse il faticoso cammino che portò l'umanità a liberarsi dalle proibizioni religiose; eppure si deve osservare che anche oggi i tabù non sono scomparsi dalla vita sociale.
Un'ultima considerazione circa il sacro riguarda la sessualità, che per i primitivi ha sempre carattere religioso, perché mostra un intervento diretto della Divinità nel mondo ed ha sempre implicata una portata cosmica: Havelock Ellis e D. H. Lawrence hanno rivalutato questa sacralità del sesso, che Freud non seppe vedere. Basterà in proposito ricordare come presso gli animali la sessualità sia priva di quella carica psichica positiva e negativa che domina l'uomo.
La presenza continua della religiosità nelle forme del mito, della magia, magari della violenza induce a considerarla una dimensione primaria della natura umana.

IV/ RELIGIOSITÀ E SOCIETÀ

La religiosità, tanto spesso riconosciuta come fatto sociale, ha ricevuto da parte dei sociologi finora un'attenzione marginale e ciò si può giustificare in parte con il carattere interiore alla persona proprio della religiosità (che d'altra parte non può come tutta la vita personale prescindere da una partecipazione sociale).
Lo studio sociologico della religione nell'età moderna ha i suoi precursori in Montesquieu e Condorcet, in quanto l'uno volle considerare le religioni come semplici fatti e funzioni sociali, l'altro ambì ad enunciare le leggi esatte con un procedimento di tipo fisico-matematico. Nella mentalità positivista Saint-Simon considerò la religione elemento indispensabile della vita sociale, Comte, padre della «fisica sociale», ammirava la chiesa cattolica e sognò una religione laica, Spencer invece nella sua visione evolutiva della società ritenne la religione una situazione falsa ed inutile destinata ad essere superata. Ostile alla religione fu pure Frazer che la considerò uno studio di passaggio nell'evoluzione dalla magia alla scienza. Sono note le tesi di Hegel e di Marx che videro rispettivamente nella religione uno studio propedeutico alla filosofia e una sovrastruttura sociale dipendente da un certo impianto economico. Max Weber è religiosamente agnostico (*unmusikalisch*) pur avendo notato un'interazione tra fatti economici e religiosi.
Prevale nella tradizione sociologica europea complessivamente un'immagine della religione come effettiva forza sociale e utile illusione destinata tuttavia ad essere superata dalla scienza apportatrice di un benefico rinnovamento sociale atteso con religiosa fede. Si ha l'impressione che la sociologia non goda in sede interpretativa della stessa efficienza che la sorregge nella raccolta dei fatti e che invano essa si attenda dalla psicologia un orientamento sulla vita spirituale che questa non è in grado di dare.
Una integrazione tra sociologia e psicologia fu caldeggiata già orsono sessant'anni da E. A. Ross e W. Mc Dougall: la psicologia sociale dovrebbe indagare come la vita dell'individuo sia influenzata dalla presenza di altri individui. Appare però anche qui il pericolo che lo psicologo proceda all'interpretazione ponendosi da un punto di vista unilaterale: in verità il fatto religioso è assai più complesso e la psicologia ha dimostrato di non disporre di strumenti adeguati per comprenderlo già in sede di ricerca sulla coscienza singola. Maggiori ambizioni della psicologia sociale avanza l'antropologia culturale, che vuole studiare — a detta di Klukhohn — «quelle forme e quei modi di comportamento che sono la risultante della natura umana universale col suo incontro con avvenimenti storici, e che si sono attuati in tante culture così diverse»; essa intende per cultura l'insieme dei principi selettivi, le «categorie primitive» che distinguono un gruppo dagli altri. Allo psicologo tuttavia l'esistenza di più culture diverse e incompenetrabili fa apparire la cultura un fatto irrazionale, destinato ad essere esplorato con i vari metodi della psichiatria, dell'analisi, ecc.; inoltre sembra che manchi in questa prospettiva un adeguato rispetto per la personalità, sommersa da conformismo e «pressione sociale».
R. BENEDICT (*Patterns of Culture*, 1934) nello sforzo di mostrare il carattere vivente della cultura, espressione di un principio unificatore, fece manifesto il rischio dell'antropologia culturale di scivolare in un relativismo in seguito

alla constatata esistenza di più principi unificatori e dell'impossibilità di motivare la superiorità di uno rispetto agli altri. Il relativismo del resto è emerso in più zone degli studi psicosociologici là dove si nota l'interazione tra individuo e gruppo e non si osi interpretare le esigenze della persona in base a valori assoluti. Si è urtato più volte contro l'obiezione: perché, se una sola è la natura umana le culture sono molteplici e contrastanti? Si può rispondere che le differenze culturali non riguardano tanto i valori umani in sé stessi quanto la maniera di interpretarli in concreto e che si deve tenere conto della terminologia che si avvale di segni diversi in contesti storici diversi pur sussistendo una identità di significato (è interessante ad es. la carica sacra e sociale attribuita al disegno geometrico rispettivamente da A. Hauser e W. Hausenstein o la differenza notata da H. Breuil tra le figurazioni del paleolitico e del neolitico). Soprattutto significativo è poi il fatto che l'esigenza morale sia presente in tutti anche se variamente soddisfatta ed è lecito vedere un'analogia tra la situazione della moralità nell'individuo e nella società. In ogni caso lascia assai perplessi l'invito alla tolleranza e magari all'indifferenza che sembra essere l'inevitabile corollario pratico del relativismo culturale, forse come correttivo di certi esclusivismi di gruppo e pregiudizi sociali che dilacerano il contesto sociale fino alla guerra, alla persecuzione religiosa, ecc.

Espressione tipica della chiusura del gruppo è il pregiudizio che fu più volte imputato alla religione, quantunque Adorno veda la nascita del pregiudizio sociale piuttosto in scompensi psicologici interni delle persone socialmente dominanti. La discussione ha un suo punto decisivo nella determinazione dei rapporti intercorrenti tra religione e cultura con una gamma di proposte che vanno dalla identificazione alla esclusione reciproca dei due termini. In generale mentre nelle culture primitive la religiosità è il fondamento stesso della socialità e prevale su tutti gli altri aspetti della vita, nell'età moderna si nota continuo lo sforzo di eliminare la religione facendo leva sul sapere scientifico. Si deve ricordare il grande lavoro di A. Toynbee che sulla base del relativismo culturale tentò un paragone tra gli archi di sviluppo della cultura occidentale e quelli della cultura orientale, mostrando quattro direttive fondamentali di accostamento al mistero religioso: tuttavia la dotta indagine non pare approdare a conclusioni sufficientemente precise.

Pare ancora una volta in ogni caso che la religiosità, comunque vari il suo oggetto, sia dimensione essenziale dell'uomo e che gli studi di essa sul piano sociologico non giungano a conclusioni sicure se condotti da un punto di vista unico: ciò può avere un valore indicativo se si tiene conto che generalmente queste ricerche sono state mosse da un'intenzione critica e negativa nei confronti della religione.

V/ I FATTORI PSICOLOGICI DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

L'esperienza religiosa non può essere studiata dalla psicologia attraverso la semplice raccolta di fatti esterni che si offrano all'osservatore in un coacervo disordinato e contraddittorio, l'interpretazione dei fatti richiede piuttosto un'analisi dell'*Erlebnis* interiore, che come tale non è facile a determinarsi. Ad inquadrare la ricerca può giovare la distinzione iniziale di una serie di fattori che generalmente intervengono nell'attività psichica superiore: condizioni individuali, attività conoscitiva, affettività, azione, socialità, moralità.

Le condizioni individuali consistono nell'innegabile opera di fattori connessi con le funzioni dei singoli organi (viscerogeni) e dell'intero organismo (psicogeni). Non è accettabile la tesi che vuole fare procedere la religiosità da fatti emotivi di origine unicamente fisiologica, che sarebbero in un secondo tempo oggetto di un'opera di «razionalizzazione».

Si nota infatti che la carica emotiva è connessa non meno che a fattori fisiologici ad una situazione (Scheler, Asch) a cui sono la risposta (Shand, Mc Dougall). *L'attività conoscitiva* si intreccia strettamente al gioco delle cariche affettive. Nell'attività conoscitiva Bartlett ha distinto un pensare logico che si basa su definizioni concettuali, un pensiero scientifico che aderisce ai dati d'esperienza ed un pensiero intuitivo che procederebbe per «salti». Non è possibile ridurre la conoscitività religiosa alla sola immediatezza intuitiva (anche se la *Gestalttheorie* ne ha evidenziato l'aspetto positivo), come in generale non si può immaginare un pensiero esclusivamente logico-concettuale o meramente empirico: si deve piuttosto pensare ad una reciproca integrazione di tutti i fattori indicati.

Sul piano della *affettività* si è molto insistito sul sentimento del timore o dell'ansia come tipico della religione, in quanto naturale risposta alla presenza misteriosa di forze nascoste.

L'ansia non è però — come ritiene la psicanalisi — di per sé stessa uno stato patologico, quanto un giusto atteggiamento di difesa nei confronti di un male nascosto e imminente: stante la precarietà dell'umana situazione, non pare che l'ansia possa essere del tutto soppressa dalla vita dell'uomo (neppure con il tentativo di togliere con la ragione ogni velo dell'ignoto pare possibile giungere ad un risultato definitivo, in quanto la ragione in quanto tale si presenta in se stessa profondamente misteriosa). D'altra parte il mistero religioso non è solo motivo di ansia (*numinosum*) ma è insieme motivo di seducente attrazione (*fascinosum*) — come ha mostrato R. Otto — e si aggiunge ancora nei confronti del sacro un desiderio di comunione personale e di personificazione.
G. Van der Leeuw ed E. Benz hanno notato una presenza strutturale del trascendente nella costruzione del mondo da parte del soggetto: il *formidabile.* Anche Freud, partito dalla concezione di una origine unicamente somatogena dell'ansia, sarebbe giunto — come mostra Cargnello — a darne una spiegazione *interpersonale,* quale frutto dei rapporti del soggetto con la persona dei genitori; (l'interpersonalità è sostenuta oltre che da Binswanger, da Suttie, Horney, Sullivan). L'ansia religiosa potrebbe sotto questa luce essere spiegata anche come una spinta ad andare oltre i fatti muti alla ricerca di una risposta personale. *L'azione* è un fattore indispensabile alla religiosità, senza cui essa degenera in un *taedium vitae* modulato in una varietà di atteggiamenti frustrati e morbosi; non c'è d'altra parte forma di azione che si sottragga alla spinta religiosa. Anche la *socialità* è costitutivo essenziale della religione non solo in quanto questa istituisce un rapporto con altre persone in gruppi più o meno estesi, ma soprattutto perché la religione è una comunione personale con l'Assoluto (Mac Murray, M. Buber, A. Boisen). Quanto *alla moralità* — la cui connessione con la religiosità è naturale — occorre ricordare come essa non coincida con l'obbligatorietà in generale, bensì con un'obbligazione interna (*Sollen*) e come essa si qualifichi nell'ambito della scelta tra beni.
È noto come Freud abbia accomunato religione e moralità sul piano di un senso di obbligo originantesi da esigenze sessuali represse, e non è il caso di insistere nella discussione di questo *locus* ormai famoso. Occorre ricordare piuttosto la spiegazione dell'origine del senso dell'obbligo proposta dalla teoria dell'apprendimento, secondo cui i valori si costituirebbero solo come conseguenza di una ripetizione di atti *approvati,* ossia accompagnati da un esito gradevole: è stato tuttavia già constatato e provato che per l'uomo il principio del *rinforzo* vale solo per i collegamenti inferiori (sensoriali) e non basta per spiegare la vita superiore.
Circa queste teorie si osserva che non bastano gli influssi esterni a determinare un comportamento se già all'interno del soggetto non esistono strutture e disposizioni adeguate. Si distingua tra religiosità e moralità, anche se si tratta di dimensioni integrantisi, ricordando che la religione si stabilisce sempre in riferimento ad una realtà trascendente rispetto all'oggettività empirica nei cui confronti vige un atteggiamento di dipendenza e di fiducia che è ben diverso dal carattere di attività responsabile proprio della moralità.
Ancora una volta pare che una larga voragine si apra tra il mistero religioso e i dati accertati dalla psicologia: eppure si impone il coraggio di tenere fermo ad entrambi i dati di fatto senza voler tentare di gettare un ponte prima del tempo né cedere alla disperazione cercando di uscire dall'impaccio sacrificando uno dei due termini del problema all'altro.

VI/ LA RELIGIOSITÀ NELLA VITA DELL'UOMO

La religiosità nella vita dell'uomo può essere suddivisa nelle tre tappe della religiosità infantile, della religiosità nell'adolescenza e nell'età matura.
Per lo studio della psicologia dell'*infanzia* e la sua evoluzione, si ricorda la teoria di J. Piaget che, animato da un interesse filosofico e insieme naturalistico, cercò di stabilire da principio delle relazioni tra schemi mentali e sviluppo dell'intelligenza, servendosi di un metodo clinico che alla maniera degli psichiatri cercava attraverso serie di domande di cogliere i nessi sottostanti alle espressioni verbali. Piaget vede nello sviluppo graduale dal pensiero del bambino al pensiero dell'adulto il frutto di una discussione con l'ambiente che induce ad una *costruzione* del mondo sempre più aderente alla realtà circostante, culminante in una concezione logicamente garantita. La costruzione è da prima su basi senso-motorie, poi si articola in rappresentazioni simboliche plasticamente evidenti, infine poggia su operazioni mentali logiche; a questi tre stadi corrisponde lo sviluppo delle funzioni cognitive (oggetti fisici, spazio, tempo, numero), della funzione rappresentativa (gioco, imitazione, disegno, linguaggio),

del sentimento (sentimenti elementari, giudizio morale, volontà). La caratteristica psicologica del bambino sarebbe un assoluto egocentrismo che, fondato soltanto sull'esperienza soggettiva, tende ad ignorare la realtà oggettiva (animismo, artificialismo, magia). In questa prima fase il linguaggio pare avere più funzione di accompagnamento dell'esperienza soggettiva che intento comunicativo. Il processo di socializzazione comincerebbe dopo i sette anni e porterebbe progressivamente il bambino ad ammette punti di vista diversi dai propri con intento esplicativo. Le tesi del Piaget hanno suscitato critiche e discussioni (E. Pichon, W. Dennis, A. Brenco), si è richiesta una maggiore convalida in sede statistica: in ogni caso l'opera del Piaget è stata stimolante.

Nei confronti della religione la tesi del Piaget ha un'applicazione decisamente negatrice in quanto il fatto religioso è ritenuto espressione di caratteri infantili destinati ad essere superati con l'avvento dell'età adulta. Il Piaget indica analogie tra il mito e l'antico pensiero greco e le spiegazioni cosmologiche del bambino di sette anni, anzi parla addirittura della religione come di un *meccanismo* infantile (sopravvivente talora parzialmente anche in individui di età adulta). È tuttavia da provare se la religione si riduca soltanto a figure dell'infanzia che la mente logicamente raziocinante abolisce.

Circa lo sviluppo dell'affettività infantile ci si trova di fronte ancora una volta il pesante blocco della psicanalisi freudiana, che esplicitamente all'infanzia fa risalire il destino affettivo dell'adulto e che ricerca nell'adulto neurotico proprio il bambino.

Tuttavia Freud non studiò quasi mai direttamente il bambino e anche tra i suoi seguaci gli studi in proposito non sono molti (Anna Freud, M. Klein); non sono mancate del resto le critiche alla psicanalisi da parte di studiosi della psicologia dell'infanzia e a fianco di J. Suttie che richiamava il momento spirituale dell'amore e della maternità, lo stesso Piaget seguendo P. Bovet rifiutò di ridurre sul solo piano della sessualità il rapporto tra il bambino e i genitori.

Riguardo alla religione è evidente la svalutazione derivante dalla visione freudiana: essa sarebbe legata esclusivamente ad una fase evolutiva della *libido* sessuale. (Una certa modulazione destinata ad affiancare alla sessualità altri fattori dello sviluppo infantile si nota comunque anche tra freudiani ortodossi quali A. Freud, M. Klein, E. Jones, S. Isaacs, R. Money Kyrle).

Valore positivo alla religione viene riconosciuto invece da C. G. Jung, mentre una accentuazione dei fattori interpersonali appare tra studiosi di impostazione freudiana quali K. Horney, E. Fromm, Sullivan, e si riscontra uso di categorie psicoanalitiche in antropologi quali M. Mead e C. Kluckhohn. Tra gli psicologi americani si tende a considerare la religiosità un fenomeno di vita interpersonale originatosi più o meno da spinte di tipo freudiano.

A proposito della parzialità e insufficienza della prospettiva freudiana è giusto evidenziare la presenza nell'uomo di un impulso ad oltrepassare i limiti empirici, ma che non è possibile intenderlo come mera *illusione*. M. Boss ricorda contro Freud che la vita umana è fatta soprattutto di responsabilità e non accetta di far risalire ad es. la nevrosi esclusivamente ad urti dell'età infantile.

Facendo il bilancio delle interpretazioni esposte si può dire che la religione infantile ha caratteri propri: uno spinto egocentrismo, un'attività antropomorfica dipendente dall'ambiente familiare, sociale e culturale, legata a particolari espressioni verbali e a comportamenti rigidi e ritualizzati. Tuttavia la mancanza nel bambino di certe qualità presenti nell'adulto non deve essere considerata negativa prima di tutto perché il bambino possiede altre doti positive che sono spesso perdute nell'adulto (genuinità, spontaneità, costruttività, ammirazione) ma soprattutto perché il bambino è un essere in fase di sviluppo (e si deve ricordare che lo sviluppo extra-uterino nell'uomo è assai più prolungato che negli altri mammiferi e che nel bambino la fase di preparazione alla vita è particolarmente intensa). Anziché parlare di sopravvivenza di caratteri infantili oltre i cinque anni, conviene vedere nei primi anni di vita l'impostazione e il germe della vita successiva.

In appendice al tema della religiosità occorre richiamare il tema del gioco: mentre Freud ha posto l'accento sull'aspetto *rituale* del gioco (le regole che lo rendono tale) vedendovi un aggancio alla sua teoria della religiosità come nevrosi, molti altri autori hanno evidenziato il carattere di *libertà* del gioco, che contrasta con gli obblighi nevrotici (Meyer-Holzapfel, G. Bally, Merleau-Ponty, Uexküll, Huizinga). Guardini ha notato le figure del gioco nello stesso rituale liturgico. Anche la ritualizzazione religiosa può decadere e irrigidirsi nel formalismo. Lo si constata in tutte le religioni ed è continuamente messo in luce nella Bibbia. La religiosità formalista non è più capace di aprirsi a Dio, diviene un muro tra l'uomo e Dio.

Ma quale attività espressiva umana non corre lo stesso rischio?

L'*adolescenza* come passaggio tra l'infanzia e la maturità è un periodo delicato e turbato i cui effetti si fanno sentire notevolmente anche sul piano della religiosità.

Il fattore fisiologico della pubertà, innegabilmente importante, non può tuttavia essere ritenuto la causa unica ed univoca dello stato psichico dell'adolescenza: l'elemento fisiologico crea piuttosto uno stato di attenzione che acuisce l'emozione originantesi anche da situazioni ambientali. Il disagio dell'adolescenza è piuttosto l'uscita dal mondo stabilizzato dell'infanzia verso un mondo nuovo e oscuro, mentre l'egocentrismo infantile viene *disgregato,* insorge l'oggettività del pensare logico-astratto e emerge violentemente l'io che vuole il suo *posto nel mondo* (Erikson). L'interesse sessuale divenuto latente nella seconda infanzia acquista un rilievo primario e il problema centrale è il ristabilimento dell'equilibrio tra ansia sessuale e repressione entrata in conflitto.

La caduta dell'ego infantile non è compensata ancora nell'adolescenza dall'opera sicura di un io razionale: si ha una estroversione vanitosa, il bisogno di autoaffermazione porta ad assimilare disordinatamente linee di condotta spesso negative e immorali.

Pur di fronte a questi turbamenti occorre non dimenticare che l'adolescenza è comunque una fase di transizione e che come tale dispone di positive risorse in senso evolutivo.

Gli psicologi americani (R. Benedict, M. Mead, C. Kluckhohn) hanno dedicato molta attenzione ai fattori sociali che influiscono sull'adolescenza: sembra che nel mondo contemporaneo il periodo dell'adolescenza si presenti più drammatico, forse per la presenza di una maggiore «provocazione» ambientale (Wall, Trotter, Hollingworth) e Termann ha fatto notare che la difficoltà di adattamento all'ambiente è più accentuata nei giovani più dotati. A proposito dell'influenza sociale si deve rilevare la tendenza di questi ultimi anni a drammatizzare l'adolescenza: tendenza in cui si può sospettare il prevalere di un adultismo intellettuale precoce, ma piatto, sullo slancio verso l'ideale, con un risultato deprimente e pericoloso: la noia. Ma anche in questa supposizione si svelerebbe il peso dell'ambiente sociale, rivelato dalla monotona insistenza su pochi motivi (la ricchezza, il godimento, il sesso).

Il desiderio di non essere più bambino e il timore di non essere originale come adulto, che è proprio dell'adolescente, si ripercuote sulla situazione della religiosità come contraccolpo del problema del sesso: gli insuccessi dell'adolescente nei confronti della continenza possono indurre un erroneo senso di colpa che facilmente si conclude con un rifiuto della religione quale fonte di una intollerabile proibizione.

Influisce intanto sul piano cognitivo il delinearsi di un pensiero logico che sottopone a critica le espressioni mitiche della religiosità infantile e coinvolge anche la fiducia nei genitori responsabili di questa prospettiva.

L'incalzante spirito di competizione rispetto agli adulti porta il giovane a cercare un'affermazione in istituzioni o in sette religiose. L'adolescente ricerca una propria personale identità e insieme un *socius* e un assoluto che lo rassicuri (Erikson): è indispensabile nel superamento della religiosità infantile un'assistenza discreta che guidi l'adolescente alla scoperta dei valori nella loro purezza razionale. L'adolescenza tuttavia non è soltanto oscurata da turbamenti, ma al di sopra delle spinte fisiologiche è illuminata dal senso della bellezza, dall'idealità dell'eroismo e dell'amore.

Nel presentarsi dell'amore, idealità e sesso sono inizialmente disgiunti e deve essere frutto di una guida educativa la riunione armonica dei due principi. Non deve essere ignorato infine un sentimento «mitico-cosmico» ineffabile e non ripetibile arbitrariamente che, se orientato verso l'Assoluto, si risolve religiosamente. Pure non tacendo gli elementi torbidi dell'evoluzione fisiologica, occorre un inquadramento di questi in prospettive spirituali che li incanalino in senso costruttivo verso un orientamento sereno e consapevole.

Affrontando l'analisi della religiosità nell'*età matura* si urta contro lo scoglio iniziale di una definizione di maturità, la quale può essere condotta da svariati punti di vista. In ogni modo si è potuto giungere ad una definizione scientifica, che ha una buona rispondenza con il riconoscimento intuitivo del fenomeno, attenendosi a tre fattori: età, livello, efficienza. Occorre comunque accontentarsi di una determinazione globale che ammette una varietà di modi di attuazione e non dimenticare soprattutto che una maturità perfetta non esiste e che la presenza di una disponibilità evolutiva nell'adulto è senz'altro un carattere positivo. Si sono forniti elenchi più o meno nutriti di caratteri della maturità (Fromm, M. Jahoda, Barron, Maslow). Si delinea un'immagine dell'uomo maturo dai sei caratteri indicati da Allport: la personalità adulta appare capace di comprendere e rispettare gli altri, di dominare i

propri impulsi e sopportare le contrarietà con un senso fondamentale di sicurezza, ha senso della realtà e può autoesaminarsi senza disperdersi né deprimersi, si dirige unitariamente secondo principi e valori stabili.
La religiosità risulta strettamente compenetrata con la maturità personale: al centro dell'orientamento deve stare Dio non come mezzo ma come fine dell'uomo intero. La consapevolezza del modello divino rende l'uomo maturo moralmente esigente con se stesso e tollerante verso i difetti altrui.
Al ritratto ideale dell'uomo religioso l'esperienza quotidiana contrappone caricature e ipocrisie: come per l'accostamento all'opera d'arte, anche nei confronti della vita religiosa succede che l'ammirazione per l'ideale facilmente entusiasmi tutti ma che poi l'incapacità a comprenderlo e a realizzarlo effettivamente faccia sì che la massa senza educazione né guida pur lodando i valori superiori si pasca di banalità. In verità solo una lunga e profonda opera di educazione può instaurare una vita religiosamente informata: l'ipocrisia più o meno colpevole investe coloro che impreparati lodano un ideale che non sono in grado di comprendere e che non possono seguire.
Si nota in generale riguardo alla religione un conformismo all'ambiente, una mancata educazione religiosa oltre l'infanzia che non è in grado di fare fronte alla realtà. Importante è comunque in ogni stadio dello sviluppo verso la maturazione mirare al raggiungimento di un equilibrio e di un'armonia tra i fattori dati dalla situazione, senza caricare eccessivamente il peso di un fattore nei confronti degli altri.
C'è maturità quando c'è il dominio di disarmonie e conflitti anche con una sopportazione che non sia acquiescenza... È maturo l'uomo che sente dolorosamente le proprie insufficienze, ma non si ribella né si avvilisce, perché vede sé e le cose su uno sfondo ineffabilmente sicuro e grande. È significativa la risposta di un vecchio ebreo a chi lo rimproverava di recitare preghiere in un linguaggio a lui incomprensibile: « Perché devo comprendere se Chi sta lassù comprende? ». La consapevolezza dell'infinita elevatezza della Divinità e la fiducia in Lei anziché in noi è forse la nota principale dell'anima religiosa.
Il saggio di H. C. RÜMKE, *The Psychology of Unbelief*, considera la religiosità come senso della totalità dell'essere elemento essenziale della personalità e vede nell'irreligiosità una forma di nevrosi, qualora si attui come deliberata ricerca di fatti negativi a danno della religione. G. JAHODA (*The genesis of non Belief*, 1952) ha cercato di ricostruire l'itinerario tipico della perdita della fede, di cui vede l'inizio già nell'età fra i sei e i nove anni e la fissazione definitiva con l'avvento di circostanze che staccano l'individuo dall'ambiente familiare. In generale si può affermare che la perdita della fede religiosa sia la conseguenza di un'educazione religiosa iniziale insufficiente o appena abbozzata.

VII/ LA RELIGIOSITÀ SCIENTIFICA E LAICA

La religiosità scientifica e laica descrive ed analizza il tormentato rapporto tra religione e scienza nel mondo contemporaneo.
Lo sviluppo della scienza naturale nell'età moderna ha allontanato sempre di più Dio dal cosmo fisico, mentre sul piano sociale un ideale di solidarietà umana tende a sostituirsi alla tradizione cristiana. Nel campo delle scienze biologiche la dissacrazione è cominciata con la riduzione darwiniana dell'uomo al livello della comune animalità. THOMAS HUXLEY sviluppò i germi darwiniani in una aperta polemica contro la tradizione biblica in nome della scienza auspicando una nuova religiosità laica senza teologia, fondata sulla scienza e sul rispetto dell'umanità (*Il posto dell'uomo nella natura*, 1863). « L'umanesimo scientifico » è stato precisato dai nipoti Julian e Aldous Huxley: la scienza ha distrutto definitivamente la teologia, la religiosità rimane tuttavia in quanto dimensione intrinseca dell'uomo come reazione emotiva dinanzi al destino e sentimento del sacro.
Di contro al razionalismo distruttivo che accompagnò la scienza moderna, l'umanesimo scientifico vuole unire un sentimento religioso non teologico alla verità scientifica: su un orizzonte evoluzionistico generale si apre dopo lo studio teologico per l'uomo una età di maggiore maturità in cui i valori vengono assunti non perché imposti estrinsecamente da Dio ma perché costitutivi dell'umana dignità.
Aldous Huxley vorrebbe addirittura per la nuova religione terrena anche il surrogato dell'estasi mistica ottenuto con stupefacenti e Julian Huxley indica le nuove vie dell'umanità nella limitazione delle nascite, la meccanizzazione, la massificazione, la pace mondiale e la nuova pedagogia.
A fianco di questi frutti ateistici della teoria evoluzionistica deve essere ricordato il tentati-

vo di Teilhard de Chardin di inquadrare l'evoluzione in una cornice teologica cristiana.
La psicologia affrontando lo studio della religiosità non ha potuto fare a meno più volte di esercitare una critica della religione e non è il caso di ricordare qui ancora una volta le tesi di Freud in proposito. Occorre piuttosto fare notare il tono religioso assunto dalla scuola freudiana nell'intendere l'opera della scienza che vuole liberare l'uomo dagli incubi della tradizione religiosa come una vera e propria missione soteriologica. Scrive J. C. Flügel: «Le emozioni religiose debbono essere largamente o completamente secolarizzate e poste al servizio dell'umanità. La religione dell'umanità è certamente la religione del prossimo futuro». Tra i profeti della religione secolarizzata deve essere ricordato R. B. CATTELL (*Psychology and the Religious Quest*, 1938), che propone di sostituire a Dio l'umanità come «l'anima del gruppo», la «teopsiche», giacché nel gruppo l'individuo ritrova tutti gli obblighi, l'assistenza e i fini che la tradizione proiettava nel Dio trascendente. La teopsiche mira al progresso eugenetico e psicologico, frutto dello «studio sperimentale di Dio». Basterà ricordare a commento delle proposte del Cattell che un esperimento della religione di gruppo è stato anche il nazismo. Del resto la religiosità scientifica gode già di precedenti famosi quali il culto della dea ragione e dell'Ente Supremo negli anni sanguinosi della rivoluzione di Francia del secolo XVIII. Si constata che la scienza elevata a religione è purtroppo matrice di un fanatismo violento, intollerante e spietato.
L'impronta della religiosità scientifica è facilmente rilevabile anche nella psicologia del profondo di C. G. Jung (lo testimonia un significativo colloquio con Freud) e nello zelo socialistico di Adler. Otto Rank ed Erich Fromm ripropongono in qualche modo ancora un atteggiamento religioso.
Certamente nell'ambiente della psicanalisi la religiosità è un tema dominante (e non è forse un caso che questi cercatori di una religiosità nuova siano quasi tutti di origine ebraica). La scienza tende a farsi religione: l'esistenza religiosa dell'uomo non pare volersi estinguere ancora.

VIII/ RELIGIONE E VERITÀ

Per la religione ha luogo la stessa domanda che il bambino pone alla conclusione della favola che l'ha incantato: «ma è vera?».
Che cosa è la verità, che urge essenzialmente l'uomo? Un riferimento ad una *realtà*. Ma questa cosa è?
Gli psicologi si trovano per di più a distinguere tra *realtà soggettiva* e *oggettiva*; si basano sui *fatti oggettivi* come noti ad una pluralità; ma il *fatto bruto* in sé dice poco, occorre interpretarlo: e qui insorgono di nuovo le difficoltà.
Non basta considerare i fatti per stabilire se la loro realtà sia psichica soltanto o di più. Anche la distinzione tra sogno e realtà non è del tutto precisa. Jung sviluppando la linea della psicologia del profondo giunge a dichiarare «*es ist wirklich, was wirkt*». Accadimenti illusori d'altra parte hanno una efficacia psichica potente. Effettivamente lo psicologo non è in grado di giungere a stabilire se c'è una realtà distinta dalla realtà psichica, egli si limita a stabilire come, nella realtà psichica, si «costruisce» il reale.
Di fronte alla religione lo psicologo comincia con il dichiarare di volersi ridurre ai fatti psichici, finisce però col concludere che, essendo illecito porre cause trascendenti i fatti psichici, la religione è falsa (Leuba), oppure è un'illusione (Freud), oppure è un apprendimento socialmente condizionato (Durkheim).
Evidentemente è lecito chiedersi se davvero oltre i fatti noti allo psicologo non esista altro. Occorre riproporre la domanda circa la realtà dei fatti psichici.
Brentano aveva già osservato che non si può privare il fatto psichico di una *direzione intenzionale* in altro. Occorre distinguere nella visione del rosso: il rosso dal vedere, così l'amare dall'amato, ecc. Sempre appare la dualità soggetto-oggetto, impulso-termine, attività-passività, io osservante-io osservato, io-oggetto fisico, io-tu, individuo-società, ecc.
Se qualcuno sostenesse una posizione idealistica in cui il contenuto psichico fosse prodotto dall'atto, sarebbe difficile dimostrare perfettamente l'opposto, tuttavia è evidente un influsso della situazione sullo stato soggettivo: esiste una coerenza tra il soggetto e l'oggetto.
Il fatto religioso è caratterizzato appunto da una situazione psichica che non è relativa a dati sensoriali, ma che attribuisce una realtà oggettiva superiore a qualcosa di non sensibile. Questo elemento oggettivo assume una efficacia superiore alle forze biologiche ed è sottoposto ad un processo di chiarificazione razionale; questi suoi caratteri non sono riducibili alle oggettivazioni e razionalizzazioni neurotiche.
In conclusione: la psicologia dispone come la scienza di dati troppo incompleti e di punti di

vista parziali che non le consentono di esprimere un giudizio decisivo circa la religione. Non è il caso di porre la tragica alternativa di W. James tra fede religiosa e ateismo.
Si osservi infine che l'accostamento alla religione è personale e non può essere ridotto allo studio scientifico della medesima.
L'intuizione è una forma di intelligenza anche se non raziocinante né concettuale. Nella religione ci sono concetti, ma c'è pure un incontro personale con il mistero. L'antropomorfismo primitivo esprime questo bisogno personalistico.
Il contatto con la realtà è stabilito con la parola la quale è di più del dato fisico e delle stimolazioni e reazioni fisiologiche: è un segno che si risolve senz'altro nel suo significato. I segni verbali ci permettono di rendere esplicito ciò che costituisce il nostro mondo soggettivo e il modo in cui lo viviamo. C'è quindi tutta una successione di segni, diversi per complicazione e per proprietà. Dal *segno* come impronta sensoriale si passa al segno indicatore dell'oggetto (che converrà chiamare segnale) o di una condotta presenti, al segnale di un oggetto o di una condotta astratti, staccati dalla loro concretezza fisica, al segnale astratto da un oggetto concreto, e trasferito ad altre realtà, pure astratte. C'è un progressivo svincolamento dalle condizioni concrete, sinché il *segno* e il *segnale* raggiungono, per così dire, un'esistenza autonoma: il simbolo.
Il segnale e il simbolo sulla base comune di una funzione indicativa si distinguono in quanto «il segnale è indice della presenza di qualcosa, senza nulla dirci sulla sua natura», «indica solo ciò che già si conosce, sia per capacità innata o acquisita», il simbolo invece — anche se meno diretto del segnale — ha una intrinseca capacità conoscitiva ed emotiva rispetto a ciò che simbolizza. Il simbolo, dalla pregnanza religiosa e poetica alla povertà convenzionale della matematica, è sempre indispensabilmente presente nel linguaggio anche quotidiano. Il simbolo trova la sua applicazione nel mito, che comunica il suo significato attraverso una storia, la quale può apparire in sé stessa anche fantastica, ma — sotto il velo della favola — [il mito] partecipa l'esperienza umana con tutta la sua vitalità drammatica, ed è pervaso di religiosità: di ammirazione e di tremore dinanzi al mistero.
La «demitologizzazione» che vuole serbare del mito solo la datità storicamente controllata perde il significato autentico del mito e afferra soltanto gli avanzi di un ormai inutile strumento; la demitologizzazione autentica deve mirare piuttosto all'interpretazione dell'intenzione del mito .e il compito del teologo rispetto alla Bibbia ad es. deve essere di trovare un'interpretazione significante per l'uomo contemporaneo.
L'osservazione psicologica ha rilevato che il simbolo è una proprietà del solo uomo, mentre il restante mondo animale non pare potersi elevare oltre il gioco dei segnali: sembra confermata la tesi del Cassier che vede nel simbolo la trasformazione del «mondo delle impressioni ricevute, nel mondo che è espressione dello spirito umano». Quando si voglia indicare una realtà non sensoriale il simbolo diventa indispensabile, e di ciò fa esperienza continua lo psicologo nell'impegno di comunicare le sue osservazioni e interpretazioni. Lo psicologo parla servendosi di simboli ricavati dalla matematica, dalla biologia, dalla fisica, dalla chimica, dalla fisiologia e dalla mitologia ed è curioso il timore che lo induce a cercare di ridurre ai poveri simboli della matematica o della biologia quei simboli che soli esprimono accadimenti esclusivamente umani, con il pericolo di perdere ciò che è il tema della sua indagine per appiattire tutto su un livello inferiore proprio allo studio di fenomeni in cui l'umano non esiste. Lo psicologo non deve dimenticare che la vita psichica non è riducibile agli accadimenti fisici e che quindi i simboli di cui si serve non possono ridursi alla sola fenomenalità fisica, ma dicono la vita del soggetto stesso. Ciò vale eminentemente per la religione dove il ricorso al simbolo è indispensabile per esprimere un'esperienza vissuta che si rivolge ad una dimensione che è oltre la realtà sensoriale e che produce una affettività profonda e diversa.
Questa vastità e indefinibilità dell'esperienza religiosa porta seco due rischi estremi, quello di una oggettivazione, di una coincidenza con oggetti sensoriali o fantastici, una idolatria che può *investire* qualunque oggetto — di qui il caos delle religioni — e, all'altro estremo, quello di spogliare il *sacro* di ogni determinazione anche simbolica sino a farlo esaurire nell'agnosia, nella nube dell'ignoto dei mistici, nell'agnosticismo dei filosofi moderni: *il paradosso dell'ateismo della religione.*
Lo psicanalista si trova analogamente a disporre di simboli che non sono riducibili alla realtà fisico-sensoriale, ma che scaturiscono dall'uomo stesso: converrà parlare di antropomorfismo, togliendo la nota negativa che deriva a questo termine dal fatto di indicare una interpretazione acritica e relativa dell'umano.

Anche il simbolo religioso è in questo senso certamente antropomorfico in quanto attinge a caratteri che sono riscontrabili nella sola esperienza umana in quanto tale: occorre naturalmente sapere criticamente distinguere ciò che nel mito è strumento e ciò che è intenzione significante.

P. Tillich ha osservato che nell'apparente caos del simbolismo religioso non è difficile trovare una linea interpretativa e unificatrice ricordando quale è l'intenzione di base di ogni atto religioso. Qualora si sappia mantenersi sulla linea orientale del significato è scongiurato il pericolo sempre incombente dell'idolatria. Tuttavia il simbolo rimane inevitabile per il nostro rapporto con il Mistero: e ci consente di avvicinarlo con l'espressione più alta di noi stessi: con il rapporto da Io a Tu, così come ha mostrato Martin Buber. Il simbolo genuino così preserva il Mistero, la *diversità* di Dio, e consente di avvicinarlo da persona a persona: adorazione e preghiera, due note fondamentali della religiosità.

Il carattere simbolico delle espressioni e degli atti religiosi cristiani traspare da un limpido contenuto. Tuttavia il rapporto tra simbolo e realtà non è problema che la psicologia possa risolvere da sola anche se le sue indicazioni paiono già volgersi verso una risposta affermativa alla domanda.

La discussione sull'idea di Dio tra lo psicologo e il teologo pare riassumersi in una drammatica domanda di H. de Lubac: «È Mosè che ha ragione o è Xenofane? Dio ha fatto l'uomo a sua immagine o è piuttosto l'uomo che ha fatto Dio alla sua?».

Lo psicologo è con Xenofane: Dio è una proiezione della psiche umana, che dopo essere stata prodotta deve essere abolita per non interrompere il progresso verso una relativa felicità. Il teologo risponde che a sua volta l'uomo esprime l'autentico volto di Dio da cui è informata la sua anima, sia pure su un materiale storico-empirico.

Lo psicologo tuttavia rifiuta perché ritiene di avere esplorato le fonti e la genesi della generazione dell'immagine teologica in un gioco di fattori del tutto estrogeno. Lo psicologo indica la sorgente dell'idea di Dio in qualcosa di diverso da ciò che è espresso dall'idea di Dio. Mentre il teologo sta sul piano dell'idea, lo psicologo considera il *come*, la genesi di quest'idea da qualcosa di altro da essa. Con l'aiuto di diversi esempi relativi alla ricerca geometrica si può evidenziare la distinzione tra il piano della genesi psicologica e quello dell'intenzionalità ideale della teologia: non interessa a quest'ultima come un'idea o un principio si sia manifestato, bensì ciò che vale e dice in sé stesso. Lo psicologo commetterebbe nella sua presa di posizione un errore logico di *ignoratio elenchi*, non cogliendo il tema autentico del discorso. Esiste tuttavia un'area in cui il teologo e lo psicologo possono collaborare ed è nell'eliminazione dei falsi dei che continuamente insorgono nella vita umana: mentre il teologo ripropone nella migliore purezza l'idea di Dio ereditata dalla tradizione, lo psicologo va incontro ad un altro Dio non meno misterioso e tremendo di quello rifiutato: la ragione umana. Un'immagine simbolica dell'uomo prende il posto del Dio cristiano nelle ideologie che si sono susseguite nel mondo moderno. Dio è sempre nel rischio di diventare un idolo. Di qui il continuo, intransigente richiamo nella tradizione ebraico-cristiana: «Io sono il Signore Iddio tuo, non avrai altri dei fuori di me», ripreso attualmente da teologi cristiani. D'altra parte se la dissoluzione dei miti che oscurano il vero volto di Dio sembra essere positiva, col mito può scomparire quel barlume di luce, che il mito pure contiene. Non è quindi con l'imposizione o con la soppressione che la religione dà il suo meglio: ma con l'intimo tormento di purificazione e con il desiderio incessante del *vero* Dio.

L'indagine nelle sue varie fasi ha individuato i caratteri della religiosità e ne ha accertato l'esistenza e l'esigenza; la psicologia non è tuttavia in grado da ciò di passare ad affermazioni attorno alla religione, giacché alla radice del fenomeno religioso possono stare accadimenti e realtà differenti che non è in potere della psicologia né di accertare né di discutere. Ricorre la distinzione di James tra giudizio di esistenza e giudizio di valore: quest'ultimo per quanto riguarda la religione non è concesso alla psicologia.

Una seconda nota deve essere fatta a proposito della tendenza della psicologia contemporanea a cercare una descrizione della religiosità privata dell'elemento razionale: la rinuncia iniziale alla ricerca di strutture razionali nel fatto religioso, deve essere denunciata come pericolosa e impropria.

Attenzione si deve prestare poi alla maniera di procedere di Freud che cerca una spiegazione dell'esigenza religiosa nella situazione infantile; questo risalire geneticamente agli inizi non significa affatto essere giunti al principio esplicatore. Il significato di un essere diveniente viene colto quando la pienezza del processo è

stata raggiunta, non già considerando il germe le cui potenzialità sono ancora nascoste. Ciò che nel bambino è allo stadio nascente un'esigenza di integrazione che pare attuarsi nei genitori è con tutta probabilità un'apertura verso un Assoluto trascendente l'uomo: la religiosità non è quindi il residuo di un fallimento infantile, è piuttosto un germe che seminato nell'infanzia si matura in un tempo più remoto.

Va rammentato infine l'enorme potere della religiosità che può volgersi, se male orientato, verso violenze paurose.

Di fronte alla religione la psicologia deve evitare di porsi nella situazione del tecnico che esaminando le strutture architettoniche di un tempio arriva ad ignorare il fine ed il valore, che pure è palese all'uomo della strada. Ma forse per vedere Dio nella religiosità, la decisione di fondo risiede in un orientamento della libertà verso il bene: «Dio è dove lo si lascia entrare».

BIBLIOGRAFIA

1/ Opere di carattere generale

G. W. ALLPORT, *The Individual and His Religion*, New York 1950. Sei conferenze sulla religiosità dal punto di vista personalista; trad. it. Brescia 1972; A. ANWANDER, *Wörterbuch der Religion*, Würzburg 1962; W. H. CLARK, *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behaviour*. È giudicato il trattato più completo ed equilibrato per chi inizia lo studio della psicologia religiosa; L. W. GRENSTED, *The Psychology of Religion*, Oxford 1952. Concisa, ottima informazione e discussione; P. G. GRASSO, *Fondamenti sociologici e psicologici della Educazione religiosa*, in: «Educare», Roma 1959; W. D. GRUEHN, *Religionspsychologie*, Leipzig 1926. Contributo notevole dal punto di vista della psicologia sperimentale; P. E. JOHNSON, *Psychology of Religion*, Nashville Tenn. 1959. Molto informato sulle diverse scuole, anche psicoanalitiche, con equilibrati spunti critici; J. H. LEUBA, *God or Man?*, New York 1933. Coronamento dei libri precedenti. Le concezioni di Dio e le religioni debbono essere superate; G. LORENZINI, *Gli aspetti religiosi della personalità*, «Questioni di psicologia», Brescia 1962; W. W. MEISSNER, *Annotated Bibliography in Religion and Mental Health*, The Academy of Religion and Mental Health, New York 1961; B. C. MILANESI-M. CELETTI, *Psicologia della religione*, Torino 1973; S. SPINSK, *Psychology and Religion*, London 1963. Inteso come uno studio complessivo, risulta però insoddisfacente nella trattazione dei singoli problemi; O. STRUNK, *Readings in the Psychology of Religion*, New York 1959. Raccolta sistematica di scritti di psicologia sulla religione; R. H. THOULESS, *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge 1923 e 1961. Trattato generale non aggiornato, ma chiaro e critico; C. H. VALENTINE, *Modern Psychology and the Validity of Christian Esperience*, London 1929. Accoglie le interpretazioni psicoanalitiche, respingendo le conclusioni filosofiche di Freud; R. VIANELLO, *La religiosità infantile*, Firenze 1976; G. WUNDERLE, *Der Religiöse Akt als Seelisches Problem*, Würzburg 1948. Uno degli scritti più recenti di uno studioso che ha speso tutta la vita nello studio delle religioni; G. ZUNINI, *Homo religiosus*. Capitoli di psicologia della religiosità, Milano 1966.

2/ Principali riviste

«Archiv für Religionspsychologie» edita da W. KEILBACH, Göttingen; «Journal for the Scientific Study of Religion» edita da P. L. PEMBERTON, Colgate Rochester Divinity School; «Journal of Religion and Mental Health» edita da Academy of Religion and Mental Health, New York; «Lumen vitae. Revue internationale de la formation religieuse» in due edd., inglese e francese, Bruxelles.

3/ Bibliografia per i vari paragrafi

a) *La religiosità nella psicologia contemporanea*

Per W. James: R. B. PERRY, *The Thought and Character of William James*, Oxford 1935 e le altre opere di W. JAMES; *The Will to Believe* (1897), *Pragmatism* (1907), *A Pluralistic Universe* (1909); per S. Freud: E. JONES, *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York 1953-1957; trad. it. *Vita e opere di Freud*, 3 voll. Milano 1962, 1966³; C. L. MUSATTI, *Trattato di psicoanalisi*, Torino 1955; G. BALLY, *Einführung in die Psychologie S. Freuds*, Hamburg 1961; O. PFISTER, *Das Christentum und die Angst*, Zürich 1944; per C. G. Jung: J. JACOBI, *Die Psychologie von C. G. Jung*, Zürich 1939; trad. it., *La psicologia di C. G. Jung*, Torino 1950 e 1965; R. HOSTIE, *Du Mythe à la Religion*. La psychologie analitique de C. G. Jung, Bruges 1955; L. ANCONA, *La psicoanalisi*, Brescia 1963; L. BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris 1964.

Per la psicoanalisi: A. GÖRRES, *Methoden und Erfahrungen der Psychoanalyse*, München 1958; trad. it. *Metodi ed esperienze della psicoanalisi*, Roma 1961; D. WYSS, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zum Gegenwart*, Göttingen 1966; J. NUTTIN, *Psychanalise et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain-Paris 1950; trad. it. *Psicanalisi e personalità*, Alba 1956; A. MIOTTO, *Conoscere la psicoanalisi*, Milano 1949.

b) *Religiosità genuina e religiosità spuria*

FR. DUYKAERTS, *La notion de normale en psychologie clinique*, Paris 1954; J. C. FLUGEL, *Man, Morals and Society*, London 1945, 1955²; V. FRANKL, *Aerztliche Seelsorge*, Wien 1948; trad. it. *Logoterapia ed analisi esistenziale*, Brescia 1953; K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie;* trad. it., *Psicopatologia generale*, Roma 1964; G. ZILLBOORG, *Freud and Religion*, Westminster/Maryland 1958.

c) *Storia naturale della religiosità*

W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, New York 1957; A. ANWANDER, *Zum Problem des Mythos*, Würzburg 1963; F. M. BERGONIOUX e GOETZ, *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris 1958; trad. it., *Le religioni dei preistorici e dei primitivi*, Roma-Catania 1959; E. CASSIRER, *Philosophie des symbolischen Formen*, Berlin 1923-1929, 3 voll.; trad. it., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, vol. II, *Il pensiero mitico*, Firenze rispettivamente 1961 e 1964; E. CASSIRER, *An Essay on Man*. An Introduction to a Philosophy of Human Culture, New Haven and London 1944; trad. it. *Saggio sull'uomo*, Milano 1948; G. COCCHIARA, *L'eterno selvaggio*, Milano 1961; E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino 1948; R. DUBOS, *I sogni della ragione*, Torino 1962; E. E. EVANS PRITCHARD, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965; V. E. FRANKL, *Der unbewusste Gott*, Wien 1949; FRAZER, *The Golden Bouch, a Study in Magic and Religion*, London 1890; trad. it. dell'editio minor, *Il ramo d'oro*, Torino 1950, 1965²; O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1934; K. KERÉNYI, *Die Antike Religion*, Amsterdam 1942; W. KOPPERS, *L'uomo primitivo e il suo mondo*, Milano 1953; ID., *La religione dell'uomo primitivo*, Milano 1947; L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910; ID., *Les Carnets*, Paris 1949; trad. it. *I quaderni*, Torino 1952; LÉVY-STRAUSS C., *La pensée sauvage*, Paris 1962; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1965²; R. OTTO, *Das Heilige über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917; trad. it. *Il Sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Bologna 1926, ora Milano 1966; R. PETTAZZONI, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1965; G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitif et la religion*. Étude anthropologique, Paris 1940; trad. it., *L'uomo primitivo e la religione*, Torino 1961.

d) *Religiosità e società*

G. W. ALLPORT, *The Nature of Prejudice*, Cambridge/Mass 1954; E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895; trad. it. *Le regole del metodo sociologico*, Milano 1963; D. KRECH-R. S. CRUTCHFIELD-E. L. BALLACHEY, *Individual in society: a Textbook of Social Psychology*, New York 1962; LINDZEY e C. HALL (editors), *Handbook of Social Psychology*, Cambridge Mass. 1954; G. H. MEAD, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1934; trad. it. *Mente, sé e società*, Firenze 1965; T. TENTORI, *Antropologia culturale*, Roma 1960.

e) *I fattori psicologici dell'esperienza religiosa*

G. W. ALLPORT, *Becoming*, New Haven-Yale 1955; trad. it., *Divenire*, Firenze 1963; A. GODIN, (e coll.), *De l'expérience à l'attitude religieuse*, Bruxelles 1964; O. KARRER, *Textgeschichte der Mystik*, I: *Der Mystische Strom*; II: *Die grosse Glut*; III: *Gott in uns*, München 1926; E. UNDERHILL, *Mysticism*, London 1912, 1960².

f) *La religiosità nella vita dell'uomo*

G. W. ALLPORT, *The Roots of Religion*, Boston; trad. it., *Le radici della Religione*, in: «Orientamenti pedagogici» IV, 1957; ID., *Pattern and Growth in Personality*, New York 1961; G. BALLY, *Von Ursprung und Grenzen der Freiheit*, Basel 1945; P. BOVET, *Il sentimento religioso e la psicologia del fanciullo*; trad. it., Firenze 1956; S. GALLO, *Genesi del sentimento religioso nell'infanzia*, Roma 1959; A. GEMELLI-A. SIDEAUSKAITE, *Psicologia della età evolutiva*, Milano 1945, 1947²; P. G. GRASSO, *Gioventù di metà secolo*, Roma 1954; I. HUIZINGA, *Homo ludens*, Leiden 1938; trad. it. *Homo ludens*, Torino 1949; Milano 1965; J. NUTTIN, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Paris 1950; trad. it., *Psicoanalisi e personalità*, Alba 1956; R. WHITE, *Lives in Progress*, New York 1952.

g) *La religiosità scientifica e laica*

N. BERDIAEV, *The Russian revolution*. Two Essays on its Implications in Religion and Psychology, London 1931; Cl. CUÉNOT, *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, Milano 1962; P. GRENET, *Theilhard de Chardin*, Paris; trad. it., *Il cristiano fedele alla terra*, Firenze s. d.; J. HUXLEY, *The Humanist Frame*, London 1961; trad. it., *Idee per un nuovo umanesimo*, Milano 1962; H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1959; M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947; D. WYSS, *Die tiefenpsychologischen Schulen von der Anfang bis zum Gegenwart*, Göttingen 1961.

h) *Religione e verità*

K. ADAM, *Glaube und Liebe*, Regensburg; trad. it., *La fede e l'amore*, Torino 1963; L. ADLER, *Der Mensch in der Sicht der Bibel*, Basel-Zürich 1965; P. A. BERTOCCI, *Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1951; E. BEVAN, *Symbolism and Belief*, London 1938, 1962²; E. BRUNNER, *Gott und sein Rebell*. Eine theologische Anthropologie, Hamburg 1958; O. CASEL, *Von wahren Menschenbild*, Regensburg 1953; O. KARRER, *Das religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1934; ID., *Schicksal und Würde des Menschen*, Einsiedeln 1940; trad. it., *Destino e dignità dell'uomo*, Brescia 1941; C. S. LEWIS, *Miracles*, 1960; J. MARÉCHAL, *Science empirique et psychologie religieuse*, Paris 1912; ID., *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 voll., Paris 1924-1937; A. ROSMINI, *Il divino nella natura*, in *Teosofia*, Intra 1869, vol. IV; ID., *Beniamino Constant*, Milano 1834; ripubbl. in *Storia delle empietà*, Domodossola 1957; P. TILLICH, *The Religious Situation*, New York, Meridian Book, 1932; ID., *The Courage to Be*, Yale 1952, rilegato 1961; ID., *Love Power Justice*, Galaxy Book 1960.

PUDORE

ADRIANA ZARRI

I/ LE DIVERSE ACCEZIONI DEL TERMINE. - II/ ONTOLOGIA E PSICOLOGIA DEL PUDORE. - III/ DIVERSE INTERPRETAZIONI DEL PUDORE. - IV/ LA RIDUZIONE DELL'AMBITO DEL PUDORE. - V/ LA RELATIVITÀ DELLE ESPRESSIONI DEL PUDORE. - VI/ PUDORE INTELLETTUALE. - VII/ PUDORE DEL LINGUAGGIO. - VIII/ FORME TIMORATE DI IMPUDICIZIA. - IX/ IL PUDORE VISIVO. - X/ NUDITÀ E NUDISMO. - XI/ IL NUDO, TRAMITE DI VALORI POSITIVI. - XII/ PUDORE TATTILE.

I/ LE DIVERSE ACCEZIONI DEL TERMINE

La difficoltà di un discorso sul pudore comincia a livello lessicale. Discrezione? Modestia? Pudicizia? Castigatezza? Riserbo? Vergogna? Tutte queste accezioni, con le loro particolari sfumature, possono, di volta in volta o anche talora insieme, farsi presenti nel termine che acquista colorazioni diversissime e spesso perfino divergenti.

C'è difatti il pudore di cui si circonda il bene e che si avvicina all'umiltà («non sappia la sinistra ciò che fa la tua destra»), e il pudore con cui si nasconde qualcosa di moralmente (o magari anche fisicamente) deforme, e che può anche esprimere un certo senso morale ma è però lontanissimo dal primo.

«Fare la carità con pudore» diciamo, dove il termine indica delicatezza per gli altri, attenzione a non ferire, ma anche modestia e riserbo per sé, cura di non strafare, ostentare o presumere. Così, accanto a questo pudore che potremmo dire ascetico, c'è un pudore mistico, che impone riserbo per le esperienze contemplative e non tollera la pubblicità delle sue intime e segrete effusioni. Però invochiamo anche: «un po' di pudore!», di fronte alla sfrontatezza che non esita ad ostentare o finge di dimenticare comportamenti riprovevoli.

Quando l'oggetto del riserbo è il male allora il pudore si fa vergogna e si esprime celando (mentre il pudore del bene non sempre nasconde; e c'è un pudore del dire che è anche dire e non solo tacere, ed un pudore del mostrarsi che è anche mostrarsi e non solo celarsi). A volte i significati di riserbo e vergogna si fondono. Si dice che l'uomo ha pudore delle lacrime. In effetti — succube di uno stoico concetto di fortezza — egli ne ha anche vergogna.

Penso che tuttavia si dovrebbe chiaramente distinguere il pudore-riserbo dal pudore-vergogna, la cui confusione, specie nell'ambito sessuale, non è senza gravi equivoci. In questo discorso ci si consenta, quindi, di usare distintamente i termini e di serbare al «pudore» il suo significato positivo. Il pudore, infatti, «difende una positività» (VIRGILIO MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Brescia 1976) dalle possibili profanazioni mentre la vergogna nasconde una positività già profanata e resa negativa. È evidente, perciò, che parleremo soprattutto del pudore, essendo la vergogna una reazione morale e generica che non entra direttamente nel nostro ambito di studio.

II/ ONTOLOGIA E PSICOLOGIA DEL PUDORE

Questo pudore sembra rivelarsi come una salvaguardia della propria intimità. C'è una zona inviolabile di sé — non necessariamente né primariamente fisica — che non sopporta di essere resa pubblica e si difende dalle intrusioni estranee: una zona che non tollera d'essere conosciuta se non da sé e da chi ci sia così intimo da farsi come interno a noi stessi. E non tollera d'essere resa pubblica forse perché non tollera di poter essere fraintesa o manomessa: resa oggetto, o cosa, o merce saccheggiabile. Il pudore sembra quindi essere connesso col nostro essere limitati e incarnati: non più allo stato puro di progetto divino e non ancora allo stato purificato di realizzazione escatologica; bensì in una situazione compromessa, sempre in bilico ed aperta all'equivoco. È significativo, a questo proposito, quanto scrive Sartre: la vergogna (e vedremo come poi si connette col pudore) «non è il sentimento di questo o quell'oggetto criticabile; ma, in generale, di essere *un* oggetto, cioè di *riconoscermi* in quell'essere degradato, dipendente e cristallizzato che io sono per altri. La vergogna è il sentimento della *caduta originale*, non del fatto che abbia commesso questo o quell'errore, ma semplicemente del fatto che sono "caduto" nel mondo, in mezzo alle cose e che ho bisogno della mediazione d'altri per essere ciò che sono. Il pudore e, in particolare, il timore di esser sorpreso in stato di nudità non sono che specificazioni simboliche della vergogna originale: il corpo simbolizza qui la nostra oggettività senza difesa. Vestirsi significa dissimulare la propria oggettività, senza difesa. Vestirsi significa dissi-

mulare la propria oggettività, reclamare il diritto di vedere senza essere visto, cioè d'essere puro soggetto. Per questo il simbolo biblico della caduta, dopo il peccato originale, è il fatto che Adamo ed Eva "capiscono di essere nudi"» (J.-P. SARTRE, *L'être et le neant*, Paris 1943, trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano 1958): capiscono, cioè, di essere indifesi e alla mercé di ogni profanazione dell'intimo santuario dell'io. Ecco allora, da una parte, la vergogna per essere così fragilmente instabili e, dall'altra, il pudore, come difesa di una positività che potrebbe venire colta — e rapinata — negativamente. Esso è il riconoscimento della necessità che il rapporto sia intermediato da diaframmi in grado di arrestarlo alla soglia dell'inviolabilità della persona rendendolo più facilmente cauto e rispettoso, sì che la mercificazione sia difficile e l'equivoco, se mai, concerna appena una scorza. Il pudore, sempre sencondo il Melchiorre, difende una positività celando ciò che soltanto un occhio puro potrebbe cogliere in tutta la grandezza.

Su di una linea quasi parallela a Sartre, Bonhoeffer annota che la vergogna «è il ricordo ineliminabile della separazione dell'uomo dalla propria origine; è la sofferenza per questa separazione e il vano desiderio di annullarla. L'uomo si vergogna perché ha perduto qualche cosa che formava parte del suo essere originale, della sua integrità: si vergogna di essere stato messo a nudo» (D. BONHOEFFER, *Ethik*, München 1949, trad. it. Milano 1969). Ed è all'intimo di questa vergogna che nasce la protezione del pudore, come parziale e artificiale recupero di un'armonia non più spontanea.

III/ DIVERSE INTERPRETAZIONI DEL PUDORE

In talune aree culturali la veste, a livello di pudore fisico, sembra farsi il simbolo e insieme la concreta espressione di uno di questi diaframmi; così come altre reticenze e riserbi di sguardi e di parole interpongono diverse paratie sul piano del pudore psicologico: difese, tuttavia, che cadono quando una pienezza d'intesa fa sì che l'altro non sia più sentito come «altro», ma come parte e complemento di sé.

Il pudore è stato analizzato sotto l'aspetto dell'incomunicabilità e dell'alienazione, come difesa dal rischio di essere ingoiato dall'altro, in un saccheggio osceno (ovviamente non solo sotto il rispetto sessuale) di intimità, di personalità, di proprietà interiore; rischio che, come dicevamo, è connesso con la situazione ontologica dell'uomo.

Il pudore sta tra il puritanesimo e l'impudicizia: il primo, che sembra derivare da un neoplatonico rifiuto della corporeità, della carne e dell'incarnazione, la seconda da un interesse esclusivo e riduttivo al corpo, al tattile e al visibile. In ambo i casi c'è un rifiuto dell'incarnazione che postula la carne e il Verbo: peccati squisitamente metafisici e teologici (come poi, in radice, ogni peccato) sconfitti, appunto, dal pudore che è consapevolezza e difesa della situazione esistenziale — incarnata — dell'uomo. Pudore che — sarà bene ricordarlo — non si pone in avvilente compromesso, quasi a metà strada tra puritanesimo e impudicizia, decurtando il loro radicalismo, ma s'impegna, al contrario, in un'assunzione totale della materia e dello spirito, elementi che sono non giustapposti o sovrapposti ma fusi e intercomunicanti nell'armoniosa unità dell'uomo; ed è proprio in virtù di questa loro osmosi che si possono assumere entrambi, insieme, nella loro dialettica; ed è anzi l'assumerli in modo unilaterale ed isolato — come nel caso del puritanesimo e dell'impudicizia — che significa fare loro profondamente torto e non cogliere la loro situazione esistenziale.

Evidentemente la riflessione sul pudore, il suo studio psicosociologico, la sua meditazione filosofica risente dei vari climi culturali, nonché delle precise opzioni personali; ed anche il poco che s'è detto è sufficiente a rivelarne una.

Senza addentrarci in una storia monografica, ci limiteremo ad accennare come la reazione antimetafisica e la riduzione al sociologico, tipica della cultura di ieri, abbia totalmente relativizzato il pudore alle varie situazioni culturali (Lévi-Strauss, Henry James, Vilfredo Pareto, ecc.). Ma nella riflessione più recente esso comincia ad essere ricollocato in una sfera di rilevanza ontologica e personalistica (Soloviev, Jankelevitch, lo stesso Sartre, sia pure in ottica parzialmente negativa). Anche per il pudore, come per molti altri problemi, credo che oggi si imponga un recupero metafisico che metta a profitto le acquisizioni psicosociologiche, immettendole in uno sfondo più fondamentale.

Nel nostro caso ritengo si possa affermare che, mentre il pudore, inteso nel suo profondo senso di custodia dell'intimità della persona, è un dato costante in quanto connesso alla sua situazione ontica ed esistenziale, le sue espressioni sono quanto mai storiche e relative. La sua connessione con il rispetto dovuto all'uomo ne

fa un grande tema etico, mentre la pretesa di codificarlo — come spesso è stato fatto — in una rete di norme obiettivate lo abbassa ad un meschino precettismo moralistico.

IV/ LA RIDUZIONE DELL'AMBITO DEL PUDORE

La varietà delle forme storico-culturali in cui si esprime la riservatezza rende il loro investimento morale problematico e difficilmente proponibile. E infatti pochi temi sono stati degradati, fino alle ultime zone del ridicolo, come il pudore, specie sotto l'aspetto sessuale che lo ha quasi totalmente monopolizzato, mettendo in ombra altre zone in cui il riserbo è egualmente necessario e in cui, invece, la nostra impudicizia si è espressa in quasi totale impunità. Quando ci lamentiamo del moderno pansessualismo dovremmo forse ricordare che esso è antichissimo e che sono stati i moralisti ad inventarlo, accordando un'attenzione privilegiata e talora ossessiva alla tematica del sesso: al punto che «moralità» è divenuto più o meno sinonimo di etica sessuale. Così il pudore — che ricopre una sfera vastissima, costituendo lo stile di rispetto che deve presiedere a tutta la nostra vita di relazione — è stato praticamente convogliato e, non di rado, immeschinito, verso l'unica sfera del «de sexto».
La stessa legge civile, che tutela il comune senso del pudore, considera quasi soltanto la castigatezza del riserbo fisico. E, se anche oggi si cominciano a considerare altre zone private (vedi, ad esempio, le norme per la tutela dell'immagine) non c'è dubbio che il massimo rigore è riservato alla pornografia, mentre del tutto indenni restano teleobiettivi e telecamere puntate golosamente su reazione e lacrime che dovrebbero restare inviolate, e la cui pubblica ostensione costituisce una grave mancanza di pudore, anche se in zone extrasessuali.
Ma non è questa la sola riduzione. Il pudore — questa salda virtù, impiccinita in una dolciastra e spesso equivoca espressione di pudibonderia — è stato a lungo ritenuto un requisito «da donna», ed investito dalla scarsa considerazione riservata al settore femminile.
Scrive un autore spagnolo (J. Vivès, *Formacion de la mujer cristiana*, Madrid 1959): «Come molte sono le istruzioni per la formazione degli uomini, è certo che la formazione morale della donna può attenersi a pochi precetti; perché gli uomini agiscono in casa e fuori di casa, negli uffici privati e in quelli pubblici. Le norme per così numerose e varie attività richiedono prolissi volumi. Invece l'unica cura della donna è la pudicizia. Quando di essa sia fatta la dovuta esposizione, la donna resta istruita a sufficienza. Perciò risulta tanto più esecrando il delitto di coloro che tengono a corrompere quest'unica virtù delle donne, come se uno volesse spegnere la poca luce a chi è già cieco di un occhio».
E anche il nostro Manzoni, in un verso brutto quanto celebrato dai nostri vecchi predicatori, chiede allo Spirito: «Spargi la casta porpora alle donzelle in viso», non ritenendo necessario domandare altrettanto per le guance virili. Così la mentalità corrente — e, fino a poco tempo fa, la stessa legge italiana — attribuiva maggiore gravità alle infrazioni della donna cui richiedeva una più grande riservatezza; al punto da costruire una doppia morale: una severa e rigorosa per donna ed una allegra e permissiva per l'uomo; al punto che talune violazioni del pudore sessuale, nella donna giudicate molto severamente, nell'uomo si fanno ancora oggetto di fatua vanteria. E c'è certo qualcosa di vero nella reazione delle femministe che vedono, in questo pudore a senso unico, uno dei tanti trabocchetti tesi alla donna da una cultura virilista, per tenerla in istato di soggezione; anche se poi non riconoscono uno specifico femminile che (vedi ancora Kierkegaard) può avere, con questo pudore del sesso, una connaturalità tutta particolare; mentre altre zone di riserbo interiore sembrano trovare maggiore sensibilità nell'uomo.

V/ LA RELATIVITÀ DELLE ESPRESSIONI DEL PUDORE

È in questo clima riduttivo e di scarsa veggenza che si è preteso di attribuire valore assoluto e universale a forme del tutto contingenti. È il caso dei nostri missionari ed, in ispecie, delle missionarie (rispunta il concetto della donna, particolarmente deputata alla custodia del pudore) che, fino a qualche tempo fa (fino a quando la *Congregazione di Propaganda fide* non le dissuase), si davan da fare per rivestire indigeni (e soprattutto indigene) ritenendo che, dove c'è nudità, venga meno il pudore e non possa invece sussistere una sua diversa espressione. Né era l'unico aspetto in cui il riserbo si manifestasse in modo diverso; e si può anzi ritenere che la vita missionaria, grazie al contatto con le più varie civiltà, abbia non poco contribuito a relativizzare talune nostre opi-

nioni. Ciò che, a livello culturale, è stato fatto dall'etnologia e dall'antropologia, a livello più popolare — nei missionari stessi e attraverso le pubblicazioni che essi hanno diffuso — è stato fatto dal quotidiano rapporto con diversi usi e costumi dei popoli.
Non poteva non porre interrogativi il fatto, per esempio, che un'eccitazione erotica paragonabile a quella suscitata, presso di noi, dal nudo, si sprigionasse, tra i giapponesi, dall'andamento saltellante delle donne, conseguente alla pratica di fasciare i piedi alle bambine, fino a deformarli. Da cui, evidentemente, diverse reazioni e difese di pudore.
Così i missionari avrebbero appreso che, in talune zone dell'Oriente, non usa chiudere le stanze da bagno e che, anzi, porre un chiavistello sarebbe considerato un gesto offensivo di sfiducia e di mancanza di spirito comunitario, così come noi avvertiamo scortese un discorso mormorato all'orecchio che esclude gli altri dall'ascolto. In certe zone dell'Africa i servizi non esistono nemmeno e le funzioni che in essi vi si vengono effettuate, in luoghi prestabiliti, pubblicamente. Il pudore vi si esprime battendo insieme due sassi, per coprire eventuali rumori sgradevoli. Costumi del genere possono venir collezionati come curiosità o messi in conto del «selvaggio incivile», ma il loro moltiplicarsi, a tutte le latitudini, ed anche presso popoli di indubbia e remota civiltà, non mancò certo di far riflettere sulla relatività delle forme di riserbo e di cosiddetta decenza.
La conoscenza e il contatto con costumi morali tanto diversi dovette porre, da tempo, ai missionari più avvertiti, una domanda che i moralisti hanno cominciato a farsi da poco: se, cioè, e in che misura, esista una «morale cristiana» e in che misura, invece, i valori cristiani non si incarnino nei diversi costumi dei popoli, investendosi diversamente nelle loro diverse civiltà.
Per restare, comunque, al pudore, la relatività del suo manifestarsi era palese; e là dove non se ne prese atto si cadde — nell'ambito di una generale occidentalizzazione di sistemi mentali e culturali — in un'ingenua occidentalizzazione del pudore, ritenuto unicamente e privilegiatamente espresso nei costumi europei.

VI/ PUDORE INTELLETTUALE

Tutto il discorso sul pudore, nei diversi settori in cui si esprime, dovrà ispirarsi alla consapevolezza di questa relatività.
Oggi, ad esempio, assistiamo all'esplosione e all'inflazione di libri e corsi informativi sul sesso. Eppure, fino a ieri, si trattava di un vero tabù, rispettatissimo. Ed anche oggi assistiamo alle difficoltà con cui l'educazione sessuale si fa strada, ad esempio, nelle scuole.
A tutto questo è soggiacente una sessuofobia che ritiene il sesso intrinsecamente cattivo, e pessimo poi il piacere venereo. Quella serenità con cui si considerano gli altri piaceri annessi a una funzione (quello del mangiare, del bere, del riscaldarsi e così via) manca del tutto nei confronti del soddisfacimento sessuale. Sarebbe interessante, ma forse ci porterebbe lontano, analizzare le matrici storico-filosofiche di un tale atteggiamento; è certo, comunque, che il risultato è questo: che del sesso ci si vergogna. E non se ne vuole parlare ai ragazzi perché non si vuole che sappiano le «turpitudini» che han praticato i loro genitori e che sono all'origine della loro esistenza, concepita nell'impurità. «In peccatis concepit me mater mea»: la tentazione di intenderlo in chiave sessuale era fortissima, e non si è resistito. Così, in chiave sessuale, fu interpretata la colpa d'origine. E la sessuofobia ebbe un certo rivestimento teologico.
È significativo che i genitali venissero indicati ai bambini col nome di «vergogne». «Copri le vergogne!» si diceva, sottintendendo, con ciò, che il sesso fosse vergognoso e che il pudore comportasse il nascondere, così come la nudità comportasse necessariamente impudicizia: davvero troppi equivoci per una sola parola. È giusto che il sesso — in quanto realtà intima e bella — sia oggetto di pudore; non è giusto che invece sia oggetto di vergogna. Il fatto che il nostro pudore sessuale sia, in realtà, vergogna, tradisce tutta una serie d'equivoci.
Eppure ci sono altri «contatti», intellettuali, davvero impudichi, che non ci pongono problemi, sia perché esulano dalla sfera del sesso, sia perché s'illudono magari di salvaguardarlo. Certe indiscrete analisi di confessionale su «dove tieni le mani di notte» o anche sull'intimità della preghiera e della fede, frugate per curiosità, son vere e proprie impudicizie consumate in nome della custodia del pudore.

VII/ PUDORE DEL LINGUAGGIO

«Nec nominetur in vobis»: l'interpretazione letterale del detto paolino ha portato a una *pruderie* di parola che ha ben poco a vedere col

pudore, anche se ne mentisce le sembianze. Raramente, come in questo settore del linguaggio, si è verificato la coincidenza tra presunta morale e perbenismo borghese, senso del «decoro», che bandisce non ciò che contrasta il bene, ma ciò che «non sta bene»: un concetto ambiguo, senza nessuna rilevanza etica.
Ormai moralisti e psicologi s'insegnano che la cosiddetta «parolaccia» non ha peso morale. Ma poi, qual è la «parolaccia»? Evidentemente ci troviamo di fronte a realtà molto storiche e fluttuanti.
Evidentemente la volgarità o meno di un termine dipende dal contesto in cui si inserisce e dal clima psicologico in cui si inscrive: nell'animo, insomma, con cui è pronunciato o scritto. Ed anche qui ci si potrebbe chiedere che cos'è il volgare e quando sia riprovevole. L'uso che del termine «culo» fa Dante non è certo «pulito»; esso anzi descrive una scena d'indubbia volgarità; ma è proprio quella volgarità dei demoni che acquista peso morale, ispirando disgusto. Non c'è dubbio che, se anche «culo» perdesse la sua forza plebea e fosse reso asettico, non sarebbe più idoneo ad esprimere sdegno e repulsione. E allora cercheremmo un altro termine più urtante. E lo cercheremmo non già per dire porcherie bensì per denunciarle. Poiché la forza d'urto può avere un preciso senso morale. È ciò che non comprendono i puritani, fedeli a un'«etica da vocabolario».
Il nostro puritanesimo si è dato da fare per correggere perfino le parole di Elisabetta, nell'*Ave*, dove il «ventre» è divenuto un esangue «seno», ma la Bibbia resta piena di «parolacce»; e gli stessi evangelisti pongono in bocca a Gesù, quando parla della sorte dei cibi questa espressione: «eis tèn koilían, kaì eis ton aphedrōna», dove *koilía* e *aphedrōna* non sono poi parole elegantissime.

VIII/ FORME TIMORATE DI IMPUDICIZIA

La nostra castigatezza è tale che non solo sconsiglia il nome e cognome dei vari peccati del sesso, genericamente accomunati nella vaga locuzione «brutte cose», ma spesso evita persino il nome esplicito della virtù sessuale che, in certi ambienti, non si indica col termine preciso «castità», proprio a causa della sua connessione diretta con una zona conturbante, ma vi si allude col generico e scialbo «purezza», tanto polivalente (puro è un cielo, un canto, uno stile...) da lasciare nel vago il suo oggetto, anche se sappiamo benissimo ciò che intendiamo dire.
Eppure, tutti presi dalla preoccupazione del pudore sessuale, non ci siamo avveduti di cadere, in altri campi, in vere e proprie impudicizie interiori.
Poche volte mi sono sentita a disagio — quasi di fronte a un uomo nudo che si ostentasse pubblicamente — come durante una conferenza in cui un mistico (o, più probabilmente, pseudo tale) sciorinava, davanti all'uditorio, le esperienze interiori e «notti di preghiera».
I maniaci del pudore fisico dicono «purezza», perché han paura perfin dell'ombra del sesso, chiaramente evocato da altri termini; i nostri giovani usano parole altrettanto generiche — magari «pulizia» — in luogo di castità o verginità, per riserbo più profondo: per non esporre troppo apertamente l'intimità dell'uomo e dei suoi comportamenti e sentimenti più profondi. Così non diranno mai — se non talvolta per ischerzo — «il mio fidanzato» o, peggio che mai, «il mio amore», ma «il mio ragazzo». Così non amano parlare di quegli «ideali» che furon la retorica delizia delle associazioni cattoliche di mezzo secolo fa, bensì, se mai, di «impegni». Certi aggettivi sovraccarichi, come «sublime», «eroico» e simili, ci danno un senso di fastidio e non li usiamo che rarissimamente, preferendo sostituirli con altri meno magniloquenti e magari scherzosi. La stessa reazione antieroica se, da un lato, si collega a una scoperta della quotidianità, dall'altro rivela qualche connessione con questo pudore intimo che preferisce velare gli aspetti più interiori del nostro impegno morale. Perfino una certa scanzonatezza di linguaggio può farsi difesa di pudore in quanto cela e traveste sentimenti profondi che ci si vergognerebbe ad esprimere in pubblico. Per questo motivo, nel linguaggio religioso, si preferisce, di solito, dire «il Cristo» che il più intimo e interiore Gesù: nome che sembra meglio adeguarsi alle segrete effusioni personali.
Tutto il nostro linguaggio, come la nostra vita, resta così segnato da queste difese del riserbo, anche se non sempre né necessariamente esse si esprimono secondo il tradizionale e formalistico elenco delle parole «pulite».

IX/ IL PUDORE VISIVO

Fa parte di quella «custodia dei sensi», che è stata, per secoli, una delle principali norme ascetiche, la castigatezza degli occhi e la rimo-

zione di quanto potesse entrare, per la via dello sguardo, a portar turbamento ad un pudore che doveva essere particolarmente fragile se, a violarlo, poteva bastare tanto poco.
Nella rimozione di tutti gli aspetti più o meno direttamente connessi all'emozione sessuale vi è senza dubbio in primo piano quel falso problema che ha catturato in modo quasi ossessivo l'attenzione, più che dei veri e propri moralisti, dei predicatori di morale: il problema cioè, della moda e del nudo.
Anche qui il privilegiato pudore della donna (ma, più ancora, il fatto che i predicatori di morale fossero uomini) ha fatto sì che l'attenzione vertesse quasi esclusivamente sull'immodestia dell'abbigliamento femminile, anche là dove quello maschile non era meno rivelatore (pensiamo, ad esempio, ai costumi da bagno in cui il sesso dell'uomo, più rilevato e visibile, appare con maggiore evidenza di quello della donna; eppure, ciò nonostante, gode di una certa immunità). Gli umoristici eccessi di questa mania di rivestimento sono senza numero; e non è il caso di addentrarsi in un'antologia di amenità. Conviene piuttosto esaminare il problema del nudo nella sua relatività e nella sua incidenza culturale col pudore.
È abbastanza scontato ed oramai accettato il fatto che il nudo sia un fatto privo, in sé, di connotazioni morali: uno di quei fatti indifferenti che possono venir gravati di implicazioni positive o negative, a seconda dei valori o disvalori di cui li si renda tramiti. La pornografia, per esempio, è deplorevole non perché metta in circolazione del nudo (dovrebbero allora essere censurati tutti i libri d'arte figurativa), ma perché mette in circolazione un nudo mercificato, in cui si fruga l'intimità della persona, spiando in essa, tutte le possibilità di rapina. Per il medesimo motivo è deplorevole la nudità cercata o offerta con una golosa cupidigia del tutto avulsa dall'amore, e invece risulta innocente se non si presta a questi furti e trasmetta valori positivi.
Il seno di una donna che allatti il figlio — almeno nelle civiltà contadine, più prossime ai naturali ritmi della vita — non turba affatto. Sarà il mito maternalistico che lo «riscatta», sarà la funzione che lo distrae da altri usi ed abusi possibili; il risultato è che non disturba. Dal pari una danza classica potrebbe venir eseguita anche nella totale nudità e non credo che turberebbe nessuno (almeno nessuno culturalmente preparato a coglierne il linguaggio), così come non turba il nudo artistico. Esso trasmette valori estetici o — anche se erotici — decantati in una catarsi rigeneratrice che restituisce l'erotismo alla sua giusta funzione: catarsi il cui ricordo può anzi difenderci, in altri momenti più difficili.

X/ NUDITÀ E NUDISMO

Al di sotto del livello etico, il nudo è semplicemente un fatto che può suscitare reazioni diverse. Una di queste reazioni, nella nostra latitudine e nella nostra cultura, è l'eccitazione sessuale: risultato tutt'altro che disprezzabile ma che il nostro puritanesimo ha disprezzato. Da cui tutta una serie di norme, per disinnescare l'«incendio dei sensi», che hanno la precarietà della geografia e la caducità delle stagioni.
Nulla, davvero, di più mutevole di reazioni che, anche nell'ambito della stessa civiltà, sono connesse alla situazione e all'aspettativa del singolo. Sé uno si pone in un atteggiamento di attesa sessuale, ecco che il nudo si erotizza, se esercita una professione (il medico, l'infermiere, il pittore...), lo stesso nudo, di regola, non gli dice più nulla di erotico: gli dice altre cose, per cui non è certo incoerente — ma, anzi, a livello istintivo, sapientissimo —, l'atteggiamento delle africane, avvezze alla completa nudità, che si nascondono di fronte allo sguardo goloso dell'europeo; o delle modelle, serene sotto l'osservazione dell'artista, che corrono subito a coprirsi se, nello studio o magari dalla finestra aperta, occhieggiano altri sguardi meno professionali, meno esteticamente decantati o più presumibilmente cupidi. Queste donne non sono prive di pudore: mostrano, anzi, di esserne sapientemente provviste se è vero che il pudore, al dire di Mounier, è l'avvertimento che «il mio corpo è più del mio corpo» (E. MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris 1962) ed è altresì la vergogna non già del sesso o dell'amore ma del fatto che l'amore «sia incompleto e che vi sia... qualche cosa di ostile che ne ostacola il compimento» (G. W. F. HEGEL, *Die Liebe in Hegels theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen 1907, trad. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli 1972). Questa incompletezza, questa ostilità è appunto la cupidigia del corpo, avulso dal suo contesto umano e reso merce, reso cosa puramente prendibile e godibile. Perciò, quando lo sguardo le rispetta considerandole più che mera corporeità, queste donne non arrossiscono, quando invece si fa goloso, le violenta, le saccheggia, subito si sottraggono. È la stessa reazione dei naturisti e

dei nudisti che rifiutano, tra loro, estranei non avvezzi e quindi presumibilmente non sereni. Il pudore ci insegna a tener conto di queste varianti della sensibilità, pur rimanendo consapevole che nessuna di esse riveste un valore assoluto ed a nessuna quindi è ragionevole legarsi perennemente, come a norma definitiva ed immutabile.

XI/ IL NUDO, TRAMITE DI VALORI POSITIVI

È noto che le arti figurative coltivano (e soprattutto coltivavano) il cosiddetto «nudo eroico» che esprimeva, appunto, eroismo, coraggio e forza. La decadenza di un concetto un poco enfatico e romantico con la reazione del cosiddetto «antieroico» lo ha utilmente mortificato; ma esso rimane, in forme meno auliche, come espressione di bellezza, di armonia, di scoperta profonda dell'intimità della persona; e questo ci consente il passaggio alla fruizione del nudo naturale.

È evidente che il dialogo con l'altro è anche dialogo con la sua corporeità; e, in questo dialogo, la veste costituisce un certo diaframma. In una cultura che esprima, con l'abito, il riserbo, esso è normale che rimanga perché normalmente il rapporto non è così profondo da eliminare ogni distanza. Però è anche normale che scompaia quando questa profondità d'intesa sia raggiunta e l'unione sia tale che non esista più l'altro, visto e sentito come «altro», ma il «tu» ci stia dinnanzi ormai interno a noi stessi; e il riservare qualcosa per noi soli (per l'appunto il riserbo o il pudore) assumerebbe il senso di un diniego che negherebbe la stessa cosa anche a noi stessi (e non per nulla, quando non si colgano queste realtà, insorge il pudore del nostro proprio corpo). A questo punto — di fronte alla scomparsa psicologica del «tu» — il rapporto con la fisicità diventa semplice e senza problemi, così come senza problemi è in genere il rapporto col nostro corpo. In questo senso è bello il termine «possesso sessuale», poiché non esprime più il dominio dell'uno sull'altro, bensì il cadere degli steccati che costituiscono la base psicologica dell'«uno» e dell'«altro», dell'«io» e del «tu» e quindi del «mio» e del «tuo»; e il possedere l'altro non è che il dilatarsi del possedere noi stessi.

Il nudo, reso in tal modo tramite di intimità e di tenerezza, va fruito soltanto nel rapporto privilegiato tra i coniugi oppure, a realizzare quell'effettivo privilegio, basta l'incontro tipicamente sessuale (il possedersi, appunto, nell'accezione corrente), e il dialogo con la fisicità svelata può allargarsi? C'è chi ipotizza ed auspica una maggiore diffusione del nudo sul piano amicale e familiare come segno di semplice e affettuosa comunione; così come, sul piano naturista, esso può esprimere fiducia e profondo contatto con le cose.

A questi interrogativi è solo la storia che risponde: è il costume dei popoli e l'evolversi delle sensibilità; ed è ozioso inventare morali inutili pretendendo di ancorarle a norme immutabili e perenni. Siamo qui, infatti, in una zona psicologica e pre-etica che, come tale, rifiuta ogni assolutizzazione.

La sola norma perenne e determinante sembra essere il rispetto, ma non certo nel senso fisicistico di certo linguaggio secondo cui «rispettare una donna» (e chissà poi perché non anche un uomo) significa non avere con essa rapporti sessuali; quasi che tutta la vita coniugale fosse all'insegna della mancanza di rispetto! È il linguaggio che traduce fedelmente un'aberrante moralità che non si preoccupa di questo rispetto all'interno del matrimonio, considerato anzi come rimedio della concupiscenza; il che significa che in esso la concupiscenza si poteva sfogare allegramente. Questo concetto del matrimonio è senza dubbio lesivo del pudore. Direi che è anche lesivo del senso religioso, in quanto fa, di un sacramento, la copertura dell'impudicizia.

Mettere la considerazione del nudo sotto il segno del rispetto significa inserirlo nelle nuove problematiche di etica sessuale. Nella misura in cui una certa fruizione del nudo si faccia avvio al gesto sessuale essa è sottoposta alle norme che regolano gli altri approcci, nonché l'ultimo gesto dell'amore. In tempi di morale prevalentemente giuridica la fruizione del nudo era ammessa solo nel matrimonio; ma nel matrimonio, quasi senza limiti. La nostra sensibilità è però assai diversa. Il matrimonio non è un vaccino contro la lussuria e, se due coniugi fruiscono del nudo volgarmente, non ci par dubbio che manchino di pudore. Se invece due non coniugati ne fanno uso rispettoso, la loro nudità può essere casta. Non è quindi questione di stabilire solo situazioni giuridiche né di determinare dei «limiti di pelle», ma di stabilire delle armonie interiori.

In questa visione del nudo, espressivo di una particolare intimità, sarebbe anche da vedere se e quale funzione esso possa avere nell'atteggiamento mistico. Personalmente conosco al-

meno due contemplative che talvolta avvertono il bisogno di spogliarsi davanti a Dio; e sono abbastanza disinibite per farlo. È evidente che la cosa rimane esposta a tutti i rischi di compensazioni ambigue; ma non bastano i rischi — presenti in ogni situazione — per eludere il discorso e magari autentiche possibilità espressive. Del resto possibilità del genere non possono stupire ove si consideri la «sensualità» dei mistici a livello di linguaggio. E sembra di dover mettere «sensualità» tra virgolette, quasi a significare una riserva, tanto il termine è stato avvilito in accezioni deteriori, indegne — certo — della contemplazione. Ma anche questo avvilimento è un sintomo della nostra sessuofobia che giunge a definire «bassi» gli istinti che presiedono alla trasmissione della vita. In effetti queste pulsioni altissime si valgono anche dei sensi come, del resto, ogni altra umana manifestazione. Il senso, quindi, è un dato ineliminabile e affatto negativo e l'aggettivo derivato non dovrebbe far ombra. In effetti la sensualità del mistico — agli antipodi della dissociazione che il corrente significato del termine denuncia — testimonia anzi un equilibrio pieno che porta l'uomo ad esprimersi serenamente nella sua globalità, secondo quella conquista di armonia che alcune antiche correnti teologiche e mistiche configuravano nel recupero della situazione edenica e che noi vediamo piuttosto come un'anticipazione escatologica.

XII/ PUDORE TATTILE

Connesso, in parte, con la nudità ma entro spazi più vasti, è il pudore del tatto.
Il «non toccare» è stato a lungo l'imperativo di un certo moralismo ossessionato dalla «concupiscenza». Sono stati portati, come esempio, comportamenti certo infelici di alcuni santi che non accarezzavano i bambini ed insegnavano ai ragazzi dell'oratorio — quando giocavano a rincorrersi — a toccarsi con un fazzoletto avvolto attorno alla mano per evitare il contatto pelle a pelle. Si è favoleggiato di Cristo che non avrebbe mai abbracciato bambini e si è consigliato ai sacerdoti di non dare la mano alle donne. E, per farlo senza patente scortesia, si suggerivano espedienti: ad esempio, tenere qualcosa tra le mani che sembrasse impedire il contatto «impudico». Purtroppo la nostra educazione al pudore si è a lungo nutrita di queste mostruosità. Esse, ben lungi dal promuovere una vera modestia, favorivano un clima di ossessione e, nel migliore dei casi, atrofizzavano certi profondi rapporti esistenziali, preziosi a livello contemplativo.
Son questi, senza dubbio, valori autentici connessi alla pratica naturista, pur se in essa non manchino aspetti di un ingenuo naturalismo e di un ottocentesco igienismo, rinverdito dalla moderna sensibilità ecologica. È comunque su queste soggiacenze filosofiche e culturali che può vertere un'analisi critica, più assai che sul vistoso aspetto del nudismo, di cui si è già vista la fondamentale innocenza.
Tuttavia la fondamentale innocenza della nudità non significa la fondamentale innocenza dell'uomo che, del nudo come di altre situazioni, può usare con ingorda sfrenatezza, senza quel rispetto dell'altro e della sua più gelosa intimità in cui consiste, appunto, il pudore.
Il pudore è, perciò, la virtù del peccato che scomparirà col peccato, quando il rispetto e la comunione saranno totali e nessuno potrà sentirsi violato da un «altro» sentito ormai come se stesso (e, in questo senso, la particolare intimità che può stabilirsi tra due e che porta alla scomparsa del pudore, inteso come difesa, è segno e profezia dei tempi ultimi).
È lontana da noi l'intenzione di una lettura letterale del primo capitolo del *Genesi*; ma ci pare che anche — e soprattutto a livello di simbolo — l'insorgere del pudore fisico sia significativo di una disarmonia venutasi a instaurare nell'uomo e nella coppia: una situazione precaria, di sospetto, di cupidigia, diciamo pure, con un termine vecchio e inflazionato, di concupiscenza, che mette l'uno contro l'altro, in atteggiamento di difesa, di cui l'abito è espressione. Ed è anche significativa — e in linea con la corrente patristica che vedeva l'*escaton* come il ritorno all'armonia edenica — una frase che un vangelo apocrifo mette in bocca a Gesù. Interrogato sul come conoscere quando sarebbe giunto l'ultimo giorno, egli indicò questo segno: «quando sarete nudi e non ve ne vergognerete».

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Via libera alla pornografia?*, Firenze 1970; G. BATAILLE, *L'erotismo*, Milano 1967; D. BONHOEFFER, *Ethik*, München 1949, trad. it. Milano 1969; G. CAMPANINI, *Il senso del pudore*, in: «Studium» 9, 1965; H. ELLIS, *La pudeur*, Paris 1909; A. M. FALORNI, *Pudore*, in: «Enciclopedia

filosofica», Firenze 1968; J. GUITTON, *Saggio sull'amore umano*, Brescia 1955; G. W. F. HEGEL, *Die Liebe in Hegels theologische Jugendschriften*, a cura di H. Mohl, Tübingen 1907, trad. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli 1972; P. KRAUS – F. GAGERN, *Guardarsi ad occhi aperti*. Il nudo nell'educazione, Pescara 1971²; V. MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Brescia 1976; E. MOUNIER, *Le personalisme*, Paris 1962; J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943, trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano 1958; M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Paris 1928; J. VIVES, *Formacion de la mujer cristiana*, Madrid 1959; K. WOYTYLA, *Amore e responsabilità*, Torino 1919.

PURGATORIO

GIANNI COLZANI

I/ LA METANOIA, DIMENSIONE INELIMINABILE DELL'INCONTRO CON CRISTO. - II/ LA PURIFICAZIONE ULTRATERRENA NELLA TRADIZIONE DELLA CHIESA. - III/ LINEE PER UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA: 1/ La purificazione ultraterrena come dimensione del morire-in-Cristo. 2/ La purificazione ultraterrena come luogo del ministero penitenziale della chiesa. 3/ La purificazione ultraterrena come dimensione del giudizio.

Credo rimanga tuttora globalmente valido l'invito di Y. Congar di procedere ad un purgatorio del Purgatorio: si sono assommati qui tali e tanti dati fantastici, strani o discutibili che risulta per lo meno difficile cogliere il valore salvifico e liberante di questa verità. Anche quando non si trasforma il Purgatorio in un luogo di tortura, offrendo particolari disgustosi, la punizione rimane la categoria fondamentale per parlare del Purgatorio: esso è così visto come il luogo del castigo e della vendetta di Dio verso l'uomo. È compito della teologia mostrare che una simile visione è inaccettabile. Non solo si esprime qui una prospettiva antropomorfica, ingenua e primitiva dell'aldilà ma vi emerge anche una radicale incomprensione del cristocentrismo biblico.

Le ultime realtà non sono leggibili in una tonalità neutramente descritta che affianchi pacificamente morte e vita, salvezza e perdizione come due esiti paritetici del giudizio divino: la riscoperta di Dio come il Dio-che-salva e della storia come economia di salvezza dove è proclamato il Cristo Signore, invita a presentare gli *eschata* come il compimento della azione salvifica di Dio, compimento in cui è posta la nostra pienezza ed a cui tende la nostra speranza. Lo *eschaton* non è ciò che viene dopo la nostra storia, ma ne è piuttosto il compimento, il punto di riferimento, tanto intrinseco che trascendente; esso è l'affermazione della potenza vittoriosa di Cristo, è la proclamazione del futuro di gioia che radicalmente ci sorpassa e che nel Signore Gesù ci è donato.

Questa visione cristocentrica e salvifica della escatologia ci invita ad accogliere le tesi di K. Rahner sulla ermeneutica delle asserzioni escatologiche: esse sono comprensibili solo a partire dalla situazione storico-salvifica determinata dall'evento Cristo. Anche a proposito del Purgatorio è importante ricordare che non vi è altro *Sitz im Leben* che quello della vita in Cristo.

I/ LA METANOIA, DIMENSIONE INELIMINABILE DELL'INCONTRO CON CRISTO

Si tratta di cogliere qui come la metanoia sia una struttura essenziale della salvezza portata da Cristo, sia una dimensione ineliminabile della chiamata storica a comunione che Dio rivolge agli uomini. Riflettere sulla concretezza della metanoia, può permetterci di porci nella esatta condizione di spirito per comprendere la tematica della purificazione ultraterrena.

a)

Va detto subito che la metanoia è connessa decisamente ai gesti di Dio e cioè all'avvento del regno ed alla persona del Cristo: Mc 1, 15; Lc 5, 32. Ciò non vuol dire soltanto che non nasce spontaneamente dal cuore umano come atteggiamento di naturale detestazione o di ovvia rettifica di un comportamento errato, ma anche che non è riducibile a impegno morale-cultuale di osservanza di una legge e di abbandono del peccato. La conversione è do-

no di Dio, è manifestazione viva della sua misericordiosa sovranità, è esser raggiunti dalla chiamata di Dio: in una parola, la conversione è vangelo di Dio e non opera dell'uomo. La scrittura chiarisce molto bene ciò con l'immagine del bambino (Mt 18, 3-4) che si converte, si fa piccolo di fronte a Dio ed è pronto a lasciare che egli operi in lui. Il senso di questo discorso è il richiamare che la salvezza non è specificata dalla libertà dell'uomo ma è fondamentalmente evento divino che mi raggiunge, fedeltà salvifica e liberante di Dio verso l'uomo. Ogni conversione, ogni purificazione ha quindi una coloritura kairologica e, più precisamente, cristologica: essa è sempre proclamazione del mistero di un Dio che, in Cristo, mi ricerca, mi accoglie e mi ama.

b)

La struttura teologica della metanoia chiarisce bene anche la sua dimensione personale e dinamica. Essa è, infatti, un dato antropologico di rilievo: esprime il gesto personale e totalizzante di chi abbandona la via del peccato, del male e degli idoli per ritornare al suo Dio. Proprio perché vi è nell'uomo la possibilità di interpretare illusoriamente il suo essere-nel-mondo in un quadro titanico di autosufficienza e di indipendenza di fronte a Dio, ecco che la metanoia è rinuncia ad ogni falsa sicurezza e ad ogni comportamento deviante per ribadire la supremazia di Dio in tutti i momenti della vita e della attività umana. Non si tratta solo di rimorso, di rincrescimento, ma anche di impegno, di rinascita. Paolo esprime bene tutto ciò quando parla di un passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo (Ef 4, 20-24; Col 3, 9-10), dal lievito vecchio, simbolo della perversità e della malizia, agli azimi che rappresentano la genuinità, la sincerità, e la freschezza del bene (1 Cor 5, 7-8). La conversione si pone così come momento di tensione fra due situazioni spirituali escludentesi l'un l'altra: essa ha un'innegabile dimensione agonale come momento dello scontro fra il regno di Dio e quello di Satana. Collocata in questa luce, la conversione è tutt'altro che dato morale: essa è il momento dell'avveramento del regno di Dio, è il momento dell'emergenza storica dell'*eschaton*.

c)

Proprio perché collegata al dono di Dio in Cristo, la metanoia non è leggibile in chiave puramente individuale: proprio perché la comunità è il vero luogo in cui Dio fa pace con la umanità, proprio perché la chiesa è il vero ambito in cui Cristo incontra l'uomo, ecco che la conversione ha sempre una dimensione comunitaria. La metanoia, infatti, è aggregazione alla comunità dei salvati: At 2, 38-47. La comprensione di questo dato dice rimando all'impegno particolare e specifico con cui il Dio alleato si costruisce la sua comunità: nella tradizione israelitica questa comunità dovrà essere una comunità di santi (Lv 19, 2), e anche nel Nuovo Testamento la santità appare la connotazione più profonda e radicale del rapporto che lega Cristo alla sua chiesa (Ef 5, 25-27). Orbene la santità della comunità suppone incompatibilità con il peccato, radicale separazione dalla colpa ed impegno a convertirsi realmente da ogni errore. Bisogna quindi dire che, se la chiesa è ambito reale di conversione come luogo dove risuona la chiamata di Dio, ogni conversione è gesto di riconciliazione ecclesiale nel senso che esprime e approfondisce il dinamismo della comunità che è la «via del Signore»: At 18, 25; 19, 23.

La conversione non è quindi un momento isolato ed isolabile della vita cristiana ma piuttosto uno stile permanente di vita in cui diamo concretamente corpo al nostro riferirci al Cristo risorto. Essa è una dimensione della vita cristiana ed una dimensione essenziale; senza di essa la vita cristiana è pretesa e velleità. Ci interessa qui notare come questa esperienza di vita cristiana sia il concreto punto di partenza e la naturale prospettiva in cui situare ogni discorso sulla purificazione ultraterrena. Perché questo discorso non si costruisca sul vuoto, il credente non dovrà mai dimenticare la sua reale esperienza di incontro con Cristo Signore dove la conversione è *kairòs* di salvezza, è scelta agonale per Cristo e contro il suo nemico, è apparizione di rapporti comunitari nuovi, fondati sulla nascita e la crescita del popolo di Dio. Bisogna dire che questo naturale punto di partenza non è stato sufficientemente tenuto presente nella fede della chiesa: troppe volte il discorso sulla purificazione ultraterrena è stato costruito su una base unicamente morale-giuridica e nettamente individuale. Ecco perché l'indispensabile «memoria» della fede della chiesa, la necessaria comunione di fede con la tradizione deve trovare nei dati sopra ricordati il suo criterio di giudizio e di valutazione: si sottolinea così la profonda coesione fra il «non ancora» che attendiamo ed il «già» in cui viviamo ed appare meglio il significato di compimento che il futuro assume per la nostra attuale vita in Cristo.

II/ LA PURIFICAZIONE ULTRATERRENA NELLA TRADIZIONE DELLA CHIESA

Non è possibile affrontare la storia della dottrina della purificazione ultraterrena senza ricordare il suo naturale contesto, cioè le convinzioni escatologiche della comunità cristiana. Il superamento del modello millenarista comporta di fatto un allentamento delle attese escatologiche ed una riconsiderazione della vita ecclesiastica come ambito sacramentale in cui agiscono le potenze del Risorto; si arriva così ad allontanare l'escatologia in un remoto futuro, apportato soltanto dalla seconda venuta di Cristo, di cui la chiesa ed il Cristo segnano i presupposti indispensabili senza per questo esprimere una dinamica di crescita verso esso. Si accentua così più il carattere improvviso che quello imminente della parusia fino a neutralizzare o inaridire l'anelito appassionato verso le ultime realtà. In questo contesto di allentamento delle grandi prospettive escatologiche si comprende l'emergere dell'interesse per la sorte finale del singolo, interesse che la mentalità ellenistica condusse verso un esasperato individualismo. Nasce qui la tematica della sorte umana dopo la morte: la sopravvivenza e la immortalità delle anime, il giudizio personale, la diversità della condizione finale. Non è difficile ritrovare, al di sotto di queste tesi una forte tensione morale che, alla luce della retribuzione, qualificava gli *eschata* come aldilà in cui saremo condannati o ricompensati.
In questo quadro viene a porsi la dottrina di una purificazione ultraterrena.

1/ La rivelazione biblica

La esegesi attuale dà prova al riguardo di molta moderazione: meno preoccupata di controbattere le affermazioni protestanti, essa riconosce che la dottrina della chiesa è il frutto di un lento progresso dogmatico e che, perciò, non va ricercata pari pari nella Scrittura. Non è cioè possibile «provare» in senso rigoroso il Purgatorio. Tuttavia vi sono, nella Bibbia, testi validamente orientati ed aperti alla dottrina che ci interessa: nel quadro di una sana teoria dello sviluppo del dogma, bastano a costituire il fondamento della fede della chiesa.

a)

Il primo testo è quello di 2 Mac 12, 39-46. Direttamente il testo non riguarda il Purgatorio ma piuttosto una pratica di suffragio, suggerita dal pensiero della risurrezione; ciononostante, questo passo appare ricco e significativo per il nostro tema. La pratica del suffragio e la convinzione che la sostiene fanno infatti espresso riferimento «alla magnifica ricompensa riservata a coloro che si addormentano nella morte con sentimenti di pietà» ed alla certezza che il sacrificio per i soldati morti ha un valore espiatorio «perché fossero assolti dal peccato». Se ne induce la convinzione che i fedeli si purificano fra la morte e la resurrezione e che, in questo, sono aiutati dalle preghiere dei vivi; non era, forse, lo stesso atteggiamento dei credenti di Corinto che si facevano battezzare per i morti (1 Cor 15, 29)?

b)

Il secondo testo è quello di 1 Cor 3, 10-15. Il senso del testo è quello di un monito agli operai del vangelo che lavorano in Corinto perché badino bene a come costruiscono su quel fondamento — Gesù Cristo — che Paolo ha posto da esperto architetto e per grazia di Dio. La loro opera sarà messa alla prova nel giorno del giudizio per valutarne la consistenza e la solidità; l'immagine del fuoco è presa dalla escatologia giudaica e cristiana quale appare, ad esempio, in Is 66, 15-16 o in 1 Ts 1, 8 e 2 Pt 3, 7. Si può quindi dire che questo testo non contiene un insegnamento sulla dottrina del Purgatorio né, tanto meno, sulla esistenza del fuoco; ritengo tuttavia che il v. 15 ammetta la possibilità di una espiazione dopo morte di eventuali imperfezioni ed è quanto basta come germe della dottrina cattolica. Che questa espiazione venga collegata al giorno del Signore non ha particolare significato: è semplicemente in linea con il generale pensiero escatologico di Paolo.
Non credo, invece, che abbiano molto valore gli altri testi che ritornano sovente nella manualistica — cfr. Lc 12, 59; Mt 12, 32 — di modo che si rileva subito la riservatezza del discorso biblico: esso esclude di «sapere» alcunché sul tempo, il luogo od il modo della purificazione ultraterrena per presentarla, se mai, nel quadro della morte del fedele, come completamento dell'incontro del credente con il suo Dio.

2/ La tradizione della chiesa antica

Le vicende della storia delle dottrine escatologiche e la riservatezza del discorso biblico spiegano a sufficienza come le idee circa una purificazione ultraterrena si siano fatte strada solo

lentamente. Qui ci interessa indicare le tappe ed i dati essenziali di questo sviluppo dottrinale.

a)

I primi secoli cristiani — secoli I-III — ci mostrano una situazione fluida circa il dato di una purificazione dopo morte: non che manchino tracce precise al riguardo ma la loro valutazione è difficile o controversa. Il dato probabilmente più importante è quello della pratica dei suffragi, pratica pressoché universale.

La documentazione al riguardo deve ricordare vuoi le iscrizioni funerarie e catacombali chiedenti preghiere (M. MARTIGNY, *Purgatoire*, in: *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, Paris 1889, pp. 689-690), vuoi le invocazioni ed i memento dei morti nelle antiche liturgie cristiane (H. LECLERQ, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV, 1, Paris 1920, coll. 427-456), vuoi la testimonianza degli atti dei martiri (*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, PL 3, 13-58), vuoi la voce dei primi teologi (TERTULLIANO, *De anima 58*, PL 2, 750-752; CIPRIANO, *Epistola ad Antonianum 20*, PL 3, 785-786).

La valutazione di questa pratica risulta ciononostante difficile: l'opinione, largamente diffusa, che i defunti si trovassero in una condizione di sonno e come in una attesa del risveglio della parusia, così come l'affiancare le preghiere per i defunti alle invocazioni per i santi ed anche per la Madonna fanno sì che da questa pratica non si possa «dedurre» come conseguenza indiscutibile il Purgatorio. Esso rimane piuttosto sullo sfondo, ancora impreciso, di una comunione fra i viventi ed i defunti tale per cui gli uni possono portare i pesi degli altri (Gal 6, 2) e perciò pregare ed intercedere per loro.

A fianco delle pratiche di suffragio, va ricordato il valore attribuito al testo di 1 Cor 3, 10-15: si sa che l'esegesi alessandrina, in particolare di Origene, è stata spesso citata, pur nei limiti del suo sistema, a sostegno della verità del Purgatorio. Nell'affermazione c'è del vero: mentre, infatti, nella escatologia giudaica il fuoco è in genere elemento di punizione dei peccatori, il presentare il fuoco come rivolto ai giusti, per una purificazione dei loro peccati, è sicuramente dato originale cristiano evolvibile nella linea del Purgatorio. Tuttavia il contesto generale del pensiero di Origene porta a sfumare di molto questa affermazione: la concezione della apocatastasi e del legame fra il fuoco e la consumazione finale porta in primo piano più il tema del giudizio che quello del Purgatorio. Il giudizio appare così fuoco divorante che purifica e consuma fino a riportare — influsso neoplatonico del ritorno all'Uno? — «tutti gli esseri» alla comunione con Dio. Nonostante questi limiti, va detto che Origene per primo dà grande rilievo alla purificazione, non solo per i peccatori ma anche per i giusti, come momento essenziale dell'incontro escatologico con il Risorto.

b)

L'idea di una purificazione finale che, mescolata ad altre tematiche, già si intravvede in Origene, finirà per imporsi presso i padri del secolo IV: essi verranno indicati come i padri «misericordiosi» in contrapposizione ad una linea più rigida e per altro minoritaria. Gli elementi essenziali del loro pensiero sono identificabili nel commento al testo di 1 Cor 3, 10-15 e sono il collegamento del fuoco al giudizio e comunque all'incontro escatologico con Cristo, l'importanza del fuoco anche per i giusti che si sono macchiati di colpe non sufficientemente piante in vita e la sua valenza espiatrice e purificatrice. Insomma, il fuoco del giudizio è il fuoco che renderà manifesto il valore dell'opera di ciascuno: accanto al fuoco vendicatore che, come punizione, è riservato a Sodoma ed a tutti i peccatori, vi è un fuoco purificatore che consumerà ogni traccia viziosa nell'anima. Appare quindi una distinzione netta fra lo stato della dannazione e lo stato della purificazione: questo secondo riguarda quei credenti che non sono giunti ad un perfetto amore di Dio, che non hanno pianto come Davide i loro peccati, che hanno mescolato colpe e vizi. Essi saranno illuminati così da conoscere la radicale differenza fra vizi e virtù, e purificati così da lasciare nel fuoco le *sordes* della materia e la loro propensione al male.

Il generale contesto delle dottrine escatologiche rende difficile identificare semplicemente questa opinione con la dottrina del Purgatorio: essa è collegata, origenianamente, alla dottrina della *ekpyrosis*, della conflagrazione finale e mantiene una notevole incertezza sullo stato dei defunti in attesa del giudizio. Per questo essi rimangono in fondo nell'ambito di una sottolineatura della valenza purificatoria del giudizio per coloro che, senza essere peccatori condannati al carcere infernale, si sono però macchiati di colpe non sufficientemente espiate. Proprio questa imprecisione della dottrina spiega l'insistenza attribuita ai suffragi: con essi si invoca Dio perché doni sollievo, riposo e

pace a coloro che si sono addormentati nella speranza della resurrezione finale.

c)

La svolta teologica è segnata dal pensiero di Agostino. Egli elimina ogni periodo di attesa fra la morte e la sorte definitiva degli uomini: subito dopo la morte i defunti entrano o nella felicità o nella perdizione eterna. Insomma, è con la morte che la sorte eterna degli uomini è fissata una volta per tutte. Questa ottica impedisce di collegare il fuoco purificatore al giudizio finale e pone il problema della sua esistenza e del suo significato nel quadro della retribuzione immediata dopo la morte.

Almeno a partire dal *De fide et operibus,* Agostino accentua i toni rigoristici: non solo rifiuta la posizione origeniana di una salvezza di tutti gli uomini ma anche la tesi «misericordiosa» di una salvezza di tutti coloro che si mantengono nella unità della «catholica», che accettano perciò il Cristo come fondamento irrinunciabile della loro costruzione. Per lui, che ricorda il monito di Giacomo, la fede senza le opere è insufficiente per la salvezza: coloro che non vivono secondo la carità, coloro che hanno compiuto crimini contro Dio non avranno parte al regno di Dio. La purificazione dopo morte si rivolge perciò solo a coloro che hanno costruito con paglia o legno, nel senso che hanno commesso colpe senza però far passare Gesù Cristo in secondo piano rispetto ai beni terreni. Insomma il legame fra vita cristiana e osservanza dei comandamenti è tale, per Agostino, che Cristo riconoscerà come suoi non semplicemente i credenti ma i credenti che hanno compiuto opere buone ed hanno evitato ogni genere di crimini contro il regno. Conforme al detto di 1 Cor 6, 9-10, deve rimanere fermo che tutti i peccatori non avranno parte al regno dei cieli.

Quanto al fuoco purificatore che agisce in coloro che, pur colpevoli, non hanno mai anteposto i beni terreni a Dio, il pensiero di Agostino rimane impreciso: stando fermo il fatto che dovranno purificarsi dall'eccessivo attaccamento ai beni terreni, la purificazione attraverso il fuoco è intesa vuoi in senso morale vuoi in senso metaforico. A volte parla di un fuoco reale, *ignis purgatorius,* da intendere in senso più o meno simile a quello dell'inferno, a volte invece parla del fuoco come di un dolore purificante che scaturisce dalla perdita dei beni terrestri amati con eccesso. In ogni caso si deve dire che la soluzione agostiniana spinge ad intendere la purificazione ultraterrena in una linea decisamente espiatoria: sarà la pena ed il dolore per il fuoco o per la perdita dei beni terreni a purificare il fedele defunto.

Ci si accorge subito come, a questo punto, la dottrina di una purificazione ultraterrena sia ormai solidamente costruita nei suoi dati essenziali. Non è difficile però cogliere alcune sfasature del tema rispetto alla impostazione biblica: da un lato vi è una concezione individualistica, preoccupata della sorte eterna della singola persona e solo esteriormente connessa ai grandi eventi escatologici in cui si evidenzia il disegno salvifico di Dio; dall'altro vi è una concezione espiatoria-punitiva che pone l'accento più sulle pene del fuoco variamente inteso che sulla tensione purificante del credente ancora lontano da Cristo. Ad una visione personale-purificante si è ormai sostituita una accentuazione oggettivo-espiatoria dove l'attenzione verte sul dolore, sulla sofferenza legata a condizioni esteriori all'anima (fuoco o perdita dei beni amati) più che sulla presa di coscienza di sé, sul pentimento, sul dolore e sulla purificazione scaturente dall'interno della persona.

d)

Il periodo post-agostiniano e medioevale non fa che confermare questa teologia agostiniana, esprimendo in termini di certezza ciò che Agostino lasciava ancora in forma dubitativa. Bisogna anzi dire che la credenza in una purificazione ultraterrena assume qui forma sistematica. Innanzitutto appare certa la esistenza di una purificazione ultraterrena: da Cesario di Arles in poi si dirà con certezza che essa si riferisce non già ai peccati gravi o *capitalia,* ma ai *minuta,* ai peccati leggeri, ai difetti inevitabili. L'approfondimento della amartiologia condurrà poi gli scolastici a chiedersi se la purificazione ultraterrena riguarda il solo reato di pena od anche quello di colpa: nonostante esitazioni, incertezze ed anche diversità di parere, si imporrà largamente il pensiero di Tommaso per il quale la colpa è espiata con un atto di amore, con un atto di contrizione perfetta nel primo istante di separazione dell'anima dal corpo. Fissata per sempre in questa condizione, l'anima purgante è ormai incapace di meritare così che può solo espiare il reato di pena. Quanto al modo di intendere questa purificazione, occorre segnalare una insistenza sulla sua dimensione penale: sono le sofferenze, le pene ultraterrene ad avere valore espiatorio e soddisfattorio. Anzi, stante la impossibilità dell'anima separata dal corpo di meritare, oc-

corre correttamente parlare di *satispassio* più che di *satisfactio*: ad indicare che sono proprio e solo le sofferenze penose dell'aldilà a colmare la misura del reato di pena. Già con Gregorio Magno, ma soprattutto con gli scolastici, queste sofferenze soddisfattorie sono distinte in una pena del danno ed in una pena del senso: la prima consiste in una dilazione temporanea della visione di Dio, mentre la seconda indica una pena agente concretamente sul corpo. Per lo più i Padri si accontentano di intendere realisticamente il fuoco come strumento delle sofferenze più dure e più acerbe ma non mancano autori che introducono anche il freddo glaciale ed altre forme di pene. È evidente che non è sufficiente segnalare qui il realismo della tradizione: piuttosto occorre evidenziare il rischio, tutt'altro che ipotetico, di intendere il Purgatorio per analogia all'Inferno dimenticando la sua radicale diversità.

Una presentazione completa deve menzionare anche la determinazione locale e cronologica della purificazione ultraterrena: essa è un luogo, il Purgatorio appunto, variamente precisato da alcuni al centro della terra, da altri in prossimità dell'Inferno e del Limbo, da altri infine in posizione mediana fra Paradiso ed Inferno. Sono, come si vede, precisazioni che sfiorano il ridicolo. Quanto al tempo, si è certi che il Purgatorio si limita al periodo dalla morte al giudizio finale: il *venite benedicti* del Cristo giudice lo concluderà definitivamente.

3/ I concili di unione

Il periodo medioevale conosce anche una serie di interventi magisteriali sul nostro tema. Va detto subito, però, che il contesto in cui situare questi interventi non è quello della teologia dell'epoca ma quello del confronto con le posizioni ortodosse; per ragioni fondamentalmente extraecclesiali si registra infatti un avvicinamento fra oriente ed occidente cristiano che non manca di rilievo dogmatico. È in questo preciso ambito che la chiesa latina prende coscienza dello stadio controversiale della dottrina del Purgatorio e della opinabilità di molte sue affermazioni.

a)

Un primo periodo di confronto e di dialogo fa perno attorno al II concilio di Lione del 1274. Esso registra un sostanziale accordo sul fatto del Purgatorio, anche se evita ogni precisazione circa questioni teologiche particolari quali il fuoco, il luogo o la interpretazione soddisfattoria del Purgatorio.

Il riconoscimento di questo accordo di fondo è evidente, ad esempio, nella lettera di Innocenzo IV al suo legato Odone di Tuscolo ed è ufficializzato con la professione di fede di Michele Paleologo. A proposito di coloro che muoiono senza aver compiuto sufficiente penitenza per i loro peccati, la detta professione di fede insegna che «eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis (...) post mortem purgari: et ad poenas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia» (D 856). Appaiono questi i due punti essenziali della fede cattolica: l'esistenza di pene purificatorie ultraterrene e la validità dei suffragi.

b)

Un secondo momento di incontro e di dibattito si ha con il concilio di Firenze del 1439. Dal punto di vista dei risultati, questo concilio risulta infruttuoso dato che si limita a riconoscere, dopo discussioni appassionate ed infuocate, ciò che era chiaro fin dall'inizio e cioè i punti della professione di fede di Michele Paleologo. Si limita infatti a richiamare che (D 1304) «eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari: et ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia». La dipendenza dal concilio di Lione è trasparente fino ad essere letterale. Tuttavia i dibattiti conciliari non furono inutili: le discussioni sulle basi bibliche e patristiche portarono a distinguere nettamente il dato dogmatico del Purgatorio — esistenza, pene purificatorie, validità dei suffragi e, probabilmente, temporaneità dello stato intermedio — dal dato teologico con tutte le sue spiegazioni.

4/ Trento e la teologia posttridentina

Il tema del Purgatorio appare passato sotto silenzio al principio della riforma luterana: tuttavia la logica del sistema luterano esaltava a tal punto la mediazione salvifica di Cristo da escludere ogni possibilità di purificazione personale dei propri peccati. In questo ordine di idee che escludeva ogni tipo di cooperazione umana alla grazia, affermare il Purgatorio equivaleva a dichiarare menzognero il gesto salvatore di Dio ed a vanificare il sangue e la morte di Cristo. Sotto la spinta degli altri riformatori, di Zuinglio in particolare, Lutero supererà ogni resistenza e negherà decisamente il Purgatorio: nel 1530 egli pubblica *Widerruf*

vom Fegfeuer e dalla data degli articoli di Smalcalda (1537) la negazione del Purgatorio sarà un fatto acquisito ed indubitabile. Da qui in avanti vi sarà da parte protestante una totale negazione di ogni fondamento biblico e patristico della dottrina del Purgatorio ed una derisione, a volte purtroppo anche fondata, della pretesa della chiesa di vendere a suon di denaro le messe e le indulgenze a favore delle anime del Purgatorio.

Al di là di ogni presa di posizione polemica, non si può fare a meno di indicare qui la contraddizione che grava sul protestantesimo: «l'idea, cioè, che non si può salvaguardare l'efficacia sovrana di Dio se non affermando che essa è esclusiva; come se Dio potesse regnare soltanto privando i suoi sudditi di qualunque attività (...). Uno degli errori del protestantesimo è il credere che non si possa salvare la trascendenza di Dio se non sostenendo che la creatura è assolutamente priva di qualunque capacità, nemmeno ricevuta a titolo di dono da Dio stesso; e che, per conseguenza, qualunque capacità spirituale si ammetta nella creatura, la si toglie a Dio» (Y. CONGAR, *Il Purgatorio,* in: *Il mistero della morte,* Alba 1958, p. 232).

a)

La teologia cattolica, soprattutto con Prierias ed Eck, si incanala nella linea della controversia tesa unicamente a smantellare ed a capovolgere le posizioni avversarie. Più moderato è, invece, il decreto tridentino che ha uno scopo prevalentemente pastorale ma non è senza una valenza dogmatica. Insegna infatti che «catholica ecclesia, Spiritu Sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari» (D 1820), indicando così e le fonti della sua dottrina ed il suo tradizionale contenuto. Accenni si trovano anche nel decreto sulla giustificazione (D 1580) ed in quello sul sacrificio eucaristico (D 1753). In fondo ci si limita a ribadire le tesi già chiare a Lione ed a Firenze.

b)

La teologia posttridentina si fisserà più o meno in questo senso, soprattutto sotto la spinta sistematicizzatrice di Bellarmino e Suarez. Le tesi circa l'esistenza del Purgatorio, le sue pene, lo stato delle anime vi trovano largo spazio senza presentare peraltro vere novità. Si potrà trovare una ampia presentazione del loro pensiero nell'articolo di A. Michel sul DTC. Il tempo seguente rimarrà ancorato a queste posizioni della seconda scolastica anche se darà prova di maggiore misura vuoi nella determinazione dei dati biblici e patristici vuoi nella precisazione di questioni particolari come il luogo ecc. La ragione di questa ripetizione è probabilmente il disinteresse per le questioni escatologiche che sono viste solo in chiave magisteriale ed apologetico-polemica: la perdita del contatto fra purificazione ultraterrena e vita cristiana, fra purificazione e dinamismo ecclesiale rende sempre di più il Purgatorio una parte di quello «innocuo capitoletto finale» (K. Barth) a cui non si presta eccessiva attenzione. Ci si accontenta di ripetere senza un reale impegno di approfondimento.

III/ LINEE PER UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA

Il dato, certamente più impressionante, della storia della dottrina del Purgatorio è la netta disparità di vedute fra magistero e teologia: non si può fare a meno di notare con A. Michel come la teologia abbia avuto uno sviluppo di molto anteriore al magistero e come questo si sia positivamente attenuto ad enunciazioni limitanti la teologia. Mentre la teologia si è storicamente sviluppata nella linea di una individualizzazione della escatologia e di una lettura giuridico-soddisfattoria della purificazione — per tacere di questioni discutibili come la localizzazione ed il realismo delle pene della purificazione — il magistero si è accontentato di ribadire il fatto stesso della purificazione e la validità dei suffragi. Registrare questa disparità di vedute non deve, ovviamente, condurci a dichiarare illegittimo lo sviluppo teologico, annullando con un semplice tratto di penna uno sviluppo di secoli: più semplicemente, deve invitare il teologo a ricollocare il suo pensiero nel quadro della viva fede della chiesa.

1/ La purificazione ultraterrena come dimensione del morire-in-Cristo

La asserzione del fatto della purificazione ultraterrena nei documenti magisteriali è chiara: per i padri di Lione, di Firenze, di Trento l'uomo che muore nella fede di Cristo ma senza avere fatto compiutamente penitenza dei suoi peccati, dovrà affrontare pene purificatorie al termine delle quali sarà subito condotto in cie-

lo. Del pari è chiara la posizione teologica della chiesa latina che ha interpretato tutto ciò in una linea espiatorio-soddisfattoria nel senso che proprio queste sofferenze operano la liberazione dal reato di pena connesso ai peccati; con maggiore precisione, la teologia ha distinto queste pene purificatorie in pena del danno o dilazione della visione beatifica e pena del senso o sofferenza corporale generalmente intesa per il fuoco. Ripensare a fondo e collegare questi dati penso sia il compito della teologia odierna.

a)

A mio modo di vedere, occorre raccogliere il suggerimento di Y. Congar che nota come il contesto della verità del Purgatorio sia originariamente quello soteriologico. Questa convinzione sottostà, alla fin fine, alla sobrietà degli interventi magisteriali: la purificazione dei fedeli defunti è nel contesto di una economia di salvezza che conduce all'incontro di definitiva comunione con il Signore. Questo deve invitare il teologo a connettere la purificazione non già con il tema della soddisfazione penale ma piuttosto con il mistero pasquale, con il mistero della morte-resurrezione in cui è fondata la nostra salvezza. L'annuncio del vangelo e la nostra esperienza cristiana insistono continuamente sul fatto che la salvezza, evento e dono del Signore, è per noi «metanoia», conversione, cambiamento e rovesciamento radicale della nostra esistenza. Letta in chiave soteriologica, la purificazione si connette con una dimensione essenziale della vita cristiana, quella per cui l'evento-dono della salvezza si traduce in un impegno di abbandono e di rottura della vita di peccato ed in una precisa volontà di comunione con il Signore. La purificazione è perciò una dimensione della appropriazione personale del mistero pasquale; anche la purificazione ultraterrena dovrà essere letta in questa linea.

b)

Il modo della appropriazione personale della salvezza finale è il morire-in-Cristo: mi chiedo se non vi è qui molto più che un invito a considerare la purificazione ultraterrena come una dimensione del morire-in-Cristo, del momento cioè in cui il credente entra responsabilmente e pienamente nella escatologia. Se il morire-in-Cristo è il mistero della nostra partecipazione alla morte-resurrezione del Signore come compimento e maturazione definitiva della nostra personalità cristiana, come sottrazione e liberazione dalle ambiguità della storia, come assicurazione certa ed indistruttibile di un futuro di pace e di gioia, occorre pensare che esso segni realmente il momento di un abbandono definitivo del peccato e di una definitiva comunione con il Risorto. In una parola, il morire-in-Cristo comporta una purificazione ultimativa perchè il credente possa essere per sempre con il suo Signore. Risulta così anche meglio la profonda unità della vita cristiana: collegato alla metanoia e perciò al battesimo ed all'impegno di fede, il morire-in-Cristo compie e completa la vita cristiana in quanto introduce il credente alla santità, alla resurrezione, alla comunione con Dio cui è chiamato.
Ciò comporta che il credente trovi nella morte non solo un passaggio alla vita ma anche una reale possibilità di purificazione: è nel morire-in-Cristo, insomma, che avviene l'incontro con il Dio misericordioso e buono, con il Dio di grazia e di salvezza, con il Padre che perdona, con il Dio di Gesù Cristo che riversa su di noi l'abbondanza dei suoi doni. Il morire-in-Cristo è purificazione e liberazione dai peccati perché evento di grazia, perché il morire cristiano non è l'agonizzante spegnersi della vita ma il gioioso farsi incontro del Dio della vita, della pace e della santità. Esso è la nostra purificazione per la fedeltà del Padre e per l'amore che Dio ci garantisce nel Signore Gesù; esso è la nostra reale e definitiva salvezza.

c)

Mi chiedo se questo sfondo della purificazione ultraterrena come dimensione del morire-in-Cristo non è il preciso, ed unico, ambito in cui collocare la riflessione della teologia scolastica sulla soddisfazione penosa del Purgatorio. Il pregio di questa teologia è quello di valutare a fondo l'importanza e la decisività antropologica del peccato: il peccato incide a fondo nel volto dell'uomo nel senso che egli è costruito dal bene e dal male che compie. Tutto il suo essere è determinato dal peccato come infedeltà a Dio e brama di autonomia, come sforzo per scuotere il dominio di Dio ed orientare il mondo verso un progetto futuro diverso da quello del regno: con il peccato l'uomo fa violenza a se stesso e porta caos ed abuso nella vita del mondo. Di tutto ciò il peccatore porta la responsabilità: della sua personale infedeltà e della sua negatività storica. Non è questo, in fondo, ciò che corrisponde alla distinzione scolastica fra reato di colpa e reato di pena?
È giusto, allora, ritenere che il morire-in-Cristo abbia non solo un valore purificatorio

fondato sulla volontà di grazia e di misericordia che Dio ci ha rivelato in Cristo ma anche un valore soddisfattorio-espiatorio. Aderendo con gioia alla Pasqua di Cristo, il credente che muore nel Signore non può fare a meno di reinterpretare in quella situazione nuova tutto il suo passato e tutto il suo presente. Illuminato dalla Parola-Giudizio del Cristo che manifesta il valore autentico della realtà e smaschera le illusioni della storia, il cristiano coglie il «vuoto» del suo passato, la vacuità del suo comportamento segnato da sbagli, da omissioni, da azioni irresponsabili e negative sul mondo e sulla umanità. Questa coscienza di lontananza da Dio in un credente che muore nel Signore fa nascere una lacerazione interiore, un pentimento profondo, una sofferenza senza limiti che è, di fatto, pena purificatrice ed espiatrice — come un fuoco — che libera l'uomo da ogni forma di reato.

Non a caso, parecchi autori hanno espresso questo amore-sofferenza-purificazione-espiazione per analogia alla condizione dei mistici: la certezza che Dio è Tutto, che è il Santo non può che svincolare l'oro della nostra carità dalle scorie che ancora la trattengono. L'uomo che, nella limpidità della morte, è sottratto alle mille influenze che lo condizionano, prende definitivamente coscienza della sua indegnità e della impossibilità di avvicinarsi a Dio senza una radicale trasformazione del suo essere: se il morire-in-Cristo è di fatto il *kairòs* in cui la grazia del Signore Gesù opera in noi liberandoci e purificandoci, occorre però segnalare che la risposta dell'uomo è un amore-sofferenza che, appropriandosi responsabilmente i gesti di Dio, ha tutti i caratteri della espiazione.

L'andamento del discorso è qui decisamente legato al connettere il morire-in-Cristo del fedele con la Morte-Resurrezione in cui è fondata ogni salvezza: mi sembra tuttavia onesto ammettere che l'argomentazione guadagna in forza se si guarda alla morte nel quadro della opzione finale, tesi che, per quanto nuova, ha trovato validi sostenitori.

2/ La purificazione ultraterrena come luogo del ministero penitenziale della chiesa

Un dato certo della dottrina magisteriale è la possibilità e la validità dei suffragi: è prassi, cioè, e convinzione ecclesiale che noi possiamo aiutare efficacemente i defunti. Così come suona nei testi conciliari, l'affermazione sottolinea il fatto vietandosi ogni interpretazione dottrinale. Pone però un problema se si vuole tentare di coglierne le motivazioni di fondo. La teologia ha, per lo più, ricondotto questa prassi alla realtà della comunione dei santi: uniti al Cristo, i credenti sono pure uniti fra loro in modo che la vita di uno non è senza influenza su quella degli altri. Non già che un credente possa disporre della salvezza o perdizione dei fratelli: solo che, essendo il piano di Dio comunitario, la vita di una persona appare stimolante o condizionante il rapporto degli altri con Cristo. Non si fa fatica a cogliere come l'interesse del magistero e della teologia sia, tutto sommato, pastorale e come si ponga, tutto sommato, ai margini della dottrina del Purgatorio. Ma credo si possa dire di più.

a)

Già abbiamo sottolineato il rapporto della purificazione ultraterrena con la dimensione cristiana della metanoia e perciò con la appropriazione dell'evento pasquale di Cristo: la purificazione è apparsa così un momento del morire-in-Cristo. Va sottolineato qui come ogni purificazione sia comprensibile solo nel quadro dei ministeri ecclesiali per la santificazione dei credenti, solo nel quadro della penitenza della chiesa. La Pasqua, infatti, è il luogo dove appare la radicale incompatibilità fra il Cristo e il peccato di modo che lo Spirito pasquale appare la forza che accusa i discepoli fino a che si riconoscono peccatori così che, nella loro conversione, si fa palese la forza di Dio che genera a sé nuovi figli. Orbene questo evento pasquale e questa potenza dello Spirito sono il centro, il cuore stesso della chiesa nel senso che essa è il luogo dove Dio chiama a conversione il popolo che egli stesso costruisce ed edifica. La chiesa, insomma, è il luogo della remissione dei peccati in quanto è il luogo dove lo Spirito agisce per portare l'umanità al riconoscimento della sue colpe e per creare il popolo di Dio. La purificazione delle colpe ha così una innegabile valenza ecclesiale in quanto ogni remissione delle colpe si collega ai ministeri ecclesiali di santificazione.

b)

Ci si può chiedere se anche la purificazione ultraterrena non rientri nell'ambito di questo ministero ecclesiale di riconciliazione. Già la teologia scolastica medioevale e postridentina operava in questo senso quando collegava il Purgatorio al sacramento della estrema unzione, vedendolo come un complemento di quan-

to i sacramenti della estrema unzione e della riconciliazione non fossero riusciti ad operare. Insistere in questo senso non significa affatto annullare il valore della sovrabbondante giustizia del Signore Gesù — come temono i nostri fratelli protestanti — ma soltanto ricordare che essa ci è data in modo vivo e personale, cioè nella fede e nella chiesa. La purificazione ultraterrena appare così il momento in cui la chiesa, che è la sposa tutta pura, senza macchia e senza ruga, si incammina decisamente e definitivamente sulle orme del Cristo: abbandonando ogni resto di peccato, la chiesa aderisce pienamente al suo sposo e signore ed accetta di vivere della sua vita, in totale comunione con lui. Connettere così profondamente il Purgatorio con la storia della salvezza come luogo decisivo della fede-giudizio e dell'amore-comunione della chiesa, significa sottrarlo ad ogni collegamento con la perdizione infernale: è nella purificazione ultraterrena che la chiesa peregrinante si predispone all'incontro di gioia e di comunione con il suo Signore, all'incontro escatologico in cui si riassume il senso della sua esistenza.

c)

Questa prospettiva ci introduce a vedere unitariamente e vitalmente la chiesa nei suoi classici stadi di chiesa pellegrinante, purgante e trionfante. Essi indicano l'aprirsi, nelle differenti condizioni, dell'umanità a Cristo: il fondamento è la volontà divina di una salvezza comunitaria nel Cristo di modo che, nell'ambito dei gesti e delle realtà cristiane, ognuno è chiamato ad una esperienza di fraternità e di solidarietà. La comunione dei santi è qui una realtà viva nel senso che nessuno è isolato e tutti possono aiutare gli altri. Solo questa visione ecclesiale della purificazione ultraterrena può giustificare la prassi dei suffragi in cui la purificazione dei defunti è sostenuta dall'amore dei fratelli che ancora sono pellegrini sulla terra. Si vuol dire che legami profondi, che non si rapportano al corpo ma alla comunione con il Cristo ed al possesso dell'unico Spirito, non possono essere recisi da un semplice fatto biologico come la morte. Se poi si ricorda che, per il credente, il morire biologico è il luogo dove si esprime il morire in Cristo, allora bisognerà affermare che la morte non annulla i legami che ci uniscono al Signore ma piuttosto li rafforza e li potenzia.

Proprio perché la comunione con Cristo non dipende da una vicinanza corporale o locale, si può ben ritenere che essa continui ed anzi si approfondisca morendo nel Signore. Si giustifica così una reale possibilità di intercessione e di suffragio per i defunti che si purificano: essa è da pensare come l'aiuto, impetrato da Dio, che i fratelli offrono ai fratelli per sostenerli nel loro sforzo di entrare pienamente nella divina volontà di amore.

3/ La purificazione ultraterrena come dimensione del giudizio

Il punto qui in gioco si sforza di affrontare il lento emergere di una escatologia individuale che vede, nei primi secoli, la purificazione passare da dimensione del giudizio e dell'incontro universale di tutti gli uomini con Cristo a dimensione del destino individuale della persona dopo la morte. Si tratta, come si sa, di un processo proprio di tutta la escatologia che, soprattutto in Occidente, diventa meno collettiva, meno ecclesiale e più imperniata sul destino individuale: il valore di questa evoluzione è stato quello di chiarire la morte dell'individuo come passaggio dalla condizione storica alla definitiva situazione escatologica della persona. E, certo, questo valore non dovrà mai essere messo in dubbio. Tuttavia il recuperare i termini storici di questa evoluzione permette di porre il problema del rapporto fra escatologia individuale ed escatologia universale e di chiarire, in questo ambito, lo spazio ed il significato del Purgatorio. Senza affrontare tutti i termini del problema della escatologia intermedia, vedrò di offrire qui qualche spunto di soluzione.

a)

Probabilmente, il punto di partenza è da cercare nella dimensione kairologica della purificazione: essa è evento e dono di Dio, in cui si fa la salvezza dell'uomo. La conversione-purificazione dal peccato non è affatto il risultato delle energie umane di introspezione e di correzione ma è piuttosto il *kairòs* di Dio: non è l'uomo a cambiare ma è Dio che ha fatto irruzione nella storia e nella vita umana per rinnovarla. Il tema biblico che meglio esprime tutto questo è probabilmente quello del giudizio: se non lo si legge in chiave intellettuale o forense ma in chiave biblica, esso appare come l'agire salvifico di Dio che smaschera le false sicurezze dell'uomo ed agisce in modo conforme alla alleanza ed alle sue esigenze. Insomma, nella conversione-purificazione, assunta come evento e dono, il dato primario è quello della fedeltà della misericordia, della volontà divina

di salvezza e di perdono: in esso consiste il giudizio divino a cui corrisponde l'obbedienza della fede, cioè il radicale affidamento della propria vita al Signore. Giudizio e purificazione-conversione si implicano profondamente, dato che il primo è dimensione dell'agire salvifico di Dio e la seconda è orizzonte perenne della vita cristiana di risposta al Signore.

b)

Ci si può chiedere se questo accostamento giudizio-purificazione non sia valido anche nella prospettiva del dopo-morte. In effetti, se la purificazione ultraterrena è «kairòs» di Dio, è formalmente dipendente dai gesti divini come evento e dono — anche se responsabilmente e dolorosamente assunti dall'uomo — non si vede a cosa agganciarla se non alla parusia del Risorto che è «il giudizio» per tutti gli uomini e per ciascuno di essi. Il rischio sarebbe altrimenti quello di giustificare la purificazione ultraterrena sulla base di meccanismi scaturenti dall'uomo, vivi cioè della sua sola vitalità e volontà e perciò affatto salvifici; peggio ancora sarebbe, a mio avviso, giustificare la purificazione ultraterrena sulla base delle pene che, se non vanno escluse, sono però soltanto seconde alla conversione ed alla purificazione personale dell'uomo. Per queste ragioni, ritengo si debba formalmente spiegare la purificazione ultraterrena come dipendente e seconda al giudizio-parusia del Signore: è il suo manifestarsi, è il suo liberare la storia dalle inevitabili ambiguità, è il suo smascherare le calunniose falsità circa Dio e l'uomo, la vita, la pace, la comunione e la verità, è il suo giudicare il mondo mostrandone il peccato ed aprendolo alla grazia misericordiosa di Dio che permette al credente morto nel Signore ma non sufficientemente pentito delle sue colpe di aprirsi, di rendersi disponibile alla grazia del Signore. Il dono divino del Risorto, cioè lo Spirito, ci libera dai peccati e ci apre ad una definitiva comunione, ad una definitiva partecipazione alla vita del Padre: l'avvenire di tutto ciò nella dolorosa intuizione della propria infedeltà, nella coscienza amara di un passato che divide interiormente ed opera per separare da Dio, è la ragione per cui la risposta di fede e di amore del credente, che sta definitivamente di fronte al Cristo, ha i toni della purificazione penosa.

c)

È chiaro che il discorso precedente invita ad accostare il morire-in-Cristo ed il giudizio-purificazione nel senso che gli eventi ultimi risultano vuoti ed astratti se non sono l'ambito in cui il credente defunto risorge per essere con Cristo e per essere l'espressione viva del suo trionfo sulla morte e sul peccato, e nel senso che il morire-in-Cristo non completa il suo dinamismo se non conduce il credente alla sua definitiva situazione nel Signore. Si sa che una simile visione suscita infiniti problemi circa le nozioni di tempo, di eternità, di *aevum* e circa la trascendenza o la metastoricità della azione divina; del pari, si sa che la si accusa di vanificare il rapporto fra la parusia-giudizio del Cristo e la fine della storia o compimento del tempo della chiesa a tutto vantaggio di una visione individuale della escatologia dove il mistero di Cristo in noi si compie definitivamente all'accadere della morte. Insomma, si dice, il rapporto con Cristo sarebbe individuale e la fine sarebbe solo il sommarsi ad esaurimento delle decisioni definitive dei singoli.

Per conto mio ritengo che il compimento del tempo e della chiesa debba essere analizzato teologicamente e non già cronologicamente: esso dipende dai gesti di Dio apparsi in tutta la loro definitività e non dal collocarsi al termine della storia. Insomma, se la fine cronologica della storia e della chiesa è teologicamente irrilevante, se il «compimento» della chiesa e della storia è il loro aprirsi al giudizio salvifico di Dio, occorre dire che la morte cristiana dell'individuo è all'interno del compimento del piano divino e ne è anzi il concreto manifestarsi. Non è quindi che il morire nel Signore abbia un rapporto puramente esteriore con il compimento della chiesa e con i nuovi cieli e la nuova terra o che li interpreti riduttivamente in chiave individuale; piuttosto, occorre pensare che il morire-in-Cristo apre il credente al compimento definitivo del disegno divino. Lungi dall'individualizzare l'escatologia, bisogna vedere qui lo sforzo per dare alla situazione escatologica dell'individuo le dimensioni ecclesiali e cosmiche del mistero di Cristo.

Solo in questa linea la purificazione ultraterrena appare coerentemente dimensione del morire-in-Cristo, del ministero penitenziale della chiesa e del giudizio: nel santo purificato per la gloria «è» il mistero cristiano di comunione e di amore in cui consiste la gloria definitiva della chiesa e del mondo.

BIBLIOGRAFIA

J. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de novissimis*, Roma 1959³, pp. 133-152; B. BARTMANN, *Das Fegfeuer*, Paderborn, 1929²; P. BERNARD, *Purga-*

toire, in: *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, vol. IV, Paris 1922, coll. 496-528; O. BETZ, *Il purgatorio come maturazione per Dio*, in: *Il cristiano e la fine del mondo*, Roma 1969, pp. 173-189; A. DE BOVIS-M. CARROUGES-P. CHARLES-J. DANIÉLOU-J. GUITTON-H. RONDET, *Le purgatoire, profonde mystère*, Paris 1957; W. BRAUNFELS-A. CLOSS-J. GNILKA-K. RAHNER, *Fegfeuer*, in: LThK, IV Freiburg i. Br. 1960, coll. 49-55; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von den letzten Dingen*, Paderborn 1963, pp. 44-66; E. BRISBOIS, *Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts*, in: NRT 81, 1959, 838-845; S. CATERINA DA GENOVA, *Trattato del Purgatorio*, in: *Edizione critica dei manoscritti cateriniani*, Torino 1962, pp. 321-354; S. CIPRIANI, *Insegna 1 Cor 3, 10-15 la dottrina del purgatorio?*, in: RBibIt 7, 1959, 25-43; Y. CONGAR, *Il Purgatorio*, in: *il mistero della morte*, Alba 1958, pp. 224-272; ID., *Che sappiamo del Purgatorio*, in: *La mia parrocchia vasto mondo*, Roma 1963, pp. 99-109; J. GNILKA, *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* Eine exegetisch-historische Untersuchung, Düsseldorf 1955; M. JUGIE, *Le purgatoire et les moyens de l'éviter*, Paris 1941; G. LEFEBVRE, *Le purgatoire, mystère de miséricorde*, in: VS 45, 1963, 143-152; A. MICHEL, *Purgatoire*, in: DTC XIII, Paris 1936, coll. 1163-1326; G. MOIOLI, *Lezioni sull'«escatologico cristiano»*, Venegono Inferiore 1973, pp. 165-178 (pro manoscritto); A. PIOLANTI, *Il dogma del Purgatorio*, in: ED 6, 1953, 287-311; F. POTENZA, *Il Purgatorio*, Vicenza 1948; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Roma 1970, pp. 313-330; H. RONDET, *Fins de l'homme et fin du monde*, Paris 1966; ID., *Le Purgatoire*, Paris 1948; A. M. ROGUET, *Communion à l'Eglise souffrante*, in: VS 45, 1963, 157-168; A. RUDONI, *Escatologia*, Torino 1972, pp. 177-196; M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica*, IV/2, Torino 1964, pp. 480-534; B. TCHOI, *Se purifier pour voir Dieu*, in: VS 45, 1963, 153-156; A. WINKLHOFER, *Das Kommen seines Reiches*. Von den letzten Dingen, Frankfurt a. M. 1959, pp. 109-132.

INDICE

5 **Piano dell'opera**
8 **Voci per discipline**
10 **Sigle e abbreviazioni**
15 **Abbreviazioni bibliche**

2 TEMI E ORIENTAMENTI (continuazione)

17 **Ecclesiologia** (S. Dianich)
31 **Economia** (A. Ellena)
39 **Ecumenismo** (A. Asnaghi)
49 **Epikeia** (F. D'Agostino)
60 **Ermeneutica e filosofia** (P. A. Sequeri)
74 **Ermeneutica e linguaggio** (C. Molari)
94 **Escatologia** (G. Moioli)
101 **Esegesi** (B. Maggioni)
110 **Esegesi ed ermeneutica** (C. Buzzetti)
127 **Esistenza (esistenziale)** (E. De Dominicis)
133 **Esistenzialismo** (G. Penzo)
138 **Etologia** (F. Compagnoni)
148 **Eucaristia** (R. Tura)
166 **Famiglia** (S. Visintainer)
176 **Fede (l'atto di)** (F. Ardusso)
192 **Fenomenologia** (P. Valori)
198 **Gesù Cristo** (G. Caviglia)
209 **Gioco** (G. Mattai)
218 **Giovanni** (G. Ghiberti)
235 **Giustificazione** (L. Serenthà)
245 **Giustizia** (G. Campanini)
264 **Ideologia** (S. Di Caro)
270 **Immagine** (G. Barbaglio)
279 **Incarnazione** (I. Sanna)
290 **Iniziazione-catecumenato** (E. Lodi)
300 **Jahvista ed elohista** (N. Negretti)
333 **Laicato** (B. Forte)
346 **Lavoro** (G. Mattai)
356 **Legge morale** (D. Lanfranconi)
371 **Legge naturale** (D. Lanfranconi)
384 **Liberazione** (G. Gatti)
390 **Libertà: I/ Aspetto storico-filosofico** (U. Pellegrino)
399 **Libertà: II/ Aspetto teologico-morale** (G. Gatti)
408 **Liturgia delle ore** (B. Bonifacio)
423 **Magistero** (G. Sala)
434 **Male** (J. Gevaert)
443 **Manipolazione dell'uomo** (G. Perico)
455 **Maria** (R. Laurentin)
469 **Marxismo** (G. Wetter)
504 **Matrimonio** (G. Baldanza)
519 **Messianismo escatologico e apparizione di Cristo** (R. Fabris)
532 **Ministero** (S. Dianich)

542 **Missione** (J. Masson)
555 **Morale fondamentale** (C. Caffara)
569 **Morale speciale** (L. Spallacci)
590 **Morte** (G. Bof)
604 **Natura** (U. Galeazzi)
608 **Neopositivismo e filosofia analitica** (M. Lenoci)
612 **Note** (S. Dianich)
619 **Opzione fondamentale** (L. Rossi)
629 **Ordine** (R. Tura)
645 **Paolo** (R. Penna)
660 **Peccato** (G. Piana)
674 **Peccato originale** (L. Serenthà)
690 **Penitenza (sacramento della)** (F. Sottocornola)
706 **Persona** (U. Galeazzi)
710 **Personalismo** (A. Rigobello)
715 **Platonismo** (S. Vanni Rovighi)
719 **Politica** (L. Lorenzetti)
742 **Politica e teologia** (U. Perone)
748 **Potere** (G. Piana)
756 **Prassi** (U. Perone)
759 **Predestinazione** (L. Serenthà)
774 **Preghiera** (B. Baroffio)
784 **Profeti dell'AT** (G. Savoca)
802 **Proprietà** (G. Mattai)
811 **Prudenza** (D. Tettamanzi)
829 **Psicologia della religione** (G. Zunini - A. Pupi)
845 **Pudore** (A. Zarri)
853 **Purgatorio** (G. Colzani)