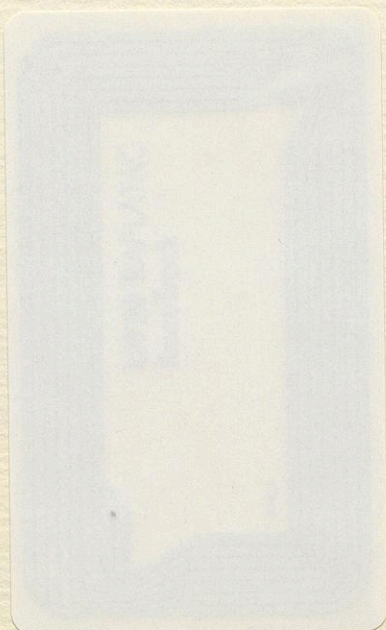




N12<509739029 021



UB Tübingen

REVUE THEOLOGIQUE de Lugano

2
AM

semestrale in lingua italiana, francese e inglese

Lugano THEOLOGICAL REVIEW

due T-h

ARTICOLI

P. RODRÍGUEZ

Sul ruolo della cultura e dell'Università nella società odierna

R. CESSARIO O.P.

Christian Virtue and Public Morality

L. CICCONE C.M.

Il carisma del celibato. Quali criteri
per un suo discernimento nei candidati al presbiterato?

G. BORGONOVO

Coscienza, ragione, Chiesa.

Note sul pensiero di John Henry Newman

STATUS QUAESTIONIS

L. NEGRI - G. BIANCHI

L'antropologia di Jean Guittou

G. FAVARO

Sunyata buddhista e kenosi cristologica

VITA DELLA CHIESA NEL MONDO

FILARET DE MINSK

Le Christ est vivant et présent dans son Église

CARD. K. SWIATEK

En collaboration avec Dieu

J. PICH-AGUILERA

Euthanasia debate in New Zealand:

Churches response and Conscience vote

CRONACA DELLA FACOLTÀ - DOCUMENTAZIONE

CARD. F. MACHARSKI

Questo testimone dice la verità

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO (RTLu)

ANNO II - NUMERO 1 - MAGGIO 1997

DIRETTORE, DIRECTEUR, EDITOR

Abelardo Lobato O.P.

COMITATO DI REDAZIONE, COMITÉ DE RÉDACTION, EDITORIAL BOARD

Guy Bedouelle O.P., Graziano Borgonovo, Arturo Cattaneo, Azzolino Chiappini, Lino Ciccone C.M., Pierre Dumoulin, Stanislaw Grygiel, Manfred Hauke, Karin Heller, Costante Marabelli, Mauro Orsatti.

CONSIGLIO SCIENTIFICO, CONSEIL SCIENTIFIQUE, SCIENTIFIC COMMITTEE

Evandro Agazzi, Adriano Bausola, Londi Boka di Mpasi S.J., Christophe Carraud, Giuseppe Colombo, Pierpaolo Donati, Irène Fernandez, Elio Guerriero, José Luis Illanes, Didier Laroque, Hervé Legrand O.P., William E. May, Gian Piero Milano, Servais Pinckaers O.P., Hermann J. Pottmeyer, Pedro Rodríguez, Enrique Rojas, Adrien Schenker O.P., S.E. Mons. Christoph Schönborn O.P., S.E. Mons. Angelo Scola, Albert Vanhoye S.J.

SEGRETERIA DI REDAZIONE, SECRÉTARIAT DE RÉDACTION, SUB-EDITOR

Carmen Fioriti Costantini, c/o Caritas Ticino (impaginazione e grafica), Mary Ann Nobile (consulenza linguistica).

EDITORE:

Facoltà di Teologia di Lugano

DIREZIONE, REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE:

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano, tel (+41 91) 923 74 75 fax 923 74 76

TIPOGRAFIA:

La Buona Stampa, Via Fola, CH-6963 Lugano-Pregassona

ABBONAMENTO:

Europa: 55CHF - 250 FF - 1350 FB - 75.000 Lit - 66 DM

Non-European Countries: 48 US\$

LA RIVISTA SU INTERNET: <http://www.ti-edu.ch/teologia>

**RIVISTA
TEOLOGICA
di Lugano**

**REVUE
THEOLOGIQUE
de Lugano**

**Lugano
THEOLOGICAL
REVIEW**

semestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno II **1997** numero 1



FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano

Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76

SOMMARIO



EDITORIALE	3
-------------------------	---

ARTICOLI SCIENTIFICI

P. RODRÍGUEZ, <i>Sul ruolo della cultura e dell'Università nella società odierna</i>	7
R. CESSARIO O.P., <i>Christian Virtue and Public Morality</i>	27
L. CICCONE C.M., <i>Il carisma del celibato. Quali criteri per un suo discernimento nei candidati al presbiterato?</i>	43
G. BORGONOVO, <i>Coscienza, ragione, Chiesa. Note sul pensiero di John Henry Newman</i>	59

STATUS QUAESTIONIS

L. NEGRI - G. BIANCHI, <i>L'antropologia di Jean Guitton</i>	77
G. FAVARO, <i>Sunyata buddhista e kenosi cristologica</i> ...	119

VITA DELLA CHIESA NEL MONDO

FILARET DE MINSK, <i>Le Christ est vivant et présent dans son Église</i>	139
CARD. K. SWIA TEK, <i>En collaboration avec Dieu</i>	146
J. PICH-AGUILERA, <i>Euthanasia debate in New Zealand: Churches response and Conscience vote</i>	153

CRONACA DELLA FACOLTÀ - DOCUMENTAZIONE

CARD. F. MACHARSKI, <i>Questo testimone dice la verità</i>	165
--	-----

ZA 9408

Editoriale

1. E' connaturale allo spirito il ritorno su di sé in modo perfetto. Il celebre *Liber de Causis* lo descrive come una «*reditio completa*». A differenza dei corpi, le sostanze spirituali, presenti a se stesse nella luce intellettuale, sono con sé nell'intimo dell'essere, e nel suo operare, in una certa uscita, sono in grado di trascendere se stesse e inoltre possono riflettere sul loro processo tornando su di sé. Si verifica nella riflessione un processo circolare, dove il termine coincide con il principio. Questa peculiarità dello spirito è caratteristica delle operazioni conoscitive e degli atti della volontà libera. La cultura classica, di stampo neoplatonico, ha scoperto la fecondità culturale di questo *exitus e reditus* dello spirito nei differenti gradi della sua realtà. L'uomo, per la sua anima spirituale, esercita in modo proprio questo ritorno su di sé. Anche il pensiero moderno è affascinato da questa peculiarità umana del ritorno su di sé. Non a caso mette a fondamento di tutto la domanda che crede radicale: cosa è l'uomo, chi sono io? La risposta alla domanda implica un processo, un movimento, nel quale il ritorno è possibile e si verifica come in una spirale ascendente, dove l'asse è sempre lo stesso, ma il livello raggiunto nel costante ritorno può salire in alto o radicarsi sempre più nel profondo. Da questa proprietà dello spirito deriva il fatto del ritorno incessante delle grandi questioni del sapere umano. Esse ritornano perché nessuna risposta è esauriente. La profondità dell'essere spirituale trascende qualsiasi definizione. La filosofia ritorna su di sé in ogni filosofo, l'antropologia in ogni uomo, la teologia in ogni teologo. Sembra uno scandalo che i filosofi, come osservava Kant, non siano in grado di dare una risposta accettata da tutti; che gli uomini, come accade

ad Agostino, diventino ai propri occhi una disperata questione; che i teologi del nostro tempo siano ancora alla ricerca dello statuto della propria disciplina e della funzione del teologo nella Chiesa. Ma lo «scandalo» scompare quando si scopre la radice spirituale dalla quale procede. Dovunque ci sia lo spirito c'è anche la trascendenza e l'apertura all'infinito. A noi interessa in modo speciale il ritorno e la sfida della domanda sulla teologia e le sue possibilità nel nostro orizzonte culturale: cosa è la teologia, quale il compito del teologo nel nostro tempo? Come si fa teologia cattolica? Se, come dice Aristotele, l'essere dei viventi è il vivere, la vita della Facoltà di Teologia deve essere la risposta concreta a questo problema radicale.

2. La teologia è un discorso umano ben fondato sul mistero di Dio. I teologi sono coloro che parlano con verità agli uomini su Dio e si fanno ascoltare. Come fare oggi questo discorso su Dio? Le possibilità sono infinite, ma l'esito è molto diverso, e la verità è una sola. Babele deve lasciare il posto alla Pentecoste. Nel mese di dicembre il teologo protestante Oscar Cullmann visitava la Facoltà di Teologia di Lugano. Nella sua lucida maturità dei 95 anni ci parlava della necessità di avere Facoltà di Teologia per parlare di Dio agli uomini del nostro tempo che hanno sopportato culturalmente l'eclisse di Dio. Alla fine della visita ci lasciava scritto questo pensiero: «per parlare di Dio agli uomini del nostro tempo, il teologo deve parlare prima con Dio». Riprendeva un motto medievale, della scuola di Grandmont, che Domenico di Guzman trasmise ai frati predicatori: «*Non loquere nisi cum Deo aut de Deo!*». Forse al teologo del nostro tempo risulta più facile parlare di Dio che parlare con Dio? Non è vero per ogni uomo il contrario? La preghiera è la via più diretta per l'incontro con Dio. Ma l'uomo della modernità, avvolto nell'eclissi di Dio, stenta a pregare. Hegel osserva che al mattino, al posto della preghiera dell'uomo di altri tempi, l'uomo cerca le notizie sull'uomo. Il teologo Hans Urs von Balthasar, tra i diversi teologi, preferiva coloro che erano anche proclamati santi nella Chiesa. Ma non tutti la pensano allo stesso modo. Durante il *Dies academicus* dell'Università del Ticino, tenutosi all'inizio del mese di marzo di quest'anno, l'ultima delle conferenze è stata affidata al teologo domenicano L. Walsh, che ha presentato in modo suggestivo, davanti a un ridottissimo uditorio, il compito del teologo nel nostro tempo: «I teologi, satelliti di Dio». Nella sua prospettiva, l'ufficio del teologo è simile a quello del profeta, del sacerdote, del re-pastore, tre mediatori tra Dio e l'uomo, ma a differenza di essi, il teologo si situa a una certa distanza, come il satellite in un'orbita autonoma, dalla quale è possibile il suo ruolo, l'esercizio critico della ragione. Da questo punto di vista il teologo è un intellettuale, il cui ruolo esige libertà di criterio e di giudizio. Da parte sua il Magistero della Chiesa, dopo il Concilio Vaticano II, ritorna in modo costante sulla missione del teologo nella Chiesa, che non può essere un magistero parallelo, ma un servizio per la comunità dei credenti, con la sua responsabilità e i suoi doveri. La *Veritatis Splendor* propone in modo preciso il ruolo dei teologi nella comunione ecclesiale e nell'assenso all'insegnamento della Chiesa. Infatti il problema non è ancora risolto in modo soddisfacente. La realtà risulta ancora ambivalente. Da una parte si

può constatare la proliferazione dei teologi e il numero crescente delle teologhe, come pure delle teologie, e delle facoltà; mai nella Chiesa c'era stata una messe così abbondante. D'altra parte alcuni denunciano «molta teologia e poco Dio», la povertà teologica, poiché in realtà Dio è assente; si può parlare di teologia senza Dio, come accade nella psicologia senz'anima. Una tale situazione pluriforme chiede una via di uscita e un recupero della profonda tradizione teologica.

3. La teologia è necessaria nella Chiesa, nell'esercizio del suo magistero. La comunità dei credenti in Cristo ha bisogno di uomini, che, come S. Ilario, si propongano di manifestare la verità della fede cattolica, la sua credibilità, la sua perenne attualità. La teologia richiesta nella Chiesa deve essere una nel suo oggetto formale, che è Dio. Il teologo assume questo unico punto di vista per l'intelligibilità del reale: «*omnia sub ratione Dei*». Il teologo tratta di Dio stesso, o delle cose nel suo rapporto a Dio, come principio o come fine. In questo modo la teologia è un sapere e un parlare differente degli altri. Poggia sulla rivelazione di Dio, sulla fede nella sua parola, e sulla trasmissione di questa parola. La parola ha una consistenza speciale, piuttosto fragile. Nella cultura del passato era abitudine mostrare la differenza di questo sapere con la filosofia, la quale si fonda nella verità delle cose e sull'evidenza dei principi. In filosofia ciò che conta è la cosa in se stessa, sulla quale poggia la verità, non il pensiero degli uomini sulle cose. «*Ipse dixit*», è un cattivo principio per filosofare. Invece questo è il cammino della teologia: la parola di Dio coincide con la verità. Ciò che importa è sapere cosa ha detto Dio agli uomini, nelle sue molteplici parole, nella sua Parola definitiva del Figlio. In questa tradizione poggia la storia della teologia della Chiesa. I primi discepoli di Gesù hanno fatto teologia narrativa. Poi la teologia è diventata biblica. I Padri hanno prolungato questo discorso sempre in collegamento con la parola di Dio e la sua autorità. Agostino, che un tempo non trovava gusto nella lezione delle Scritture, quando ha incontrato il grande Ambrogio leggendo da solo ad alta voce la Bibbia, ha scoperto quanta sia la profondità della parola di Dio, ed ha iniziato il cammino teologico dell'Occidente. Su questa scia Tommaso d'Aquino ha scoperto lo statuto sapienziale della Teologia, vera scienza e vero cammino umano per parlare del mistero. La teologia è la scienza umana subalternata alla scienza di Dio e dei beati. In essa si fonda la verità rivelata, alla quale si ha accesso solo per la fede. A questo principio si aggiunge il lavoro dell'umana ragione, e così risulta il modo scientifico, sapienziale, proprio della teologia. La cultura del nostro tempo, perduta la fiducia nel lavoro dell'intelligenza, misura il sapere conforme al criterio delle scienze sperimentali che riducono tutto a quantità e rapporti. In questa situazione si sono capovolti i preamboli della fede, è scomparsa la filosofia dell'essere, è subentrato il nichilismo, la postmodernità, il predominio del relativo, e siamo confinati nell'immanenza soggettiva. Il discorso su Dio è diventato povero e inconsistente, la religione resta un affare privato, carente di senso, tutto dipende dall'opzione del soggetto libero. Ci troviamo in una situazione di profonda crisi culturale, della quale è vittima la teologia.

4. Su questo versante la teologia cattolica deve essere in grado di dare una risposta a questa sfida culturale, tornando, come solito, alle due fonti del suo pensiero, alla Scrittura e alla Tradizione. Per l'accesso a Dio bisogna recuperare il senso del mistero, e avere anche l'esperienza di Dio. Il problema radicale del cristiano è la consonanza tra ciò che crede e ciò che vive. Il teologo è chiamato a vivere in pienezza la relazione col mistero di Dio. Il sapere teologico non è mera speculazione, è anche storia, tradizione, vita. La confluenza tra questi diversi versanti della teologia deve essere anche la vita del teologo: radice biblica, intelligibilità sapienziale, assimilazione culturale in senso critico, capacità di comunicazione. La sfida compare in tutta la sua forza sul versante del terzo millennio! La teologia cattolica deve tornare ad essere la manifestazione integrale della verità della fede cattolica, e abbracciare in un unico amplesso le tre grandi direzioni, biblica, sapienziale, mistica: «*doctrina sacra*» che aiuta gli uomini a parlare di Dio e con Dio. Se la cultura attuale propone di nuovo la questione della teologia e del ruolo del teologo, la risposta non può mancare. E la risposta adeguata sono le opere e gli uomini. Una Facoltà di Teologia, per natura, tende a mostrare col dito: ecco le opere della teologia, ecco i teologi!

Sul ruolo della cultura e dell'Università nella società odierna

Pedro Rodríguez
*Decano della Facoltà di Teologia
Università di Navarra, Pamplona*

*«Ubi cumque de vita humana agitur,
natura et cultura quam intime connectuntur»*
(Conc. Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 53)

Mi propongo di considerare alcuni aspetti della missione dell'Università nell'attuale congiuntura della cultura europea. La mia analisi è imperniata su quello che ritengo essere uno dei più evidenti rischi della nostra epoca e che formulo come segue: mentre s'incammina verso il terzo millennio della sua storia, la nostra società - massificata e tecnicizzata - corre il rischio di sommergersi nella *cultura* a modo di *natura*. Per dare l'esatta misura della portata di questa affermazione procederò in tre fasi successive. Dapprima analizzando ciò che intendo per natura e per cultura e la relazione fra le due. Poi una considerazione su ciò che significa sommergersi nella cultura come natura. Infine una riflessione sull'Università in quanto interessata da questa problematica e in quanto istanza per cercare di affrontarla.

I. NATURA E CULTURA

Sono due aspetti del reale strettamente uniti fra loro, come afferma il motto di questo lavoro, preso a prestito dalla *Gaudium et spes*¹. In queste considerazioni, chiamo «natura» il “mondo” o “cosmo” in quanto distinto dall’“uomo”, vale a dire: ciò che è dato, che sta davanti all’uomo, che sta davanti a me e mi circonda, nel quale io sono immerso; anche l’uomo ha la sua natura, natura di uomo, ma ciò che mi distingue dalla natura come cosmo e mi consente di emergere al di sopra di essa è la mia condizione di persona, che connota in radice la libertà; l’attività specifica della persona nella sua relazione con il cosmo è precisamente questa attività emergente, cioè “conoscente” e “trasformante” la natura e, proprio per questo, generatrice della «cultura». L’attività di cui parliamo è un processo che «abbraccia tutti gli uomini, ogni generazione, ogni fase dello sviluppo economico e culturale, ed insieme è un processo che si attua in ogni uomo, in ogni consapevole soggetto umano. Tutti e ciascuno sono contemporaneamente da esso abbracciati. Tutti e ciascuno, in misura adeguata e in un numero incalcolabile di modi, prendono parte a questo gigantesco processo, mediante il quale l’uomo “soggioga” la terra col suo lavoro»².

Di ciò che ho appena detto è certamente possibile una lettura agnostica, che concepisce la natura e il cosmo come realtà pre-razionale che dev’essere affrontata dalla ragione umana: l’uomo è solo di fronte al cosmo, che gli appare come una specie di magma fenomenico, sul quale deve proiettare la sua solitudine razionale, organizzatrice. Ma la tradizione fondante della cultura europea - nonostante l’ulteriore incidenza di questa prototipica concezione “illuministica” - si è forgiata nella matrice della rivelazione biblico-cristiana³, che guarda al cosmo come messaggio e come dono, vale a dire, come rivelazione (“naturale”) di Dio all’uomo o, il che fa lo stesso, come realtà creata da Dio - che non solo è Amore, ma anche *Logos* - e perciò attraversata da un’originaria razionalità. In effetti, il cosmo porta in seno l’impronta della razionalità, e l’uomo, creato a immagine di Dio, è dotato di una ragione capace di conoscere consapevolmente quella razionalità del cosmo e la propria natura di uomo. Pertanto l’uomo, che non sta solo davanti alle cose, bensì in compagnia di Dio, coglie quella razionalità - cioè, l’immanente ordine costitutivo delle cose create e la propria ragione di uomo - come riflesso di una Ragione (*Logos*) personale trascendente che attraverso il cosmo si rivolge all’uomo come persona.

¹ «Ogniquale volta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse» (CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 53). Per le relazioni fra natura umana e cultura, cfr. Jorge V. ARREGUI - C. RODRIGUEZ LLUESMA, *Inventar la sexualidad: sexo, naturaleza y cultura*, Madrid, 1995, specialmente pp. 33-98.

² GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Laborem exercens*, 14-IX-1981.

³ Persino Kant riconosceva che il cristianesimo, «nella grande semplicità della sua esposizione, ha arricchito la filosofia di concetti sulla moralità molto più determinati e puri di quelli che questa non avesse potuto fornire finora» (I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*; AK V, p. 462, citato da J. M. ODERO DE DIOS, *El lugar de la teología en la Universidad*, p. 508).

Essendo così diverse le due prospettive, esse hanno in comune, da una parte il riconoscimento della singolarità dell'essere umano rispetto alla "natura", e dall'altra la concezione della cultura come il frutto - dignificante per l'uomo - della relazione attiva della libertà dell'uomo col mondo. Ma come la mentalità "illuministica" - che è in buona parte secolarizzazione della Rivelazione cristiana - corre il rischio permanente di "restituire" l'uomo alla natura, anche se gli riserva la dimensione "cosciente" della stessa, così la cultura che nasce dalle fonti vive della Rivelazione biblica ha una connaturata resistenza a quella operazione degradante, essendo radicalmente basata sulla dignità e sulla libertà della persona umana in quanto immagine di Dio, al quale è finalizzata tutta la creazione materiale.

Nella concezione cristiana di Dio, dell'uomo e del mondo, la creazione materiale - la "natura" - è portatrice di un messaggio, come dicevamo, ed è costituita come un dono per l'uomo. In questo senso, il mondo è necessario all'uomo, perché nell'attività di conoscere e manifestare la razionalità del mondo, l'uomo conosce se stesso come differenziato dal mondo e conosce quel Dio che ha dotato il mondo - e l'uomo stesso - di quella razionalità. Ma a sua volta quel dono, colto come tale dall'uomo, fa a questi comprendere la sua radicale superiorità sul mondo - sulla "natura" - e, con essa, l'altrettanto radicale finalizzazione del mondo all'uomo: non è l'uomo che si debba "mondanizzare" - assimilarsi alla "natura" -, bensì questa è stata creata per essere "umanizzata" per opera dell'uomo, che a sua volta si "umanizza" - emerge come persona nell'esercitare la propria libertà in quella interazione⁴. Sotto questo aspetto, l'uomo appare costituito da Dio stesso come proprio collaboratore, che prolunga con la sua azione l'opera della Creazione e si può dire, con Tommaso d'Aquino⁵, che l'uomo è «*quasi adiutor Dei*». In questa prospettiva si colloca la teologia cristiana del lavoro, che ama il creato come suo campo primario d'azione, ma che allo stesso tempo lo sperimenta come duro, opaco e resistente all'esercizio della libertà.

Un teologo ortodosso contemporaneo ha riassunto brillantemente quello che intendo dire: «Una dissoluzione dell'uomo nella natura eliminerebbe il fattore più importante della realtà, senza che la natura, da parte sua, acquisisca alcunché di nuovo; se invece l'uomo assume in sé il mondo, è la natura stessa che ci guadagna, perché in questo modo - e senza essere abolita - viene elevata a un piano completamente nuovo»⁶. Orbene, quell'attività dell'uomo che prima ho chiamato "emergente", orientata a conoscere e dominare il mondo, nonché ad averne cura, trascendendolo e trascendendosi - cioè mettendo il mondo al suo servizio, al servizio del cammino dell'uomo verso Dio e verso gli altri uomini -, quell'attività, ripeto, è il "lavoro" e il suo risultato è la "cultura" in quanto distinta dalla "natura"⁷.

⁴ Così dice la Cost. *Gaudium et spes*, n. 53: «E' proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura».

⁵ Cfr. *In I Cor*, III, 2 (Marietti, 145).

⁶ Dumitru STANILOAË, *Il genio dell'Ortodossia*, Milano, 1986, p. 30.

⁷ Ecco la definizione-descrizione della cultura che offre il Concilio Vaticano II: «Con il termine

Cerchiamo quindi di approfondire questo binomio (cultura/natura), che è la chiave del nostro discorso. Possiamo dire che l'uomo è uomo, che si ritrova nel suo essere di uomo, nella misura in cui - in base alla sua natura, che è spirituale e corporea, e per mezzo di un'attività che abbraccia tutto il suo essere - trascende ciò che è propriamente cosmo, "natura", per creare la cultura e addentrarsi in essa. Quello che permette all'uomo questa attività emergente sul cosmo è, come dicevamo, la sua condizione di persona. Ecco l'aspetto singolarissimo del suo modo di essere: l'essere persona (persona umana, persona dotata di natura umana). La persona, in quanto persona, nella sua interazione con la "natura" la trascende verso Dio e verso l'uomo (cultura). Non si tratta, quindi, di distruggere la natura, di conculcarla, di manipolarla arbitrariamente, ma invece di trascenderla, di superarla in un certo senso: in definitiva, si tratta di personalizzarla, cioè di averne cura e di metterla al servizio della persona, come ho detto sopra. In questo senso, la storia dell'umanità è la storia dell'adempimento del mandato divino originario: sottomettere la terra e allo stesso tempo averne cura⁸. Il superamento storico della "natura", cioè il frutto di questa azione dell'averne cura, svilupparla e trascenderla: questo sarebbe la "cultura".

In contrasto con la cultura, che è storia, la natura ci appare allora come pre-storica, come "la terra", come tutto ciò che è uscito in origine dalle mani di Dio per esser continuato storicamente. La natura è il mondo in quanto distinto dall'uomo, il suo contesto primordiale. Sotto questo angolo visuale, il mondo, la natura, è - come ha detto il filosofo e poeta cileno José Miguel Ibáñez Langlois - la «casa dell'uomo». Non ha senso, in effetti, tutto il creato materiale se non è concepito a modo di prolungamento del corpo dell'uomo - la sua stanza e la sua casa -, dell'uomo che entra in relazione personale con essa mediante il proprio corpo. La conseguenza immediata è l'atteggiamento amichevole dell'uomo di fronte alla "natura": averne cura, migliorar-

generico di "cultura" si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi, di tutto il genere umano» (CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 53). Nelle mie considerazioni insisto sulla dimensione più elementare e primaria del processo: l'azione sulla "natura". Sotto lo stesso numero si dà questa definizione sintetica: la cultura è la coltivazione dei beni e dei valori della natura («*bona naturae valoresque colendo*»).

⁸ Gn 1,26-27; 2,5.15. Cfr. P. RODRIGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona, 1986, pp. 63-73. Si deve rilevare che in questa interazione dell'uomo con la natura si inserisce l'apporto di fondo del movimento ecologista, che ha ricordato alla moderna smania di sviluppo che l'azione dell'uomo sulla natura non può essere una manipolazione arbitraria. Noi cristiani siamo stati a volte più sensibili al tema del "dominio" della terra che a quello della "cura". L'ecologia in prospettiva cristiana ha avuto una forte presenza all'Assemblea Ecumenica Cristiana di Basilea (15-21 maggio 1989) e nel suo documento finale. Il tema biblico della "cura" della terra assume in questo contesto un'importanza straordinaria, come fondamento di una teologia della Creazione che include l'ecologia come una delle proprie dimensioni.

la, con l'affezione con cui si ha cura della propria casa. Allo stesso tempo, però, l'uomo storico e concreto sente la "natura" come a lui resistente ed aggressiva, causa di sudore, di dolore e di morte: ne consegue che l'uomo si sforza di sottometterla e dominarla.

Ora, se tutto ciò che sta sul piano del creato materiale - e perciò la prima cosa che l'uomo trova davanti a sé - lo chiamiamo "natura", i risultati storici di quel compito affidato vocazionalmente all'uomo li possiamo chiamare "cultura". Quel compito dell'uomo implica un atteggiamento creativo di fronte a quella natura e consiste precisamente nello sviluppo delle sue potenzialità virtuali; potenzialità che non si sviluppano da sole o in modo automatico, ma che hanno bisogno per essere sviluppate dell'attività dell'uomo in quanto persona, in quanto essere capace di trascendere la natura nel processo stesso della propria relazione con essa.

Questa attività è molteplice, estremamente varia, e ha luogo nei più diversi ordini di cose. Abbiamo detto: conoscenza, cura, sviluppo, trasformazione; dobbiamo aggiungere: contemplazione - in prospettiva antropologica, non solo cosmologica - della bellezza della "natura". Possiamo dedurne un ragionamento semplicissimo, che mi sembra molto illuminante. Di cose belle ce ne sono state sempre nella "natura", da quando uscì dalle mani di Dio. Ma la bellezza del fiore, per esempio, non ha significato culturale finché un uomo non coglie per la prima volta quel fiore e lo dà alla donna che ama, dicendole: Guarda, è come te. Questo è già cultura; cioè questa trasmutazione innamorata del fiore è in senso pieno un atto culturale. In quel caso la natura assume un significato nuovo per la donna e per l'uomo, che non è quello immediato che le cose offrono in se stesse; il fiore diventa significativo per l'uomo: è natura *umanizzata*, diventata cultura. Il fiore allora è portatore di bellezza "umana"; non di una bellezza statica, meramente vegetale, bensì idonea a essere donata da persona a persona. Ora, questa trasformazione della natura in cultura è la vita stessa dell'umanità nei più svariati campi della storia: dalla bellezza *umana* di un fiore fino alle stazioni spaziali che l'uomo ha mandato a girare intorno alla Terra o all'avventura di addentrarsi in Internet... La cultura appare così come proiezione dell'uomo sulla natura e come natura trasformata dall'uomo.

Potremmo dire che è possibile la cultura perché la natura ha un fine - il servizio dell'uomo per la gloria di Dio - e il senso della cultura è quindi la realizzazione, sempre precaria, di questa finalità. «L'uomo, infatti, vive di una vita degna grazie alla cultura e, se trova la sua pienezza in Cristo, non c'è dubbio che il Vangelo, raggiungendolo e rinnovandolo in tutte le sue dimensioni, è fecondo anche per la cultura della quale l'uomo stesso vive»⁹. La cultura, in ultima istanza, è tensione storica verso Dio, che è il fine dell'uomo e della natura.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Ex corde Ecclesiae*, 15-VIII-1990, n. 6.

Da quanto detto si comprende che il lavoro umano e il suo risultato - la cultura - si inseriscono nella struttura stessa dell'economia cristiana della salvezza. Così afferma in maniera paradigmatica il rito dell'Eucaristia: il pane e il vino che diventeranno Corpo e Sangue di Gesù sono - dice a questo punto il sacerdote al Signore - «frutto della terra e del lavoro dell'uomo». La già celebre Enciclica *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II e la dottrina della «santificazione del lavoro» predicata dal Beato Josemaría Escrivá - per citare due noti riferimenti del nostro secolo - potrebbero illuminare ampiamente questo concetto.

Non si tratta, quindi, di qualcosa di "estrinseco" rispetto all'economia della salvezza, come pensava Max Weber¹⁰, interpretando a modo suo la dottrina calvinista della predestinazione e della grazia. Come è noto, il sociologo tedesco attribuiva al calvinismo la dottrina che considera la perseveranza nel lavoro e il successo dei risultati economici del lavoro umano - l'arricchimento - come "segno" della divina predestinazione. Comunque stiano le cose quanto a questa attribuzione¹¹, quello che intendo ora sottolineare è la "estrinsecità" che manifesta fra l'economia della grazia e l'azione umana del lavoro e della cultura. Sono realtà eterogenee, strade parallele. Si potrebbero forse osservare dei "segni"...

In verità nulla è più estraneo di questa ideologia al *sensus* cattolico della grazia e della salvezza, che osserva il lavoro e la cultura nella trama stessa dell'opera salvifica, nell'unità del piano salvifico di Dio, Creatore e Redentore. A comprendere che così stanno le cose - scrive Giovanni Paolo II - dev'essere rivolto «lo sforzo interiore dello spirito umano, guidato dalla fede, dalla speranza e dalla carità, per dare al lavoro dell'uomo concreto, con l'aiuto di questi contenuti, quel significato che esso ha agli occhi di Dio, e mediante il quale esso entra nell'opera della salvezza al pari delle sue trame e componenti ordinarie e, al tempo stesso, particolarmente importanti»¹². Da parte sua, il Beato Josemaría Escrivá aveva detto: «Non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani: vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito; ed è questa che dev'essere - nell'anima e nel corpo - santa e piena di Dio: questo Dio invisibile lo troviamo nelle cose più visibili e materiali»¹³. Una vita santa e piena di Dio, che trova il Dio che la santifica nel processo stesso del lavoro quotidiano e della cultura: «c'è un qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi sco-

¹⁰ Nella sua opera *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, apparsa nel 1905.

¹¹ A Weber, sociologo e non teologo, interessava dare un fondamento alla propria intuizione che quel "segno", unito alla conseguente affannosa ricerca della ricchezza, fa sì che il calvinismo sia la motivazione religiosa determinante nella configurazione del moderno capitalismo.

¹² GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, n. 24.

¹³ Omelia dell'8 ottobre 1967. Testo in: *Colloqui con Mons. Escrivá*, Edizioni ARES, Milano, 1987, nn. 113-123. La citazione è dal n. 114. Cfr. P. RODRIGUEZ, «Vivir santamente la vida ordinaria. Consideraciones sobre la homilía pronunciada por el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer en el campus de la Universidad de Navarra (8-X-1967)», *Scripta Theologica* 24 (1992) 397-419.

prire»¹⁴. «La dottrina sul problema del progresso e dello sviluppo - tema così dominante nella mentalità moderna - può essere intesa solamente come frutto di una provata spiritualità del lavoro umano, e solamente in base a una tale spiritualità essa può essere realizzata e messa in pratica»¹⁵.

Infine, prima di terminare questo capitolo e in contrasto con gli ecologismi naturalistici alla Rousseau, diciamo che la cultura - come grandezza antropologica - non è una sovrastruttura che appiattisce ciò che è *naturale* nell'uomo e nelle cose, bensì un'immanente espressione dell'ineludibile relazione fra l'uomo e il cosmo, relazione che deve esprimere in pari tempo il rispetto, la cura e il dominio dell'uomo sulla natura e che, operando su di essa una donazione umana di significato, la pone al servizio della persona umana. Le visioni nostalgiche di un uomo primitivo, sommerso nella natura, contraddicono qualunque antropologia che prenda sul serio la persona umana e i suoi compiti storici.

II. SOCIETÀ DI MASSE E SOCIETÀ DI PERSONE

Penso che a questo punto sia sufficientemente chiaro il significato che qui attribuisco alle categorie "natura" e "cultura". Ma quanto detto è - come ho precisato all'inizio - in funzione di un ulteriore quesito: qual è, in questa prospettiva, il pericolo che minaccia la società che s'incammina verso l'anno 2000? Forse se ne potrebbero segnalare altri, ma ve n'è uno che mi si affaccia pressante e che potremmo formulare così: l'uomo della nostra epoca corre il rischio di sommergersi nella *cultura* a modo di *natura*. In base a quanto detto prima, ritengo che si comprenda questa affermazione. Ora brevemente ne rendo ragione.

E' cosa evidente che l'uomo, da quando esiste sulla terra, sta forgiando la cultura, quell'impresa storica di trasformare e superare la natura realizzando così il proprio destino personale e collettivo. Ma questa impresa, in questa seconda metà del XX secolo, ci ha collocati in una «società di massa», in una «cultura di moltitudini», per usare un'espressione di Martínez Doral, che segna così il contrasto della nuova epoca - del resto polivalente - con quelle precedenti, che egli qualifica come «culture delle personalità». Fino a tempi recenti, in effetti, la cultura e la storia sembravano opera di alcuni "eccellenti", di poche personalità coltivate che avevano le masse come sgabello dei loro piedi e corteggio della loro avventura. L'epoca contemporanea, invece, sta assistendo dovunque e da diversi decenni - nella conclusa forma marxista o nella rampante forma liberal-democratica - all'emergere della moltitudine nella vita politica e culturale. Oggi si dà la pacifica accettazione, da parte di milioni e milioni di uomini,

¹⁴ *Ibidem*. Il corsivo è dell'autore.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, n. 26.

di strutture sociali tecnicizzate nelle quali ciascuno - l'uomo qualunque - occupa modestamente il proprio posto, senza aspirare, come ideale di vita, a quella "originalità" personale che era l'archetipo umano delle culture delle personalità.

Il fenomeno era stato colto con occhio chiaroveggente, fin dalla prima metà del secolo, da Ortega y Gasset, che lo contemplava dalla sua posizione di aristocratico della cultura e ne faceva una valutazione negativa: la sua celebre «rivolta delle masse». Il pensiero di Ortega y Gasset s'inquadra, in effetti, nella cornice della «cultura degli eccellenti», che la società di oggi ci presenta come superata: ed ecco già installate, se vogliamo la prova, le moltitudini che Ortega vedeva irrompere nella storia.

Comunque, l'interrogativo che pone la nostra tecnicizzata società di massa è ineludibile. Quale sarà il prodotto umano che la nuova cultura tecnologica, nel suo punto più emblematico, ci offrirà? Non sta già dando luogo a una intensa disumanizzazione dell'uomo nelle mani di un apparato tecnico di potere sociale ed economico? Non sorge già un nuovo tipo di uomo, che non sarà neppure una piccola vite di un'immensa macchina, bensì un numero, una semplice cifra nelle strutture di produzione o nelle statistiche della disoccupazione? La cultura delle moltitudini, in quanto cultura tecnicizzata, potrebbe condurre a una gigantesca liquidazione della persona umana, del nucleo, quindi, del patrimonio culturale della tradizione cristiana dell'Europa.

Orbene, qui si manifesta quello che intendo per sommergersi nella cultura a livello di natura. L'uomo si può trovare imprigionato in mezzo a una civiltà tecnologica e urbana - che è frutto sofisticato dell'azione culturale dell'uomo nella storia - come se si trovasse in mezzo a un bosco, intendo dire, nella "natura" in quanto ambito aggressivo, indecifrabile e senza significato, la razionalità della quale gli è nascosta. Oggi ci sono milioni e milioni di persone che sono inserite in una società (che è, ripeto, il frutto spettacolare della cultura umana) e peraltro non la vivono - o non si permette loro di viverla, o non la possono vivere, perché si è rivolta contro l'uomo - come una necessità affinché l'uomo continui la propria azione creativa a servizio degli altri. Il complesso meccanismo del potere politico ed economico può servirsi oggi di una tecnica - frutto della cultura! - per intruppare l'uomo, sommergendolo in conglomerati industriali e urbani, dandogli un sussidio di "disoccupazione" mentre gli toglie il lavoro (che è la sua relazione con il cosmo, e quindi la sua azione culturale assolutamente primaria!), privandolo di capacità critica e trasformandolo in numero di una serie, in pezzo sostituibile.

La cultura vissuta a modo di natura è in realtà il contrario della cultura, perché cessa di essere azione creativa da parte e per la persona umana. E' un vivere la cultura, che è il prodotto della libertà (dell'azione *personale*), come ambito della non-libertà (della cosificazione o strumentalizzazione della persona). E' questo il rischio della moderna società tecnicizzata e di massa e di qui prende avvio la massificazione come concetto peggiorativo. L'uomo massificato, che affronta la cultura a modo di natura, sta rinunciando, consciamente o inconsciamente, al proprio carattere di persona, quando non ne viene privato. Solo nella misura in cui possiede la cultura in modo

riflesso l'uomo si difende dal finire appiattito in una società disumanizzata; e allo stesso tempo, in quella stessa misura collabora a far sì che la società sia veramente umana. In questa prospettiva si vede con chiarezza che l'intero processo educativo - dal più elementare fino a quello di livello universitario - è invito all'esercizio responsabile della libertà, che conduce al discernimento, cioè a cogliere la cultura in quanto cultura, a intenderla nel suo autentico significato: come dominio dell'uomo, come attività creativa, come qualcosa che arricchisce l'uomo, il quale diventa così dominatore e ammiratore della natura, ma non suo schiavo.

Il quesito che si formulava deve quindi trasformarsi in quest'altro: la società di massa, la società unificata dalla tecnica, nella quale già in parte viviamo e verso la quale comunque camminiamo, sarà costruita contro la cultura, vale a dire, a spese della persona umana?

Se fosse realmente questo il segno della nuova società, della "cultura" del futuro, è chiaro che la diagnosi dovrebbe essere di condanna e coinciderebbe con quella che Ortega anticipava: si deve ritornare alla «cultura degli eccellenti», ci si deve opporre alla marea della moltitudine o, se già ci sommergono le onde, rifugiarsi nell'angoscia o nella nuda speranza dell'aldilà.

Ma non esiste alternativa per la società di massa? Non vive forse, questo uomo modesto e socialmente inquadrato, alcuni silenziosi valori umani che sono sconosciuti alla "originalità" spettacolare dell'eccellente? Non varrebbe la pena di pagare come tributo storico la rinuncia a quella originalità delle personalità, offerta a pochi, se questo rendesse possibile che molti - e, come possibilità socialmente offerta, che tutti - arrivassero a essere semplicemente persone? Non sarebbe un formidabile arricchimento culturale la caduta di una cultura delle personalità per veder sorgere da ogni parte una realizzazione "massiva" - mi sia consentita l'espressione paradossale - della persona umana?

Ecco il grande quesito del nostro tempo: è possibile in realtà una cultura di massa che sia, allo stesso tempo, una cultura di persone?

Una risposta che s'ispiri alla tradizione cristiana della nostra cultura non può che essere affermativa. Anzi: direi che la sfida, la *chance* storica offerta alla generazione dell'anno 2000, è proprio questa: ottenere che la moderna società tecnicizzata di massa sia allo stesso tempo una "società di persone". Il Concilio Vaticano II - «la pietra angolare di questo secolo»¹⁶ - ha messo la persona umana al centro della sua Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la *Gaudium et spes*. Giovanni Paolo II ha fatto del suo pontificato una crociata per l'applicazione del Concilio e pertanto una proclamazione a tutti i livelli della dignità della persona umana, dall'istante del suo concepimento fino alla morte. La persona umana, ripeto, è il tema del nostro tempo, l'impegno cristiano di fronte al terzo millennio.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. post-sinodale *Ecclesia in Africa*, 14-IX-1995, n. 2.

III. L'UNIVERSITÀ: PROBLEMA E MISSIONE

Da quanto detto si comprende facilmente la varietà e la complessità di atteggiamenti e di decisioni che si richiedono per portare a buon fine l'impresa. Peraltro non avrebbe significato proseguire qui il discorso avviato in queste pagine. Devo dire invece che, in ogni caso, esso sembra realizzabile solamente se l'Università si ricollega alla sua missione storica. Si deve parlare di ricollegarsi perché da decenni l'Università è stata sommersa dalla crisi della società. Quindi consideriamo brevemente il panorama che presenta oggi l'Università.

Potremmo dire, nella prospettiva della nostra analisi, che il tratto caratteristico più appariscente dell'istituzione universitaria negli ultimi 30 anni è stata la sua "esplosione demografica", che ha avuto un significato non solo quantitativo, ma anche qualitativo: un'impressionante affluenza di studenti alle aule universitarie, con la conseguente continua e precipitosa creazione di varie Università. I governi hanno considerato un dovere fare una gigantesca promozione affinché avessero accesso all'Università migliaia a migliaia di nuovi studenti. L'interclassismo dell'Università e l'affluire alle sue aule di studenti provenienti dagli strati più modesti della società è oggi, nei nostri Paesi, un fatto evidente.

Le conseguenze di questo fenomeno nell'ambito sociale, culturale ed economico vanno molto al di là del nostro studio e, in buona parte, il recente sviluppo economico e sociale dell'Europa ha con esso una relazione di effetto a causa (e di causa a effetto): esiste un'evidente correlazione e anche un'interazione fra le due grandezze. La conseguenza dei due fenomeni è chiara: nell'Università europea contemporanea si è verificato un crescente processo di massificazione, con tutte le sue conseguenze. Questa massificazione - partendo dalla forte domanda sociale - veniva in realtà provocata dalla decadenza stessa dell'Università, che rinunciava progressivamente a offrire il "sapere" e la "scienza" e forniva invece "patenti professionali", aspettative individualiste di benessere e di successo sociale. I due fattori - struttura accademica indebolita e aspirazione all'educazione universitaria da parte di settori sociali sempre più ampi - hanno prodotto delle situazioni di collasso nell'Università: incapacità di assimilare "universitariamente" le crescenti ondate di studenti; ricerca nell'Università dell'immediata capacitazione professionale e pratico disprezzo per le scienze teoriche o per il sapere "inutile"; forte retrocessione, di conseguenza, del sapere liberale "umanistico" di fronte alla pressione delle scienze "utili" e del sapere tecnologico in tutte le sue forme; degrado, d'altra parte, della qualità dell'offerta universitaria per la precipitata promozione alla docenza, e anche alle cattedre, di laureati immaturi; difficoltà per i professori di antica data di adattare la propria metodologia alle nuove necessità; ecc. Questa situazione dell'Università viene vissuta in modo gravemente problematico.

Potremmo dire, per sintetizzare questo complesso processo ai fini delle mie ulteriori considerazioni, che in questi 30 anni siamo passati da una Università ancora minoritaria (elitaria?) a una Università di moltitudini, che si è trasformata in una Uni-

versità massificata, cioè una Università che, invece di proporre incitamenti culturali e modelli di riforma sociale alla società circostante, la rispecchia in modo conformista. Qui sta il nocciolo del problema.

Come si vede, le riflessioni che precedono coinvolgono l'idea - implicita, ma che orienta il discorso - su che cos'è o deve essere l'Università. Lo dirò brevemente. Se un popolo è ciò che è la sua tradizione e la sua cultura, l'Università è - deve essere - anzitutto, e ancor più nella congiuntura sociale nella quale ci muoviamo, il massimo ente sul piano della cultura, l'istituzione (per precisare) nella quale si possiede per riflesso la cultura nei termini che abbiamo sopra descritti, cioè con una chiara distinzione fra cultura e natura. L'Università è, semplicemente, l'ambito in cui si acquisisce una coscienza rigorosa della cultura del passato e nel quale si discerne e si forgia il futuro della cultura e perciò del popolo. Senza questo possesso riflesso della cultura e del suo significato non c'è Università, né vita universitaria, né stile universitario di vita. Può esserci una accumulazione di scienze e di tecniche, una "massificazione di contenuti", possono esserci professori rifugiati nella loro porzione scientifica come l'uomo neolitico nella sua caverna; ma non Università, poiché questa scompare nell'attuale processo di «de-universalizzazione dell'Università», con parole di Alejandro Llano¹⁷ - come ha ricordato recentemente Allan Blood riferendosi all'esperienza nordamericana - quando viene a mancare il senso della totalità (*lack of wholeness*)¹⁸. Diceva già John Henry Newman che l'Università non è solo una scuola di conoscenze di ogni genere, bensì, anzitutto, «un luogo in cui si insegna la conoscenza universale»¹⁹.

Questo è, a parer mio, il nucleo storico dell'istituzione universitaria, il suo paradigma, che potrà essere realizzato in maggiore o minor misura, ma dal quale si dovrebbe sempre intraprendere lo sviluppo e la riforma dell'Università; o, come dicevamo, la riconnessione dell'Università con la sua missione storica.

Quella missione, nelle circostanze attuali, esige dall'Università l'espletamento di due compiti. Il primo, che appare piuttosto difensivo: l'Università ha bisogno di proteggersi a tutti i costi dal fenomeno massificante e spersonalizzante, di non cadere - pure lei, che è la patria della cultura! - nel cieco ingranaggio della "natura". Il che non è soprattutto un'attività quantitativa - non si tratta di imporre delle limitazioni e di rendere difficile l'accesso alle aule universitarie - bensì qualitativa, che esige anzitutto un ricupero dello stile universitario da parte dei quadri docenti e degli alti responsabili del governo dell'Università. Il secondo è un bel compito di segno positivo: recuperare il tema della verità e della passione per la verità, che è la ragione originaria dell'Università! «La nostra epoca, in effetti - ha scritto Giovanni Paolo II -, ha urgente necessità di questa forma di servizio disinteressato quale è quello di proclamare il significato della veri-

¹⁷ A. LLANO, *El futuro de la libertad*, Pamplona, 1985, p. 138.

¹⁸ Cfr. A. BLOOM, *The closing of the American Mind*, New York, 1988, specialmente il capitolo «The decomposition of the University» (pp. 347-356).

¹⁹ J. H. NEWMAN, *The idea of a University*, Oxford, 1976, p. 189.

tà, valore fondamentale senza del quale scompaiono la libertà, la giustizia e la dignità dell'uomo»²⁰. Il fatto è che nell'Università «è in gioco il significato della ricerca scientifica e della tecnologia, della convivenza sociale, della cultura, ma ancor più in profondità è in gioco il significato stesso dell'uomo»²¹. L'Università si deve perciò costituire a difesa e ricerca della cultura come servizio alla verità della persona umana e sollecitare continuamente le diverse istanze sociali affinché venga fatta una promozione *di massa* della *persona* umana o, in altri termini, che venga offerto a un numero crescente di persone (mi si passi l'espressione) *cultura a modo di cultura*, cioè razionalità veramente umana: culto della verità su Dio, l'uomo e il mondo.

L'Università - stavamo dicendo - è anzitutto il luogo in cui l'uomo deve acquisire vera consapevolezza di ciò che è la "cultura" in quanto diversa dalla "natura". L'Università è - come ha detto Alejandro Llano - l'ambito in cui è possibile chiarire e unificare quello che si è ricevuto come confuso e disperso²². Non è, quindi, il luogo in cui "si distribuisce" - meccanicamente - cultura, bensì il luogo in cui l'uomo acquisisce coscienza riflessa e critica della cultura umana. Vale a dire, coscienza di ciò che è l'uomo e di ciò che è la sua storia: coscienza di ciò che l'uomo ha fatto in passato per svilupparsi come uomo, umanizzando il mondo; e - guardando al presente e scrutando il futuro - consapevolezza di un compito da svolgere in funzione di una società umana più pulita e più giusta. Tutto questo, sulla base dell'impegno di integrazione e di unificazione di tutti gli aspetti del sapere che anima la comunità universitaria. In base a questo sforzo l'universitario si può orientare nella vita con una nuova libertà: con la libertà di chi ha visto la verità e può prendere le redini della propria esistenza. Di conseguenza, possiamo affermare che l'Università, in quanto protagonista della cultura, è caratterizzata dall'interesse totale per l'uomo. Qui si realizza in modo eminente il motto classico: *nihil humani a me alienum puto*. E' questo interesse che unifica le più svariate attività che svolge l'Università: tutte esse hanno senso se confluiscono in un servizio alla persona umana. Lo sforzo scientifico e culturale dell'istituzione universitaria dev'essere una testimonianza di quanto sia veramente appassionante l'essere umano.

Perciò noi universitari cattolici dobbiamo essere e proclamarci radicalmente umanisti. Se questo lo comprendiamo in profondità, questa impostazione non potrà essere accusata di essere antropocentrica, perché in ogni concezione cristiana della vita affrontare a fondo il tema dell'uomo comporta, inevitabilmente, porsi il tema di Dio e della relazione dell'uomo con Dio. La teologia cristiana ha l'archetipo di quanto affermo nel suo stesso discorso cristologico. Sono possibili due modi di accedere, come ben sanno i teologi, due modalità di metodo di pensare in base alla fede - *fides*

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Apost. *Ex corde Ecclesiae*, 15-VIII-1990, n. 4.

²¹ *Idem*, n. 7.

²² Il lavoro universitario «consiste nell'inserimento di un sapere vivente, nel chiarimento di ciò che è oscuro, nell'unificazione di ciò che è disperso» (A. LLANO, *El futuro de la libertad*, Pamplona, 1985, p. 147). E' interessante tutto il capitolo intitolato «Il lavoro universitario» (pp. 134-148).

quaerens intellectum - il grande mistero di Cristo, che è mistero di umanità e divinità nell'unità della Persona del Verbo eterno del Padre. Il credente si può addentrare nello studio teologico del mistero di Cristo pensando *von unten* (dal basso) l'umanità del Salvatore nella sua relazione con il Figlio di Dio, e arriveremmo a concludere che l'uomo, la persona umana, pensata cristianamente - e qui sta la sua grandezza - è la creatura la cui natura è incredibilmente adatta ad essere assunta dalla Persona del Verbo (per ricevere la grazia di unione, dice la teologia classica): Cristo è quindi un uomo che è Dio! Ma, allo stesso tempo, il cristiano che considera Cristo *von oben* (dall'alto) - Dio è Colui Che E', l'Eterno, l'Infinito, il Trascendente - sa per la fede che il Totalmente Altro ha una misteriosa non-ripugnanza - Infinito Amore - ad assumere la natura di una creatura, la natura umana: Cristo è Dio che si fa uomo! Per cui, l'umanesimo "antropocentrico" - cioè il mondo imperniato sulla persona umana - è, cristianamente parlando, una delle due facce della visione cristiana dell'uomo. L'altra è questa: l'uomo, sul quale s'impenna e al quale è finalizzato il mondo, è - originariamente e storicamente, cioè in Cristo - radicalmente "teocentrico". Ma continuiamo il nostro discorso.

La cultura, dicevamo, porta con sé l'interesse per l'uomo. Se l'Università è la massima istituzione della cultura umana e, perciò, l'istituzione appassionata all'uomo, l'autentico difensore dell'uomo, allora negli uomini e nelle donne che accedono all'Università per studiare, per incominciare a partecipare a questa grande impresa, deve esistere in qualche modo quell'interesse, quella passione per la comprensione di che cos'è il loro essere di uomini e le sue esigenze per la convivenza sociale e per l'avventura che realizza l'umanità.

Esistere in qualche modo, dicevo. Perché la situazione preliminare all'entrata all'Università può essere estremamente varia. Ci si deve basare sul fatto che la situazione culturale in cui si trovano i nuovi studenti è influenzata in maniera crescente dal clima che ho cercato di descrivere. Per dirlo con la terminologia che abbiamo fin qui elaborato, di fatto ci troviamo di fronte a una "massa" di gente che viene all'Università con una "cultura" ricevuta a modo di "natura" e perciò non interpretata, non trattata con discernimento, e perciò senza essersi posta in termini di riflessione alcuna delle considerazioni che sto esponendo. Il che non significa affatto che non siano adatti a poter capire la missione dell'Università. Nell'Università il problema è sempre l'inverso: non gli studenti, ma il corpo docente. Agli occhi dei giovani universitari, essi - i professori - sono in senso stretto l'Università. Perciò, è la comunità dei maestri che deve risvegliare, nella gente che accede a partecipare al loro compito, questo interesse per l'uomo, proprio perché all'Università compete affrontare a fondo il senso della cultura. Se questo avviene, e nella misura in cui avviene, anche se gli studenti sono una moltitudine, non c'è massificazione, ma emergenza della persona. E questo sotto un duplice aspetto: la personalizzazione dell'universitario, che intende la porzione di sapere che coltiva come una forma di servizio alla società umana; e la personalizzazione della società, alla quale l'Università invia uomini e donne che si propongono di trasformare la moderna società di massa in società di persone.

IV. LA CAPACITÀ CRITICA DELL'UNIVERSITARIO

E' quest'ultima affermazione che dobbiamo sviluppare nelle riflessioni finali del presente lavoro. Sotto forma di *quaestio*: qual è lo stile culturale e umano di cui un uomo o una donna dovrebbero essere portatori oggi quando lasciano le aule universitarie per dedicarsi alla vita professionale, o quando aspirano a rimanere in esse entrando a far parte del corpo docente? L'Università - dicevamo - è il luogo della ricerca della verità, della ricerca e dell'elaborazione della scienza, della trasmissione delle varie forme di sapere con senso di totalità; è il luogo specifico del possesso riflesso della cultura e dove emerge la persona umana. Tutto questo deve configurare quello che si è chiamato "stile universitario", che sta per perire nell'Università massificata e che peraltro - forse per lo stesso motivo - oggi è più urgente che mai²³. Vorrei ora sottolinearne una caratteristica: la capacità di critica, perché mi sembra l'aspetto più determinante davanti al fenomeno della massificazione in cui stiamo immersi.

L'autentico universitario è un uomo dotato di *capacità critica*. Questa parola - critica, spirito critico - viene a volte usata in senso peggiorativo: criticare è un'abitudine ripudiata nella vita sociale; avere spirito critico è una cosa cattiva, negativa, che mina la convivenza. Perciò si deve chiarire che la capacità di critica propria dell'universitario corrisponde all'accezione forte e originaria della parola, alla quale è stata molto sensibile la tradizione illuministica: l'*esprit critique*.

Con questa espressione mi riferisco, quindi, a una caratteristica dell'uomo arricchito nel suo essere personale e che, pertanto, non è massificato. L'uomo che ha spirito critico è un uomo libero di fronte agli *slogans* politici o sociali, resistente di fronte alle diverse forme di manipolazione dell'opinione pubblica e di fronte a qualunque tentativo massificante, nonché a tutto quello che è, in diversi modi, "cultura a modo di natura". L'uomo che ha capacità di critica affronta tutte le cose, le analizza e le adotta dopo averle studiate e soppesate; è l'uomo che può conservare un'identità personale di fronte alle circostanze che cambiano. E' un uomo, semplicemente, che pensa e non si limita a lasciare che altri pensino per lui.

E' necessario far notare che la mancanza di un'autentica capacità critica può assumere la forma di "criticismo" sistematico, frutto della tanto generalizzata «cultura del sospetto» dei nostri giorni. In questo "criticismo" perisce l'autentico spirito critico per mancanza di supporto gnoseologico. Perché si può fare ricerca e critica in base alla verità già posseduta. In altre parole: la critica è metodo e strada per avanzare dalla verità conosciuta verso la verità che si cerca di scoprire e di conoscere. Il

²³ Di questa questione mi sono occupato già molto tempo fa in un seminario interdisciplinare dell'Università di Navarra, nell'aprile 1969. Testo: P. RODRIGUEZ, «Acerca del estilo universitario», *Nuestro Tiempo* 32 (1969) 480-495. L'allora Rettore di quella Università, Prof. Ponz Piedrafita, ha fatto questo tema oggetto delle sue considerazioni sotto il titolo *El espíritu universitario*, in un corso di iniziazione alla docenza universitaria, nell'ottobre 1975. Testo: F. PONZ, *Reflexiones sobre el quehacer universitario*, Pamplona, 1988, pp. 181-195.

criticismo come atteggiamento di vita non ha riscontro nella capacità di critica dell'universitario, poiché si chiude su se stesso in un permanente atteggiamento sofisticato: che cos'è la verità? Perciò, in realtà è scettico e manifesta la stanchezza e il logoramento storico della mentalità illuministica; ed è piuttosto pseudo-universitario, benché sia oggi un atteggiamento tanto frequente nelle aule e nei corridoi delle Università europee. Non dobbiamo dimenticare che si è sviluppato in interazione col fenomeno di massificazione dell'Università, dimostrando una grande docilità agli *slogans* della cultura egemonica quali sedicenti "analisi critiche". Il criticismo appare così come una forma aggiornata di conformismo²⁴.

La capacità di critica dell'universitario è, viceversa, passione per la verità: «*gaudium de veritate*»²⁵, come diceva sant'Agostino. Gioia grata per la verità posseduta e gioia in attesa davanti a quella che si cerca di discernere e conoscere nell'attività culturale. Questo è particolarmente importante per capire la capacità di critica, lo spirito critico di un universitario cattolico. Ripetutamente si è voluto presentare la religione, o le convinzioni religiose, e più particolarmente la fede cattolica, come qualcosa di contrario allo spirito scientifico, all'esame critico della realtà, in quanto la fede del soggetto - se questi non prescinde da essa o non la mette tra parentesi - costituirebbe un pregiudizio che impedisce il processo razionale di ricerca della verità. La ragione credente e l'esperienza cristiana sanno, viceversa, che il pregiudizio consiste proprio in questa squalifica della fede. In effetti, «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»²⁶.

A volte è più sottile la squalifica della fede come incompatibile con lo spirito critico dell'universitario. Oggi non si afferma che siano fra loro contrarie la verità della fede e la verità razionale, bensì che nel credente la "certezza" della verità raggiunta dalla fede si oppone e lascia senza senso la "ricerca" della verità razionale; solo il credente critico con la propria fede potrebbe entrare in un processo di ricerca razionale²⁷. Anche qui si dovrebbe spiegare che la storia e l'esperienza testimoniano che la certezza di conoscere - mediante la fede - la fonte di ogni verità non esclude, ma anzi incita alla ricerca della verità sotto tutti i suoi aspetti²⁸. La Chiesa - diceva

²⁴ Il conformismo di tipo "criticista", anche se può sembrare strano, ha proprio negli ambienti intellettuali uno dei suoi *habitat* caratteristici. Basti ricordare in anni ancora recenti l'atteggiamento di fronte al marxismo di estesi settori del corpo docente universitario nell'Europa Occidentale.

²⁵ S. AGOSTINO, *Confessioni*, libro X, XXIII, 33: «Vivere felici significa gioire della verità, cioè di Te che sei la verità, il mio lume, la salvezza del mio volto, il mio Dio».

²⁶ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 36.

²⁷ Osservando la vita universitaria dei diversi Paesi ci si rende conto che questa insidia è stata sovente un pretesto...

²⁸ Si tratta di «unificare esistenzialmente nel lavoro intellettuale due ordini di realtà che sovente si vogliono contrapporre come se fossero antitetiche: la ricerca della verità e la certezza di conoscere già la fonte della verità»: GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Istituto Cattolico di Parigi*, 1-VI-1980, in: *Insegnamenti* III/1 (1980) p. 1581.

Newman - e con essa il credente, ha «l'intima convinzione che la verità è la sua vera alleata e che il sapere e la ragione sono fedeli servitori della fede»²⁹. Basterebbe vedere il caso paradigmatico di Agostino d'Ippona.

L'universitario cattolico, pertanto, per esercitare con rigore e autenticità la capacità critica che gli si richiede, deve avere questa convinzione basilare: che la fede cristiana, che la verità della fede, è compresa in ciò che chiamiamo la "verità conosciuta", dalla quale si avanza verso la verità che si cerca di scoprire e conoscere. Nel suo lavoro intellettuale, realizzato nell'unità di vita della sua condizione di cristiano e di universitario, cerca continuamente di unificare esistenzialmente questi due ordini di realtà, che sovente si tende a presentare come antitetici. Dicendo unità di vita s'intende dire che l'autentica capacità critica di fronte alla società e alla cultura può solamente essere frutto di una fede vissuta, di una fede diventata cultura personale³⁰. Solo così si potrà risanare il divario che separa, come ha detto Kasper, la cultura contemporanea dalla fede cristiana³¹.

La capacità di critica - come tutto ciò che è "stile" - è qualcosa che non s'improvvisa, ma è frutto di un lavoro di formazione seria e dell'esercizio quotidiano degli atti propri dell'attività universitaria, degli abiti che si formano in un'autentica convivenza universitaria. Concretamente: è illusorio lo spirito critico che non poggia su un atteggiamento intellettuale che conduce a una *impegnata dedizione allo studio*, premessa indispensabile di qualsiasi giudizio di valutazione.

Questo interesse e questa curiosità intellettuale devono inquadrarsi in ciò che dicevamo all'inizio su cultura e natura: in definitiva, è passione per la conoscenza dell'essere umano e della vita umana. Il che - detto fra parentesi - non ha nulla a che vedere con la figura del "secchione" egoista o del "topo di biblioteca". Questa curiosità intellettuale è una dimensione dell'uomo che prende coscienza del proprio essere umano e della propria solidarietà con la storia umana e il suo futuro, e provoca in lui il desiderio di studiare; lo studio, inteso in senso universitario, è la brama di conoscere - ciascuno sotto il profilo proprio delle diverse Facoltà, ma con un'aspirazione costante al sapere nella sua totalità - la nostra situazione nella società e di ottenere la base culturale che consenta a ciascuno di proiettarsi sugli altri, sul proprio Paese e, in definitiva, sull'umanità. L'abito di uno studio serio delle discipline universitarie va creando negli uomini dell'Università quella capacità di critica, quello stile nell'affrontare le più svariate questioni della vita sociale e politica, che sta agli antipodi del

²⁹ J. H. NEWMAN, nella prefazione a *The idea of a University*, Oxford, 1976, p. 6 lin. 28-30.

³⁰ J. ESCRIVA' DE BALAGUER, *Solco*, n. 428, indica alcune caratteristiche della "mentalità" che ne consegue: a) «ampiezza di orizzonti, e un vigoroso approfondimento, in quello che c'è di perennemente vivo nell'ortodossia cattolica»; b) «anelito retto e sano - mai frivolezza - di rinnovare le dottrine tipiche del pensiero tradizionale, nella filosofia e nell'interpretazione della storia...»; c) «una premurosa attenzione agli orientamenti della scienza e del pensiero contemporanei»; d) «un atteggiamento positivo e aperto di fronte all'odierna trasformazione delle strutture sociali e dei modi di vita».

³¹ Cfr. W. KASPER, *Teologia y Iglesia*, Barcelona, 1989, p. 25.

conformismo gregario; e anche (come ho già detto) di quell'altro atteggiamento, il criticismo, che è come la caricatura dell'autentico spirito critico: in realtà, un atteggiamento sentimentale che giudica su persone e situazioni senza uno studio preliminare o (il che equivale) con uno studio pieno di pregiudizi, vittima spesso delle mode sociali e della propria soggettività.

Se la capacità di critica poggia sullo studio, ha anche come presupposto *l'esercizio dell'umiltà intellettuale*, che si manifesta nella gioia d'imparare quello che altri sanno, nel rispetto delle convinzioni altrui e nella consapevolezza che la ricerca della verità, pur coinvolgendo una responsabilità personale, è pur sempre un compito sociale, il più nobile compito sociale e comunitario. L'umiltà intellettuale implica, d'altra parte, la chiara consapevolezza dei propri limiti e che si faccia attenzione a cogliere nella propria vita intellettuale tutte le forme di affermazione di se stesso e di invidia. Molte delle forme di "criticismo" - di mancanza di vera capacità critica - forse hanno qui le proprie radici.

Un uomo che viva la vita universitaria nel senso di cui stiamo parlando, dev'essere umile perché si vede anello di una catena e sente i limiti delle proprie conoscenze e la necessità di poter far conto sul lavoro di altri. Ci sono molti incitamenti all'umiltà intellettuale nella vita quotidiana dell'Università. Un esempio che mi fa sempre un certo effetto: l'arrivo continuo alla Biblioteca dell'Università di libri e riviste di Teologia, Filosofia, Storia - per citare le materie alle quali mi dedico più direttamente - che appaiono nella sala di esposizione delle "nuove acquisizioni". Pochi minuti per sfogliare e dare un'occhiata a tanti libri interessanti, sapendo che la maggior parte non li leggerà mai. E' molto limitato il numero di libri che un uomo può leggere nella sua vita. Molte cose che si scrivono non le saprò o me le dovranno raccontare, o forse ne vedrò un riassunto, ma non potrò leggere quel libro tanto interessante che, magari, io stesso ho proposto di acquistare. Lo leggerà qualcun'altro, potrà servire ad altri. Questo facilita l'ascolto degli altri: altri sanno delle cose che io non so; devo fidarmi del lavoro di altri. Senza umiltà intellettuale non c'è autentica collaborazione universitaria e lavoro in gruppo.

Ne consegue che la capacità critica dell'universitario è intimamente unita alla *convivenza* in seno all'Università. Un illustre professore universitario ha scritto: «L'Università non è un supermercato in cui si vadano a riempire i nostri cestelli, bensì una convivenza nella quale si arricchisca il nostro essere»³². Nell'Università, professori e studenti devono imparare, nello svolgimento del proprio lavoro, a convivere. Imparare l'abito della convivenza sociale, della partecipazione a un gruppo di lavoro universitario; di incontrarsi poi con gli stessi compagni e con altre persone in un altro tipo di attività para-universitarie, se così le vogliamo chiamare, nelle quali si può conoscere e apprezzare il modo di essere e di pensare delle altre persone e s'impara ad amare e rispettare, ad ascoltare, a dialogare, e in definitiva a convivere. E non per ra-

³² Alvaro D'ORS, *Nuevos papeles del oficio universitario*, Madrid, 1980, pp. 42ss.

gioni tattiche, con finalità utilitaristiche, cioè qualcosa che potremmo chiamare “convivenza egoistica”. No: il fatto è che all’universitario che pensa interessano realmente gli altri, le loro idee, le loro particolari messe a fuoco dei problemi, i loro apporti. In questo contesto - accanto allo studio e all’onestà intellettuale - si forgia l’autentica capacità critica universitaria. Per il resto, qui ci innestiamo sulla tematica che ha messo in risalto la miglior filosofia contemporanea affermando che l’uomo, nel suo essere personale, ha una relazione costitutiva con gli altri: io non mi colgo come io - come persona - se non nella misura in cui ho un *tu* di riferimento.

Tutto questo sembra così necessario nel momento attuale che, se l’Università non riuscisse a darlo, o se noi cristiani non ci sforzassimo per generare questo spirito nel nostro lavoro universitario, la riconnessione dell’istituzione universitaria con la sua missione storica sarebbe impossibile e l’Università, pur conservando il nome, diventerebbe un altro tipo d’istituzione, lasciando un grande vuoto culturale e sociale. Se, pensando agli anni dell’immediato futuro, l’Università non riesce a dare alla società delle leve di universitari - per la vita professionale, per la gestione sociale e politica nelle strutture sociali - con questa capacità di discernimento, di analisi, di dire la verità, anche se fa male; con questa specie di sobrietà nel modo di aderire alle cose e questo abito di rispetto e di convivenza, potremmo arrivare, in effetti, a una società dalla *struttura* della quale si potrebbe manipolare e opprimere a modo di massa la persona umana. Nella misura in cui un uomo ha spirito critico - in questa forma elevata e nobile di concepirlo -, quell’uomo non viene massificato.

Quando quella ricerca della verità, quella capacità di analisi critica e quello stile di convivenza li si è praticati nel lavoro propriamente scientifico - nel senso più immediato della parola: lezioni, corsi, seminari, dibattiti, ricerche, tesi dottorali -, questo uomo, nella vita professionale e nella vita politica, non sarà né un conformista, né uno sfiduciato sistematico e criticista, bensì un uomo responsabile, che si forma le proprie opinioni con fondamento e le sostiene. Solo questo tipo di uomo può garantire nella vita sociale, nella vita professionale e nella vita politica che la società non venga sottomessa a dittature di alcun tipo, ai processi spersonalizzanti che gli svariati *totalitarismi* vorrebbero provocare. Il tipo di uomo universitario di cui oggi abbiamo bisogno non è un “eccellente” nel senso al quale mi sono riferito in precedenza, bensì un uomo modesto, colto e responsabile, che l’Università ha arricchito nel suo essere.

La formazione universitaria dovrebbe dare all’uomo nella vita della società politica quella capacità che san Paolo chiedeva per i cristiani nella Chiesa: esaminate, sottoponete a studio tutte le cose e tenete ciò che è buono, i risultati corretti³³. Questo carisma di «discernimento degli spiriti», che nella comunione delle Chiese compete ai Pastori³⁴, si direbbe che abbia un corrispondente nella vita sociale e politica che è proprio degli uomini che hanno imparato a studiare e ad ascoltare gli altri.

³³ Cfr. *1 Ts* 5,21.

³⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, n. 12.

Riassunto. L'Autore rileva che il ruolo della cultura e dell'Università nella società odierna è minacciato dalla mentalità agnostica ed illuministica. Il cosmo e la natura vengono presentati come una specie di magma fenomenico sul quale l'uomo proietta la sua solitudine razionale. Nella concezione cristiana, invece, il mondo—e la natura al suo interno—è visto come portatore di un messaggio e costituisce un dono per l'uomo. Un dono che gli fa comprendere la sua radicale superiorità sul mondo e l'altrettanto radicale finalizzazione della natura all'uomo. Non è quindi l'uomo a doversi mondanizzare, ma è il mondo che venne creato per essere «umanizzato» ad opera dell'uomo. L'A. sviluppa questa tesi fondamentale applicandola alla missione dell'Università e mostrando la capacità critica richiesta all'universitario.

Résumé. L'auteur observe que le rôle de la culture et de l'Université dans la société actuelle est menacé par la mentalité agnostique et éclairée. Le cosmos et la nature sont présentés comme une sorte de magma des phénomènes sur lequel l'Homme projette sa solitude rationnelle. Dans la conception chrétienne, le Monde—et la nature qu'il contient—est vu au contraire comme porteur d'un message et constitue un don pour l'Homme. Un don qui lui fait comprendre sa supériorité radicale face au monde et la non moins radicale finalisation de la nature à l'égard de l'Homme. Ce n'est donc pas l'Homme qui doit se faire au Monde, mais c'est le Monde qui est créé pour être «humanisé» par l'Homme. L'auteur développe cette thèse fondamentale en l'appliquant à la mission de l'Université et en montrant les capacités critiques exigées d'un universitaire.

Summary. The author states that the role of culture and the University in today's society is threatened by an agnostic and illuministic mentality. The cosmos and nature are presented as a kind of magma phenomenon on to which is projected its rational solitude. The Christian concept, on the other hand, holds the world and nature, which is within the world, as the bearer of a message and a gift for man. A gift which helps him understand his complete superiority over the world as well as the fact that nature is entirely subject to him. It is not man, therefore, who must become part of the world. The world was created to become «humanized» through the work of man. The author develops this important theme and applies it to the mission of a University showing the need for critical capability on the part of its members.

Inhaltsangabe. Der Autor stellt fest, daß die Rolle der Kultur und der Universität in der modernen Gesellschaft durch die Mentalität von Agnostizismus und Aufklärung bedroht sind. Natur und Kosmos werden hierin als eine Art Magma der Erscheinungen dargestellt, über welche der Mensch seine einsame Rationalität projiziert. Die christliche Auffassung der Welt

hingegen, sowie der Natur in ihrem Inneren, sieht diese als Träger einer Botschaft und als ein Geschenk an den Menschen. Ein Geschenk, das diesem seine radikale Überlegenheit über die Welt bewußt werden läßt und gleichzeitig die radikale Zweckbestimmtheit der Natur für den Menschen. Folglich muß nicht der Mensch der Welt angepaßt werden, sondern die Welt ist dazu geschaffen worden, durch den Menschen «humanisiert» zu werden. Der Autor entwickelt diese fundamentale These unter Anwendung auf die Aufgabe der Universität und unter dem Hinweis auf die von den Universitätslehrern erwartete Kritikfähigkeit.

Ciclo di conferenze sull'eutanasia

19-26 novembre e 5-10 dicembre 1996



INCONTRO ALLA BUONA MORTE?

prima parte

ASPETTO SOCIO-CULTURALE

prof. **Giorgio Campanini**

ASPETTO MEDICO-CLINICO

dr. **William J.Eijk**

seconda parte

ASPETTI GIURIDICI, LEGALI

E TENDENZE IN ATTO

avv. **Renzo Respini**

ASPETTO ETICO

prof. **Lino Ciccone**

organizzata dalla

Facoltà di Teologia, Lugano

EDIZIONI CARITAS TICINO

Le 2 cassette VHS
del ciclo di conferenze
sull'eutanasia,
tenutosi presso la
Facoltà di Teologia di Lugano
nel semestre invernale
dell'anno accademico '96/'97,
sono disponibili
al prezzo di fr. 50.-
scrivendo o telefonando a:
Caritas Ticino,
Via Lucchini 12,
CH-6900 Lugano,
tel. (+41 91) 923 47 92
fax (+41 91) 923 39 40
E-mail: cati@caritas-ticino.ch

Christian Virtue and Public Morality

Romanus Cessario, O.P.

St. John's Seminary, Brighton, Massachusetts, USA

I. INTRODUCTION

According to the Second Vatican Council's *Dignitatis humanae* moral discourse remains founded upon a law that is eternal, objective, and universal. Aquinas calls this divine or eternal law the *lex aeterna*. The same conciliar text, moreover, assures us that «God has enabled man to share in this divine law, and hence man is able under the gentle guidance of God's providence increasingly to recognize the unchanging truth»¹. In a later text, the 1990 *Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian*, the Congregation for the Doctrine of the Faith reminds us that «the whole Church as the "salt of the earth" and "the light of the world" (cf Mt 5: 13f.) must bear witness to the truth of Christ which sets us free»². Yet surely

¹ The Second Vatican Council's «Declaration on Religious Freedom» (*Dignitatis humanae*), no. 3. As John Finnis observes, the Council Fathers refer to Aquinas's teaching on the eternal law in *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 91, a. 1; q. 93, aa. 1-2. But compare Finnis, «The Natural Law, Objective Morality, and Vatican II», in: *Principles of Catholic Moral Life*, ed. William E. May (Chicago: Franciscan Herald Press, 1981), pp. 114-115. Pope John Paul II cites this text in his encyclical *Veritatis splendor*, no. 43.

² Congregation for the Doctrine of the Faith, 1990 «Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian», no. 3.

these Church documents are not at cross purposes, as if we are being invited to separate the evangelical truth of Christ that sets us free from the immutable ordering wisdom of God. This conclusion is confirmed in the 1993 encyclical, *Veritatis splendor*, wherein Pope John Paul II makes explicit the connection between the eternal law and divine providence, which he assures us is always «a love which cares» (VS, 43).

Catholic teaching emphasizes that the eternal law, and its realization in the human creature which we call natural law, finds its definitive historical expression in the person of Jesus Christ. Still, it seems to me that the above-cited texts require us to recognize that two approaches to the one and the same truth exist, in much the same way as the philosopher «can hold the same conclusion on both demonstrative and probable grounds»³. Because demonstration and belief constitute two different kinds of knowing acts, a person strictly speaking cannot hold the same truth at the same time both by science and faith. While this is a much contested viewpoint—witness the arguments of David Schindler for the non-definability of nature in precision from grace⁴—it is arguably a viewpoint required to penetrate the structure of moral engagement.

Hence in this essay, I wish to articulate the significance of this truth for those who hold responsibility for the formation of a well-ordered human community. In particular, I wish to argue that the most pressing issues concerning public morality and law remain unclear without appreciation of the role of acquired and infused *habitus*—virtue—in the formation of moral character. Such appreciation is blocked by failure to distinguish *that which* God has created from *that whereby* He redeems.

The Church of Christ must indeed bear witness to universal moral truths, and thereby illuminate the proper configuration of «natural and Gospel law *lex naturalis et evangelica*»⁵. The encyclical *Veritatis splendor* itself develops this view of the relationship between natural and evangelical law. But the distinctions pertinent to this view of the eternal law are essential not alone for moral theology, but for the health of the political community. The lack of clarity surrounding the nature and import of

³ *Summa theologiae*, Ia, q. 58, a. 7.

⁴ See for instance David Schindler's essay «Christology, Public Theology, and Thomism: de Lubac, Balthasar, and Murray», in: *The Future of Thomism*, ed. by Deal W. Hudson and Dennis Wm. Moran (Notre Dame, Indiana: American Maritain Association, 1992). As Schindler puts it (p. 254, note 9), «The issue is simply whether the integrity of nature (philosophy) which indeed is required in the Catholic tradition entails a "purity of nature", or entails the claim at least to be able to abstract such a "pure nature"». His analysis (here and elsewhere) gravitates strongly to the conclusion that such abstraction is impossible.

⁵ *Gaudium et spes*, no. 74: «fas vero sit eis contra abusum huius auctoritatis sua conciviumque suorum iura defendere, illis servatis limitibus, quos lex naturalis et evangelica delineat».

public morality often is reflected even—perhaps one should say “especially”—at the theological level. For instance, the on-going debate in the United States between neo-conservatives and theologians associated with the American edition of *Communio* about what stance the Church should adopt toward free-market capitalism is one instance where the need for such understanding surfaces⁶.

While there are many issues potentially illustrative of the essential value of the natural law for the guidance of political deliberation, perhaps none has recently evoked more controversy, nor more confusion, than that of the civil rights of homosexual persons. Hence I shall focus in the remainder of this essay upon the consequences of treating the issue of homosexual rights without first attaining the requisite clarity regarding the nature of virtue and its centrality for the common good of civil society.

First I shall provide some illustrations of the lack of clarity to which I refer as it conditions understanding of homosexual rights. I will then offer the account of virtue worked out by St. Thomas Aquinas as addressing this lack of clarity, and present an account of the intellectual factors that I believe currently work to obscure the permanent contribution of St. Thomas' teaching. In particular I shall argue that inclusivist views of nature and grace cannot yield the appropriate guidance. Then I will show how the question of the legal status of homosexuality may provide an occasion for us to deepen our appreciation for the profound role of *habitus* in the achievement of a worthy common life.

II. THE ISSUE OF HOMOSEXUAL RIGHTS

A few years ago in the United States, the Church's views on the place that citizens who identify themselves as homosexuals should hold in society gained front-page publicity. A document issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith on 23 July 1992, entitled «Some Considerations Concerning the Response to Legislative Proposals on the Non-Discrimination of Homosexual Persons», occasioned the headlines⁷. This document was intended to serve as a private communication to the Bishops of the United States in order to offer «discreet assistance to those who may be confronted with the task of evaluating draft legislation regarding non-

⁶ See David Schindler's interview, «The Culture of Love», *The Catholic World Report*, October 1994, 42-49.

⁷ For the document itself, see *Origins*, July 1992. One indication of the reaction appeared in *National Catholic Reporter*, November 13, 1992, in the form of more than 1500 signatures of those who protested the Vatican «Considerations».

discrimination on the basis of sexual orientation»⁸. But once its contents were leaked to the secular press, public statements quickly materialized.

In the respected Jesuit monthly *America*, the American priest and university professor John F. Tuohey volunteered a highly critical appraisal of the observations that appeared in the Congregation's statement⁹. Fr Tuohey went so far as to claim that in this case an official Church body, whether directly or indirectly, «is guilty of encouraging the violence of injustice»¹⁰. The author then alluded to a spectrum of unhappy social consequences that would ensue should anyone take the Congregation's proposed "applications" seriously. In an effort to give a counter-example, Tuohey notes in an approving tone «the contribution [that] the gay and lesbian community has made to the welfare» of the city of St. Louis.¹¹

In advancing this argument, Tuohey by default provides stellar illustration of what ensues when philosophical distinctions disappear from one's theological repertoire. For Tuohey conspicuously fails to make the elementary philosophical distinction between what individuals do *qua* cultivated, *qua* artistic or *qua* historical preservation-minded and what human beings do *qua* moral agents. We are left to conclude that he is ignorant of the distinction between art and prudence, hence confusing the significance of the intellectual virtues in an *accomplished* person for that of the moral virtues in a *good* person. Yet should not an adequate treatment discern that howsoever good one's performance may be in some limited domain of human conduct, that this is a distinct and lesser attainment than one's performance in the moulding of one's own moral deportment and character?

Whatever the intrinsic defects in his argument, one must assume that Father Tuohey represents the view of many American Catholics, who may question the extent to which Church teaching on personal virtue ought to affect public policy on morality. For Americans, questions about human sexuality usually dominate the agenda. Not too long ago, *The New York Times* (6 September 1994) carried a full page «open letter to Pope John Paul II on the question of contraception», with signatories from every state of the Union and from some foreign countries. Their message? «We say to you simply: on the issue of contraception, you are wrong». And in the 24 September 1994 issue of *America*, Richard L. Smith poses the question: «How is the church to conduct itself within a postmodern, pluralistic United States? Should the hierarchy take the role of dialogue partner or herald of the truth?» (pp. 12-17). The author, who speaks in the first

⁸ See the 23 July 1992 Statement by Joaquin Navarro-Valls, director of the Vatican press office, in *Origins*, July 1992.

⁹ *America*, 12 September 1992, vol. 167, no. 6, 136-138.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

¹¹ *Ibid.*, p. 137.

person, explores whether «the Roman Catholic hierarchy and the gay community, with such profound differences between us, can coexist gracefully as two very different cultures within a larger American society»? These samples of recent discussion in the United States persuade us that David Remnick of *The New Yorker* is accurate in reporting that Pope John Paul II recently reminded one of his visitors that: «You cannot take a vote on Truth»¹². Can we perhaps wonder whether someone put *The New York Times* on the papal breakfast table!

Catholic moral teaching holds that the homosexual «inclination itself must be seen as an objective disorder»¹³. On this view, it follows that the Church legitimately can take measures to ensure that those who, for whatever reason, reject the call to a chaste life do not seek protection within or privileges from those democratic institutions that are intended to guarantee citizens freedom from discrimination on the grounds of «race, ethnic background, etc.»¹⁴. Why? Because inclinations basic to the perfection of the human person are to be distinguished from “inclinations” contrary to the perfection of the person. For instance, alcoholism may be rooted in certain genetic disorders, as is often alike suggested regarding homosexuality. Yet in the case of homosexuality we are often urged to see the tendency toward homosexual conduct as good merely because it might, on some hypotheses, be founded upon some genetic condition.

But a condition can be natural, or be contrary to nature. Does anyone suggest that alcoholics receive special constitutional protection, or urge that ungoverned alcoholism be viewed as a special beneficence of nature visited upon a lucky few? This is however precisely the view of homosexuality urged upon us by presumed reasonable theological commentators. For instance, criticizing the Vatican «Considerations» Robert Nugent argues that the Vatican Congregation for the Doctrine of the Faith should equate “sexual orientation” with “gender” as a basis for civil rights: «Gender is inseparable from human personhood and is recognized as a basis for civil rights in some societies. Gender and sexual orientation are distinct but related aspects of human sexuality. If one accepts gender as a legitimate basis for civil rights, can one logically deny sexual orientation as an equally legitimate basis?»¹⁵.

¹² See David Remnick, «The Pope in Crisis», *The New Yorker*, 17 October 1994, p. 52.

¹³ Congregation for the Doctrine of the Faith, 1986 «Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral care of Homosexual Persons», no. 3: «Although the particular inclination of the homosexual person is not a sin, it is a more or less strong tendency ordered toward an intrinsic moral evil; and thus the inclination itself must be seen as an objective disorder».

¹⁴ CDF, 23 July 1992, Part II. Applications, no. 10.

¹⁵ Robert Nugent, «The Civil Rights of Homosexual People: Vatican Perspectives», *New Theology Review* 7 (1994) 76. More recently, Vincent J. Genovesi, S.J. renewed criticism of the 1992 Congregation for the Doctrine of the Faith document. See his «Human and Civil Rights for Gays and Lesbians», *America*, 22 April 1995, pp. 15-19.

Nugent castigates the Vatican for possessing «no understanding...of the fact that one's sexual orientation as distinguished from behaviour, can be an enrichment and enhancement of human existence». One cannot but note that this is what the logician calls a *petitio principii*—a begging of the question. For what is required is to distinguish those inclinations which proceed from the wellsprings of human nature, from those which ensue only owing to defect. Without the use of this distinction, we would need logically tend to embrace all genetic disorders as positive gifts—a discovery that surely would leave many genetic scientists bemused, and which is far more culpable than any putative incomprehensions pertaining to the trial of Galileo. Needless to say, to endeavour to make the right distinctions in the absence of a philosophy of nature, or with merely empiriological data, is to invite confusion.

As the Church must work for the creation of a public atmosphere amenable to the flourishing of human persons, this same approach to public policy ought also to apply to the other virtues that the good order of public life requires. Even those who instrumentalize the common good of civil society, and consider virtue *per se* to be no essential interest of the political state, admit that the state must exercise a legitimate care for the moral health of quintessentially public life. Hence John Finnis, who argues for a merely instrumental view of the common good of civil society—such that private consensual sexual acts performed by adults are not essentially regulable by the state—nonetheless maintains that homosexual arrangements cannot rightly be established within a juridic category on a *par* with the heterosexual institution of the family.¹⁶ Thus even a political state that professes indifference to life “in private” cannot escape bearing responsibility for the conditions vitally affecting moral upbringing and common life, a responsibility that requires knowledge of virtue. Yet how little we hear moralists today discuss such matters as the importance of truth-telling for establishing mutual trust among members of a community, the related obligation to protect the good name of another, and many other important public virtues associated both with justice and the other cardinal virtues.

Lack of insight into the nature of virtue inevitably affects one's account of the nexus between the *ordo legis* and morality. But what is the nature of virtue? And what is responsible for the failure of some contemporary theologians to fathom it? It is to these questions that I shall now turn.

¹⁶ Cfr. John Finnis, «Law, Morality, and “Sexual Orientation”», *Notre Dame Law Review* 69 (1994) 5, 1049-1076.

III. AQUINAS AND NATURAL VIRTUE

We know that Aquinas in the *Summa theologiae* begins his analysis of virtue with the standard textbook definition of virtue that was common among 13th-century moralists: «Virtue is a good quality of mind, by which one lives righteously, of which no one can make bad use, which God works in us without us»¹⁷. Let us consider each element of the definition as Aquinas explains it within his general teleological view of the moral life. First, the *formal cause*: «Virtue is a good quality of mind». For Aquinas, virtue belongs to the generic category of quality, specifically virtue is a *habitus*. As a philosophical notion, *habitus* signifies the perfection of an operative capacity in the human person so that those who develop them not only function, but function well. Because the virtues really alter the nature in which they inhere, these good *habitus* modify or shape the psychological capacities of the human person. For instance, the authentically prudent person is truly mature and self-governing rather than enslaved by inordinate passion and pride. One who has initial good intent, but whose passions and pride often get the better of him, is not only intemperate in action but also and by that fact lacking in “the glorious liberty of the sons of God”.

This modification of the person by good *habitus* happens in a way that respects the virtuous person’s ability to express a full range of creativity and human initiative. Christian virtue does not produce boring uniformity, rather it gives the Christian a natural conformity to Gospel values that makes living an upright life prompt, joyful, and easy. Virtue is supple, and the virtuous person is able to decide and to act on moral issues that result from even the most complex circumstances of the moral life.

Second, the *material cause*. Since virtue is a spiritual quality, strictly speaking it has no material cause. Rather for the purposes of analysis, we speak about the subjects in which the virtues exist as supplying for their material cause. These subjects include all the rational powers or capacities of the human soul: intellect, will (or the rational appetite), and the sense appetites. Acquired virtue develops by some deliberate exercise of the human capacities or powers, *viz.*, intellect, will, sense appetites; virtue, however, does not exist as an automatic given of human nature.¹⁸

Third, the *efficient cause*: «which God works in us without us». While human actions can account for the development of the *habitus* that we call the acquired virtues, the definition envisages the infused virtues as sheer gifts of divine grace. That is, these virtuous forms come directly from the power of the Holy Spirit, who alone serves as the

¹⁷ See Ia-IIae, q. 55, a. 4.

¹⁸ See *De veritate*, q. 1, a. 8: «quaelibet virtus, faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum».

efficient cause of their coming to be and remaining in us. Because their origin and development depends on the divine agency, the infused moral virtues function only within the broader context of faith, hope, and charity in the theological life.

Fourth, the *final cause*: «by which one lives righteously, of which no one can make bad use». As an operative *habitus*, the end or final cause of virtue remains the performance of the virtuous action itself. By definition, the exercise of virtue results only in the embrace of good objects. Each of the moral virtues formally marks off an area of human endeavor, but without specifying the exact shape that every good choice will take. The moral goodness that the virtues realize embraces the whole universe of moral objects as these conduce to our possession of the supreme Object of all human pursuit and desire. Within a teleological perspective, there really is not a fixed number of basic human goods, for every virtuous act that is to be done in some way embodies a good basic or fundamental to the human flourishing of the person who acts.

IV. CONTEMPORARY THEOLOGIANs AND THE NEGLECT OF NATURE: THE *NOUVELLE THÉOLOGIE* AND DEONTOLOGISM

We now make a transition, and consider how modern theology views this classical approach to the virtues and the virtuous life. Christian theologians today do not take enough account of the distinction between the infused and the acquired virtues. But the universality of moral truth requires that they teach about chastity, and the other virtues that perfect the human person, both as acquired virtues available to every human being and as infused gifts that come along with the Christian faith.

I think that there are two main reasons for this neglect. The first reason emerges from discussions in the general area of theological anthropology, and especially the popular appeal that an inclusivist view of nature and grace has enjoyed during the period of post-conciliar theology. Many blame the Leonine neo-scholastic revival for its failure to meet every challenge that 20th-century person-centered philosophies set forth, but Thomists such as Jacques Maritain, to cite one example, did point out the distinction between person and nature, both common and individual, and made fruitful use of the different levels of human reality in his essays on politics.¹⁹

¹⁹ Cfr. Jacques Maritain, *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), and *The Person and the Common Good*, trans. John J. Fitzgerald (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1972).

Today, however, many Christian theologians consider only the individual person, and him or her precisely as a graced person, that is, as enjoying the benefits of an active personal relationship with the blessed Trinity. As a result, little attention is given to the human person as a *creature*, precisely as one who possesses a *created human nature*. Indeed in some theological quarters, to speak about a created human nature and its operations is excluded on principle. These theologians argue that to speak about human nature outside of a direct reference to divine grace is to suggest the existence of a human nature that is indifferent toward God, as though to follow the strand of nature in the divine tapestry were to uproot it therefrom. When moral theologians lean toward describing the actual state of the believer exclusively in categories of grace and glory, they are wont to pay less attention to human nature with its specific capacities and built-in teleologies, hence falling prey to a certain angelism.

Indeed, to adapt St Augustine's description of the knowledge of the angels, such theologians prefer to examine the moral life only in the light of the Word. But does this theological mood not risk creating some strange ambiguities? For how are the species of rightful and wrongful acts initially known, if not by reference to nature? How, for instance, could a being lacking rational nature be held guilty for falling short of the obligation to tell the truth? To the extent that inclusivist views of nature and grace result in confusion about the status of personal responsibility in the meaning of the Christ-event, we find ourselves confronted with antinomies, such as the pro-abortion group, Catholics for Choice, and Catholic activists for gay and lesbian rights. And from both pulpit and podium we hear moralists hedge on, if not outrightly condone, some plainly unvirtuous forms of human conduct. Natural virtue and its encouragement is confused with merely external legislation, as though a good life were consistent with cowardice, intemperance, imprudence, and injustice.

The second reason for the neglect of the distinction between naturally acquired and divinely infused virtue, is the appeal to rule-centered moral theories. Of course, the Decalog provides sufficient warrant for the Church's catechetical practice of using commandments or precepts to instruct the faithful about the essentials of the Christian life. But as Russell Hittinger points out, law and virtue always go together in the Catholic tradition.²⁰

Nonetheless there are moralists who describe the moral life only in terms of normative conduct that is established by obligation and sanctioned by penalty. *Veritatis splendor* has shown that those who develop a moral theology exclusively in terms of moral norms and pay little or no attention to the requirements of human na-

²⁰ In: *Ethics & Medics* 19 (November, 1994).

ture and its real operative powers at work in the moral life capture only a part of Catholic moral teaching. And so they are prone to produce a "morality of the head", in which natural law, if not entirely rejected, is construed principally as a quality of human intelligence, but not as settled dispositions in human nature itself.

It is significant that revisionist moral theologians (whose intent is to break free of rule-centered moral theology) show little enthusiasm for restoring the virtues of the moral life to their place in moral theory²¹. Because they fail to recognize both that *habitus* can serve as a real source of action in the human person and that prudence can grapple with the most complex of real life circumstances, the majority of these moralists are in agreement that only some form of proportional reasoning can really assist the perplexed person who is required to make a moral choice.

V. THE MORAL LAW AND HOMOSEXUAL "ORIENTATION"

Now let us return again to the Congregation's letter of 23 July 1992. The document records that in the 1975 «Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics», the Congregation for the Doctrine of the Faith "took note" of the commonly-accepted distinction between the homosexual condition or tendency and individual homosexual acts. But in its 1986 «Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons», because of "an overly benign interpretation" given to the homosexual condition itself, the Congregation was obliged to clarify the proper understanding of this distinction. The clarification states: «Although the particular inclination of the homosexual person is not a sin, it is a more or less strong tendency ordered toward an intrinsic evil; and thus the inclination itself must be seen as an objective disorder» (no. 3).

While this more explicit statement of Catholic doctrine provoked some strong reactions, there is nothing particularly startling or, for that matter, novel in the substance of this teaching. Rather, as the *Catechism of the Catholic Church* confirms, it reflects the common teaching of the Church. Because of the lack of original justice, every human person can experience appetitive movements that incline him or her towards disordered behavior; as we know, these disordered emotions continue even after sacramental incorporation into Christ, for otherwise, says Aquinas, people might seek baptism for untoward reasons, for instance, to escape the debilitating effect of unruly emotions.²²

²¹ See, for instance, Richard A. McCormick, S. J., «Some Early Reactions to *Veritatis Splendor*», *Theological Studies* 55 (1994), no. 3.

²² *Summa theologiae*, IIIa, q. 69, a. 3.

According to Christian theology, every defect in human nature bears the character of punishment for sin; some are purely penal, but others can lead to further sinful conduct. Moralists submit that a judgment of culpability concerning such sense movements rests on a discernment about the extent to which the person consciously and freely engages the disordered appetitive movement. The defects remaining after baptism retain the character of punishment for human nature considered in itself, but for the person these same thorns in the flesh become the occasion for conformity to Christ's sufferings and the gradual reformation of the Godly image in which we are all created.²³

Take the case of sexual feelings. In their discussions of *luxuria*, the capital vice of lust, the classical moralists held that one must first of all distinguish between a venereal pleasure that is directly willed and one that is indirectly willed. The principal concern of these authors, to the extent that they maintained some perspective on the moral life, centered on «venereal pleasure directly willed outside of legitimate matrimony»²⁴. But note that the moralists were traditionally concerned with a person's reaction to venereal pleasure, not with the fact that original sin left us susceptible to the misuse of such pleasure.

A noted Dominican moralist of our century, Dominic Prümmer records that the "old theologians" (*viz.*, those who wrote before the period of high casuistry) correctly and simply distinguished between *placencia* and *complacencia*. Inasmuch as only the second of these manners entails a free and conscious engagement with venereal pleasure, moral theologians concerned themselves with norms for regulating *complacencia*, not *placencia*²⁵. What is important to note, is that the Catholic moral tradition was concerned about well-tempered venereal pleasure. When the Congregation says that «the [homosexual] inclination itself must be seen as an objective disorder», it means that any form of *complacencia*, whether internal or external, in venereal pleasure that arises from homosexual comportment actual or imagined constitutes unvirtuous behavior. And to accept this conclusion, it seems to me, does not require too much stretch of the theological imagination.

²³ See T. C. O'Brien, *Original Sin*, vol. 26 of the *Summa theologiae* (London: Blackfriars, 1965), especially pp. 50-55. There O'Brien offers a profound commentary on Ia-IIae, q. 83, a. 2: «Whether original sin is in the substance of the soul rather than in its powers».

²⁴ Dominicus Prümmer, O.P., *Manuale Theologiae Moralis*, 3rd edition (Freiburg im Br.: Herder & Co., 1923), p. 517.

²⁵ *Ibid.*, p. 518. Unfortunately, the «Note on Church Teaching concerning Homosexual People» issued by Cardinal Basil Hume fails to take account of the full ambit of chastity when it limits the expression of homosexual vice to "homosexual genital acts". For the full text of Cardinal Hume's remarks, see *Origins* 24 (1995) 766-769.

The truth of the matter is plain enough. Indeed it may be that use of the term "inclination", which figures so prominently in theological anthropology, is deceptive as a description for the disordered tendency toward behavior that St. Paul says should never transpire among those who belong to Christ. For example, Maritain considerably developed Aquinas's understanding of inclination as a settled inclination in the human person²⁶. Moreover Maritain distinguished rectified inclination—consequent upon the initial ordering to the good—from the notion of *inclinatio* as itself the initial ordering of the person to the good²⁷. These two notions of inclination are found, as it were, at diverse ontological levels—one *consequent* on the initial ordering to the good, and the other *comprising* this initial ordering.

Thus, when Maritain spoke about tendencies, he had in mind «the tendencies written within the ontological structure of the human being»²⁸. And when he spoke about inclinations, he developed Aquinas's view that «the precepts of natural law sometimes are actually adverted to by the reason and sometimes are just settled convictions there»²⁹. Adapting Freudian psychological categories, Maritain could explain that «these properly human inclinations derive both from nature and reason, but from a reason that functions unconsciously or preconsciously»³⁰. In short for Maritain inclinations and tendencies of human nature—understood either as the first ordering of the person to the good *or* as further perfected by reason—lead only to human fulfillment. One is the beginning of virtue, and the other the achievement thereof, but neither is evil. Hence the term "inclination" as used of homosexual appetite might best be preceded by the term "disordered". In this way one distinguishes the disorder of every vice both from the initial *per se* ordering of human nature to the good, and from the further perfection or rectification of inclination by reason.

In my view, this kind of moral analysis fits very nicely into the principles established by *Veritatis splendor*. But what are we to conclude from the fact that those who seek to experience venereal pleasure within the context of same sex relationships are also the ones who most favor the practice of hypostatizing moral qualities? Up to this time, neither those who experience adulterous or avaricious inclinations, nor those who repeatedly make poor practical judgments, nor those who are irreversibly

²⁶ For example, see Jacques Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, ed. Georges Brazzola (Fribourg: Éditions Universitaires, 1986), pp. 63-78.

²⁷ See *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), pp. 90-94.

²⁸ *La loi naturelle*, cit., p. 64: «les tendances inscrites dans la structure ontologique de l'être humain...».

²⁹ *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 1.

³⁰ *La loi naturelle*, cit., p. 65: «Ces inclinations proprement humaines sont à la fois de la nature et de la raison, mais de la raison fonctionnant de manière inconsciente ou préconsciente».

pusillanimous make any claim for civil rights on the basis of these conditions. But are there, then, really sufficient grounds for making a special case when it comes to speaking about the inclination to engage in homosexual conduct? Why should the “particular inclination of the homosexual person” be treated differently from the particular inclination of the adulterous person, or of the avaricious person, or of the imprudent person, or of the pusillanimous person? I can find no convincing theological reasons to justify making a special exception for the homosexual person. On the other hand, I do recognize that psychologists, sociologists, and political analysts can contribute to our understanding as to why certain persons claim special privileges in society as gays and lesbians, though few of these same specialists would likely devote as much time to arguing on behalf of adulterers, hoarders, incompetents, or cowards if such people were to advance similar claims.

And this leads to a further question. Ought we risk the confusion that comes from tightly joining adjectives such as homosexual, adulterous, avaricious, imprudent, cowardly with one of the most significant terms for all Christian theology, namely, *person*? Recall Maritain’s important remark: «Personality signifies interiority to self»³¹. On this account of personhood, a homosexual person—far from being someone whose homosexual “status” is retained irrespective of conduct—could only be one who actually engages in conduct of a specific kind, so that the venereal pleasure that results from such activity can be said to be directly (or under certain circumstances, indirectly) willed (*volita*). This conduct could take the form either of internal actions, such as desires, delights, and what the moralists of yesteryear called morose delectation, or external actions, which the standard authors taught could be either consummated or non-consummated, usually depending on the extent of genital involvement. And a similar moral analysis could be developed to cover the case of the adulterer, the miser, and the coward.

In other words, sinful persons are those who actually possess one or another vicious *habitus*, so that these vices actually shape their moral character. Let me be clear about this analysis. I am not arguing that sinners have no claim to the personal dignity that belongs to every human being. Rather, I am suggesting that we should consider whether it makes sense to speak about a chaste adulterer, a generous miser, or a dauntless coward. At the same time, we must also remember that *Veritatis splendor* identifies acts whose object is not capable of being ordered to God as acts «unworthy of the human person» (n. 82).

³¹ *The Person and the Common Good*, trans. John J. Fitzgerald (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1972), p. 41. One writer, Andrew Sullivan, has already capitalized on the Church’s use of the phrase “homosexual person”, making it the premise for an argument in favor of endorsing homosexual activity. See his «The Catholic Church and the homosexual. Alone Again, Naturally», *The New Republic* 28 (1994) 47-55.

But moral theologians seem reluctant to take the full anthropological implications of virtue seriously. Instead, many have grown accustomed to talk about inclinations, orientations, and conditions as if these terms all represent something ontologically fixed in the human person, to the extent that these same theologians find it increasingly difficult to explain why it is that, in the phrase of the July statement, «there are areas in which it is not unjust discrimination to take sexual orientation into account, for example, in the placement of children for adoption or foster care, in employment of teachers or athletic coaches, and in military recruitment»³². The reaction that Father John Tuohey's article represents displays how quickly even members of the clergy are ready to judge that the Church's position on homosexuality ought to be next in line after the condemnation of Galileo to undergo a thorough reexamination. *The New York Times* generously devoted a double-column, front-page headline to the news: «After 350 Years, Vatican Says Galileo Was Right: It Moves» (Saturday, 31 October 1992). One can only imagine what headlines would accompany the news that Father Tuohey would like to hear from Rome.

I would like to propose that we can avoid this unhappy state of ecclesiastical and political turmoil. But not without giving another look at Aquinas's teaching on original justice and the effects of original sin, and by taking seriously the classical doctrine of the acquired and infused virtues. In his *La Pensée de Saint Paul*, chap. 8, «L'homme nouveau», Maritain cites St Paul's celebrated remark in *Ephesians* 5: 3, «But fornication and impurity of any kind, or greed, must not even be mentioned among you, as is proper among saints». Then, in a note, Maritain explains that the injunction, «Nec nominentur in vobis», does not prohibit frank discussion about matters of sexual morality, rather it underscores St Paul's view that such vices should not form part of the Christian life³³. I would like to think that this proposal for putting discussion about Christian virtues into political discourse represents a fresh effort to advance Maritain's integral humanism.

VI. CONCLUSION

The Church must guide those who hold responsibility for the formation of a well-ordered human community, but she can only do this effectively if theologians are willing to take seriously the right order of nature and grace. When Aquinas

³² CDF, 23 July 1992, no. 11.

³³ In Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Complètes*, vol. 7 (Fribourg: Éditions Universitaires, 1985), p. 611: «Le sens est: qu'il ne soit pas question que ces choses existent parmi vous, qu'elles soient si éloignées de vos coeurs qu'elles ne forment jamais l'aliment de vos conversations».

discusses the damage that both original and actual sin cause to the good of human nature, he pauses to meditate on how divine grace restores to human nature its integrity.

«The cause which removes original and actual sin as well as these defects is the same one, according to the text of St Paul, “He will also bring to life your mortal bodies because of his Spirit who dwells in you” (*Rm* 8: 11). But each takes place according to the order of divine wisdom at a fitting time. For it is right that we pass to the freedom from death and suffering proper to the glory begun in Christ and acquired by Christ for us only after being conformed to him in his suffering. Thus it must be that subjection to suffering remain for a time in our bodies in order that in conformity with Christ we may merit the freedom from suffering proper to the state of glory»³⁴. This view of the Christian life reflects a proper understanding of the place that satisfaction holds in the economy of salvation.

There is no need to rationalize disordered emotions by claiming that they represent fixed inclinations, orientations, or tendencies in the human person. Such disordered movements of the appetites, especially those that lead to a life of untoward sexual misconduct, do not form a constitutive part of the good of human nature. But theologians who advance this view not only err in their knowledge of created reality as existing in its own nature, but what remains a far greater loss, they mislead others from embracing the great mystery of our redemption. Recall that *Veritatis splendor* makes St Paul’s caution, «Lest the cross of Christ be emptied of its power» a central element of its teaching. The incarnate Son restores fallen humankind to its absolute beginning, for «all things came into being through him, and without him nothing came into being» (*Jn* 1: 3). But by the gracious providence of our God, the restoration that fallen nature achieves surpasses the grace that was originally bestowed in creation. For Christ came «full of grace and truth» (*Jn* 1: 14), and the rôle of the infused virtues is to ensure that every one who believes in Christ enjoys this «fullness we have all received, grace upon grace» (*Jn* 1: 16).

³⁴ *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 85, a. 6, ad 2.

Riassunto. «Il mondo moderno rispecchia la situazione dell’Areopago di Atene», ci rammenta Papa Giovanni Paolo II (*TMA* n. 57). Non solo vengono respinte temerariamente le verità fondamentali del credo cristiano, ma assistiamo sempre di più al crollo di quei valori morali che avevano modellato un tempo la vita pubblica delle democrazie occidentali. La verità morale cristiana non occupa più un posto privilegiato e dominante sulla pubblica piazza. Padre Cessario sostiene che il linguaggio della virtù è quello perfettamente adeguato per comunicare gli insegnamenti del Vangelo e, segnatamente, è quello atto ad

aiutare il credente cristiano a dimostrare la fondatezza delle sue argomentazioni di fronte ai frequentatori dei moderni areopaghi. Il presente saggio illustra tale tesi facendo riferimento allo spinoso interrogativo posto da coloro che difendono i diritti dei gay.

Résumé. «Le monde moderne reflète la situation de l'Aréopage d'Athènes», nous rappelle le Pape Jean Paul II (*TMA*, n. 57). Non seulement les vérités intrinsèques de la foi chrétienne sont rejetées avec témérité, mais de plus en plus, nous sommes témoins de l'effritement de ces valeurs morales qui façonnaient autrefois la vie publique des démocraties occidentales. La vie morale chrétienne ne détient plus un rôle privilégié et dominant sur la place publique. Le Père Cessario affirme que le langage de la vertu est celui qui convient pour communiquer les paroles de l'Évangile et qu'il peut notamment aider le croyant chrétien à promouvoir sa cause face aux habitants des aréopages modernes. Son article illustre cette thèse en se référant à la question épineuse posée par ceux qui prennent la défense des droits des homosexuels.

Summary. «The modern world reflects the situation of the Areopagus of Athens», so Pope John Paul II reminds us (*TMA*, n. 57). Not only are the central truths of Christian belief rejected with temerity, but increasingly we witness the crumbling of those moral values that had once shaped the public life of the Western democracies. Christian moral truth no longer enjoys a privileged and dominant place in the public square. Father Cessario argues that the language of virtue well serves to communicate Gospel teachings and, in particular, can help the Christian believer advance his case before the inhabitants of the modern areopagi. His essay illustrates this thesis by referring to the nettlesome question that is posed by those who advocate gay rights.

Inhaltsangabe. «Die moderne Welt widerspiegelt die Situation des Areopags in Athen» erinnert uns Papst Johannes Paul II (*TMA*, n. 57). Nicht nur werden die dem christlichen Glauben innewohnenden Wahrheiten kühn abgewiesen, sondern immer mehr werden wir auch Zeugen der Zersetzung jener moralischen Werte, welche vormals das öffentliche Leben der westlichen Demokratien bestimmten. Die christliche sittliche Wahrheit spielt in der Öffentlichkeit keine herausragende und beherrschene Rolle mehr. Pater Cessario bestätigt, daß die Sprache der Tugend zur Weitergabe des Evangeliums geeignet ist und insbesondere dem gläubigen Christen helfen kann, seine «causa» gegenüber den die modernen Areopags bevölkernde Menge zum Erfolg zu verhelfen. Sein Artikel stellt diese These dar und spielt dabei auch auf die heikle Frage an, die von den Befürwortern der Rechte der Homosexuellen gestellt wird.

Il carisma del celibato. Quali criteri per un suo discernimento nei candidati al presbiterato?

Lino Ciccone, C.M.
Facoltà di Teologia, Lugano

E' ben nota la stretta e inscindibile connessione, nella Chiesa latina, tra sacerdozio ministeriale e celibato. L'impegno, pubblico e solenne, di una «*perfetta e perpetua continenza per il Regno dei cieli*»¹, è richiesto come «*condicio sine qua non ad sacerdotium suscipiendum*»². La stessa cosa viene espressa in termini più felici, nella prospettiva non del candidato (in cui si parla di "impegno") ma di chi nella Chiesa ha il potere di conferire l'Ordine sacro del Presbiterato, affermando che esso è «*conferito solo a quegli uomini che hanno ricevuto da Dio il dono della vocazione alla castità celibe*»³. Non si dà quindi vocazione al presbiterato senza un correlativo carisma di celibato. Da qui, nel delicato, ma indispensabile, discernimento vocazionale, la necessità di verificare se in chi aspira al presbiterato siano presenti elementi e segni ca-

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 16.

² SINODO DEI VESCOVI, II Assemblea Generale (1971), Documento I «*Ultimis temporibus*» sul sacerdozio ministeriale, Parte seconda, n. 4 c, in: *AAS* 63 (1971) 916, oppure in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, n. 1214.

³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), n. 29, in: *AAS* 84 (1992) 703, oppure in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13, n. 1295. Più forte l'originale in latino: «*solis viris qui ostenderint se a Deo vocari in donum castitatis in caelibatu et absoluto et perpetuo*».

paci di dare un solido fondamento alla certezza morale dell'esistenza in lui di un tale dono dello Spirito, pur nella consapevolezza che tale dono non è dato subito nella sua pienezza, ma conosce un processo di crescita e di maturazione.

I. A CHI SPETTA IL COMPITO DEL DISCERNIMENTO

Tale discernimento spetta certamente anzitutto allo stesso *candidato al presbiterato*. Ma non può essere lasciato esclusivamente a lui e alla sua responsabilità personale. E ciò non solo per gli ovvi e ineliminabili limiti che ognuno ha nella valutazione di sé e delle proprie capacità, come pure per una elementare norma di prudenza nel compiere scelte decisive per la propria vita, ma anche, e principalmente, perché in quella valutazione e nella scelta conseguente, sono in gioco, oltre alla persona interessata, anche interessi vitali di tutta la comunità ecclesiale. Di qui l'esigenza che intervenga la comunità nel discernimento circa il dono del celibato come parte integrante del discernimento della vocazione al presbiterato. Tale comunità è, in concreto, quella diocesana con a capo il *Vescovo*. E' lui che si assumerà la responsabilità di conferire l'Ordine sacro, è lui perciò che deve maturare la certezza fondata circa l'idoneità al presbiterato di quelli che chiedono di accedervi. Il ruolo del Vescovo è di una rilevanza tale che la certezza di essere davanti ad una "vocazione", ad una reale "chiamata" da parte di Dio, si può avere solo quando il Vescovo ammette all'ordinazione: «*la chiamata interiore dello Spirito ha bisogno di essere riconosciuta come autentica chiamata dal Vescovo*»⁴.

E' noto che il compito di discernimento e cura degli aspiranti al presbiterato, il Vescovo lo affida, in gran parte, a quella che oggi viene denominata la "*comunità educante*" del seminario, costituita da persone scelte da lui stesso. Non sarà inutile, per quanti poco o nulla sanno della realtà di un seminario, accennare qualche dato informativo essenziale, necessario per la comprensione di alcuni punti della successiva esposizione.

Nella comunità educante vanno distinti quelli che hanno compiti direttivi, e che quindi costituiscono la "Direzione", il corpo dei Superiori, e quelli che hanno compiti di insegnamento nella scuola teologica, cioè i Professori, che costituiscono il corpo docente. Secondo la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 gennaio 1970)⁵, la Direzione è costituita da: «*il Rettore, il vice-rettore, il direttore spirituale, il*

⁴ *Ibid.*, n. 65, in: *AAS*, cit., p. 771, oppure in: *Enchiridion Vaticanum*, cit., n. 1468. Anche qui l'originale latino è più incisivo: «*interior Spiritus vocatio necesse est agnoscat ut authentica episcopi vocatio*».

⁵ SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, in: *AAS* 62 (1970) 321-384, oppure in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 3, nn. 1796-1947.

prefetto degli studi, il responsabile delle esercitazioni pastorali, il prefetto di disciplina, l'economista, il bibliotecario» (n. 27), ognuno, ovviamente, con proprie e diversificate competenze. Un ruolo singolare, in questa équipe, spetta al Rettore, il quale «*ha nel governo del seminario la responsabilità più importante e più pressante*», come «*coordinatore*», capace di suscitare uno stile di «*intima collaborazione*» in un «*impegno solidale*» per «*la formazione degli alunni*» (n. 29). Inoltre, «*una stretta e assidua collaborazione*» deve esserci anche tra Superiori e Professori, tale che tutti insieme «*costituiscono una sola comunità di educatori*» (n. 38).

Altro dato da tenere ben presente, per l'argomento che qui ci interessa, è uno degli elementi che caratterizzano la figura del *Direttore o Padre spirituale*. Il rispetto del segreto più assoluto e totale, su quanto egli viene a conoscere nei rapporti personali dei seminaristi con lui, è sancito persino nel *Codice di Diritto Canonico*: «*Nel prendere decisioni riguardanti l'ammissione degli alunni agli ordini o la loro dimissione dal seminario, non può mai essere richiesto il parere del direttore spirituale e dei confessori*» (can. 240, § 2). Pertanto, nel discernimento di una possibile vocazione al presbiterato, il compito del Padre spirituale mira unicamente ad aiutare l'aspirante al sacerdozio a fare chiarezza in sé stesso, davanti a Dio. Questo ambito di azione, con terminologia giuridica tradizionale, è chiamato "foro interno" o "della coscienza"; correlativamente è denominato "foro esterno" l'ambito in cui opera la comunità educante del seminario costituita da superiori e professori.

Si comprende allora facilmente quanto, nel tema che ci interessa, dice la *Pastores dabo vobis*: «*Fatte salve le distinzioni tra foro interno e foro esterno, l'opportuna libertà di scelta dei confessori (...), la comunità presbiterale degli educatori si senta solidale nella responsabilità di educare i candidati al sacerdozio. Ad essa, sempre in riferimento all'autorevole valutazione sintetica del Vescovo e del Rettore, spetta in primo luogo il compito di promuovere e verificare l'idoneità dei candidati quanto alle doti spirituali, umane e intellettuali, soprattutto in riferimento allo spirito di preghiera, all'assimilazione profonda della dottrina della fede, alla capacità di autentica fraternità e al carisma del celibato*» (n. 66).

Ho aggiunto io la sottolineatura di quanto, tra le numerose indicazioni contenute in questo brano, denso e conciso, è di più diretto interesse per noi. E' tutta la comunità educante del seminario, superiori e professori, che ha il compito di partecipare alla verifica della idoneità dei candidati, anche per quanto riguarda la presenza in essi del carisma del celibato. Se, come si è già detto, ogni decisione in materia di ammissione all'Ordine sacro è di competenza del Vescovo, è chiaro che l'accennata verifica da parte della comunità educante avrà come sua conclusione non una decisione, ma solo un parere, positivo oppure negativo, con i motivi che lo giustificano.

Questo parere, che matura di solito gradualmente durante gli anni di permanenza dei candidati nel seminario, trova la sua espressione più importante, ed obbligatoria, quando un candidato presenta al Vescovo domanda di ammissione agli Ordini sacri. Il Vescovo deve allora procedere a quello che tradizionalmente è chiamato "scrutinio": «*scrutinium de qualitatibus in ordinando requisitis*» (can. 1051). Elemento

centrale di questo scrutinio è una relazione, da parte del Rettore del seminario, che il citato canone 1051 chiama "*testimonium*", in cui il Rettore esprime il suo motivato parere personale, e fa conoscere al Vescovo i pareri espressi da quanti compongono la comunità educante del seminario, cioè gli altri Superiori e i Professori, escluso, ovviamente, il Padre spirituale. Autorevoli canonisti osservano che «il canone è ispirato a due importanti documenti emanati dalla Santa Sede, che converrà tener presenti, per le norme e le direttive ch'essi danno in proposito: - l'Istr. *Quam ingens* della S. Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti, 27 dicembre 1930 (...); - l'Istr. *Quantum Religiones* della S. Congregazione dei Religiosi, 1° dicembre 1931»⁶.

Di notevole interesse, tra le norme che vengono date, quella che chiede al Rettore del seminario di ascoltare i suoi collaboratori e i professori «*non solum seorsum (...) sed etiam insimul convocatos*»⁷.

II. CRITERI DI DISCERNIMENTO IN DOCUMENTI MAGISTERIALI

Al di là comunque di queste ed altre norme e dettagli procedurali, sta il problema, decisamente sostanziale, dei criteri in base ai quali procedere nel discernimento circa il carisma del celibato nell'aspirante al sacerdozio ministeriale. Criteri validi sia per l'interessato stesso e per quanti lo affiancano e lo guidano nel "foro interno" (Padre spirituale e/o confessore), sia per i Superiori e i Professori del seminario. E anzi tutto vediamo se esistono elementi e direttive in tal senso da parte del Magistero della Chiesa, sia prima che dopo il Concilio Vaticano.

a. Prima del Concilio Vaticano II

Un'attenzione ampia al celibato sacerdotale la troviamo in tre documenti pontifici dedicati al sacerdozio:

- PIO X: Esortazione al Clero cattolico *Haerent animo* (4 agosto 1908)⁸;
- PIO XI: Lettera enciclica *Ad Catholici sacerdotii* (20 dicembre 1935)⁹;
- PIO XII: Esortazione apostolica *Menti nostrae* (23 settembre 1950)¹⁰.

⁶ L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico*, vol. II, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1988, p. 161. Il testo delle due Istruzioni in: AAS 23 (1931) 120-129 e 24 (1932) 74-81.

⁷ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Istruzione *Quam ingens*, cit., in: AAS 23 (1931) 123.

⁸ PIO X, Esortazione al Clero cattolico *Haerent animo* (4 agosto 1908), in: ASS 41 (1908) 555-577.

⁹ PIO XI, Enciclica *Ad Catholici sacerdotii* (20 dicembre 1935), in: AAS 28 (1936) 5-53.

¹⁰ PIO XII, Esortazione apostolica *Menti nostrae* (23 settembre 1950), in: AAS 42 (1950) 649-702.

Inoltre, dedicata specificamente a fornire anche norme direttive, si è avuta anche una *Circolare* della CONGREGAZIONE DEI SEMINARI del 1° luglio 1955, ma che riprende quasi identica una circolare antecedente, dell'8 maggio 1943¹¹.

Nei tre documenti papali, a livello normativo non troviamo altro che l'indicazione della necessità di giungere ad una *certezza morale circa la idoneità della scelta del celibato*, per cui, permanendo qualche dubbio fondato, si deve optare per una decisione negativa, come quella più sicura nell'interesse della Chiesa e dello stesso aspirante al presbiterato¹². Tale norma, nella sua sostanza, è confermata anche nel *Codice di Diritto Canonico*: «*Il Vescovo che conferisce l'ordinazione per diritto proprio, per procedere ad essa deve essere certo che (...) l'idoneità del candidato risulti provata con argomenti positivi*» (can. 1052, § 1).

Norme precise e dettagliate, invece, conteneva la citata *Circolare*. Dopo aver richiamato che una *castità consolidata* è condizione indispensabile «*per poter riconoscere nel candidato la vocazione al sacerdozio*», venivano date alcune «*norme direttive*». A scanso di malintesi su qualcuna di esse, giova richiamare un dato circa l'ordinamento degli studi allora vigente nei seminari: la Teologia abbracciava gli ultimi quattro anni di studio, preceduti da un triennio di Liceo, o Filosofia. La direttiva principale stabiliva che, per escludere la certezza morale di una solida virtù, bastava normalmente anche un solo peccato grave con atti contro la castità durante l'ultimo anno antecedente alla Teologia. Inoltre: un peccato commesso non da solo ma con altri dopo l'ingresso in seminario, doveva portare all'immediato allontanamento dalla via del sacerdozio, qualunque fosse l'anno di studio in corso.

b. Dal Concilio in poi

Nel Concilio il tema delle condizioni per una valida scelta del celibato trovò posto nel Decreto *Optatam totius* (n. 10), ma non era pensabile che un documento conciliare scendesse a norme particolari. Inoltre Paolo VI, in una lettera del 10 ottobre 1965 al Cardinale Tisserant, allora Presidente dell'Assemblea conciliare, faceva conoscere il suo proposito di trattare ampiamente il tema del celibato sacerdotale in un suo apposito documento. E lo fece pubblicando due anni dopo l'Enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (24 giugno 1967)¹³. In essa una sezione è dedicata alla forma-

¹¹ SACRA CONGREGAZIONE DEI SEMINARI E DELLE UNIVERSITA' DEGLI STUDI, *Circolare Per i Direttori spirituali dei seminari* (1° luglio 1955). Il testo di questo documento, dato il suo carattere evidentemente riservato, non fu pubblicato in nessuno degli organi ufficiali della Santa Sede. Si può trovare nell'Appendice al volume: SACRA CONGREGAZIONE DEI SEMINARI E DELLE UNIVERSITA' DEGLI STUDI, *La direzione spirituale nei seminari*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano, 1956, pp. 247-252.

¹² Cfr. PIO XI, Enciclica cit., in: *AAS* 28 (1936) p. 41.

¹³ PAOLO VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (24 giugno 1967), in: *AAS* 59 (1967) 657-697, oppure in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 2, nn. 1415-1513.

zione al celibato (nn. 60-72); inoltre viene preannunciato un successivo documento con «*apposite istruzioni (...) per fornire a coloro che hanno nella Chiesa il gravissimo compito di preparare i futuri sacerdoti un competente e opportuno ausilio*» (n. 61). E questo venne sette anni dopo, con un documento della CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA: *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* (11 aprile 1974). Un testo ampio e organico di 90 paragrafi¹⁴.

A prima vista può colpire il fatto di non trovare in esso nessuna delle «norme direttive» della Circolare precedente dello stesso Dicastero, già ricordata. Ma si badi bene al titolo: *Orientamenti*. Il termine è stato scelto intenzionalmente, e ne viene data esplicita spiegazione fin dalle prime parole con cui inizia il documento: «*Il presente sussidio non offre "norme", ma "orientamenti"*» (n. 1). Esso dunque esclude volutamente di occuparsi di «norme», le quali erano invece l'oggetto della precedente Circolare. Non può comunque non essere significativo il fatto che quella Circolare non venga mai nominata, nemmeno nelle pur numerose note del testo. Bisogna dire che la Santa Sede non insiste per esigerne l'osservanza. Forse (ma è solo una mia ipotesi) si è voluto tener conto dei notevoli cambiamenti verificatisi nel secondo dopoguerra, specialmente l'accentuata accelerazione dell'anticipo della pubertà, con il conseguente prolungarsi del periodo di assestamento somato-psichico; così pure il crescendo di bombardamento di stimoli sessuali nell'ambiente, presenti ossessivamente persino tra le pareti domestiche dopo la diffusione della televisione; e infine una maggiore consapevolezza della consistenza della diversità di situazioni nei vari Paesi, con la conseguente impossibilità di stabilire un'unica normativa.

Il documento del '74 insiste specialmente sulla assoluta necessità, per il celibato, di una *vera maturità* nella persona. E distingue una maturità umana, una maturità cristiana e una maturità sacerdotale. Inoltre all'interno di ognuno di tali livelli, distingue attentamente, come componenti, la maturità affettiva, la maturità sessuale e «l'autocontrollo perfettivo». E' dunque sulla verifica di questa complessa e articolata maturità che deve portarsi l'attenzione degli educatori per accertare l'esistenza o meno della idoneità ad una vita caratterizzata anche dal celibato. Molto opportunamente il documento annota: «*La storia dei sacerdoti mancati è spesso la storia di uomini mancati: storia di personalità non unificate, non integrate, nelle quali invano si cercherebbe l'uomo maturo ed equilibrato*» (n. 25).

La chiamata in causa anche dell'«autocontrollo perfettivo» (cioè una padronanza di sé non a forza di estenuanti inibizioni e di continue lotte logoranti, ma frutto di una riuscita integrazione armoniosa delle varie componenti della personalità: dinamismi pulsionali, sentimenti, emozioni, fantasia, intelligenza, volontà) include chiaramente anche la già sopra accennata padronanza delle energie sessuali, di cui la rinuncia sostanzialmente serena ad ogni loro appagamento, costituisce la manifestazione più persuasiva.

¹⁴ Il testo fu pubblicato in un volumetto dalla Tipografia Poliglotta Vaticana; è riportato anche in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, nn. 190-426.

Sedici anni dopo, nel 1990, l'VIII Assemblea generale del SINODO DEI VESCOVI, fu interamente dedicata a «*La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*». Il celibato fu tra i temi più ampiamente trattati. Ma sul problema che qui ci interessa non si andò oltre quello che fu condensato in un capoverso della Proposizione 24, che il Sommo Pontefice fece sua, riportandola integralmente nella Esortazione Apostolica Post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992)¹⁵: «*I Vescovi insieme ai rettori e ai direttori spirituali dei seminari stabiliscano principi, offrano criteri e diano aiuti per il discernimento in questa materia*» (n. 50, 4). Evidentemente la consapevolezza delle notevoli diversità tra i vari Paesi e aree culturali ha indotto l'episcopato e il Papa a rinunciare a stabilire criteri di discernimento uguali per tutti, e a preferire di demandarne la elaborazione alle chiese locali.

Dopo di allora, nessun documento del Magistero universale della Chiesa si è avuto in materia¹⁶.

In sintesi: per quanto riguarda il discernimento del carisma del celibato nei candidati al presbiterato, ***il Magistero universale della Chiesa non offre criteri, ma solo orientamenti, e demanda all'Episcopato e alle chiese locali il compito di elaborarli sulla base di quegli orientamenti.***

III. LA SITUAZIONE ATTUALE

Non sono poche le chiese locali in cui questo difficile e delicato compito attende ancora di essere adempito. Sembra anzi che questa sia la situazione più comune. E' una responsabilità evidentemente grave, a cui è auspicabile che i Vescovi si facciano carico di prestare la dovuta attenzione, senza ulteriori ritardi. Si aggiunge a questa carenza il venir meno di ogni indicazione in proposito nei testi di teologia morale, di diritto canonico, di monografie su argomenti in vario modo attinenti al nostro tema, quali, ad esempio, la direzione spirituale, la castità, la verginità consacrata. Non si va

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica Post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), in: *AAS* 84 (1992) 657-804, oppure in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13, nn. 1154-1553.

¹⁶ Non documento di Magistero, ma da tenere comunque in particolare considerazione, è stato un intervento orale recente del Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica, mons. José SARAIVA MARTINS, in un incontro con i Rettori dei seminari della Sicilia (14-15 ottobre 1995), e sollecitamente pubblicato su *Seminarium*: «Carattere collegiale dell'opera educativa e compiti dei singoli formatori» [*Seminarium* 25 (1995) 802-812]. All'interno di questo tema, evidentemente più ampio, ha trovato posto anche il problema di cui ci stiamo occupando. L'ufficio che ricopre l'Autore e il carattere ufficioso della rivista conferiscono una particolare autorevolezza alle posizioni esposte da mons. Martins. Ma si farebbe un'operazione scorretta e inaccettabile se si volesse conferire alle sue parole il valore di insegnamento magisteriale e per la Chiesa universale. Quando la rivista è uscita, il presente studio era già pronto. Mi è sembrato opportuno mantenerlo come era, e solo al termine fare un breve confronto tra le proposte mie e le posizioni dell'illustre e autorevole relatore.

oltre qualche indicazione, certamente utile, ma troppo generica per chi deve affrontare il problema sul piano concreto. Manca perciò la possibilità di fare riferimento a quelli che una volta erano detti "*probati auctores*", che mettevano a disposizione di tutti la loro particolare competenza, spesso avvalorata da una ricca esperienza.

Succede così inevitabilmente che, in cosa di tanta importanza, chi deve portare il suo contributo al discernimento circa la presenza o meno, in un dato aspirante al presbiterato, del carisma del celibato, non può fare appello ad altro che alla sua prudenza personale e a criteri altrettanto personali e, perciò, spesso diversi da una persona all'altra. Capita così ogni tanto che un candidato si senta dichiarato non idoneo al presbiterato dal Padre spirituale (ovviamente nel segreto del foro interno), o dai superiori del seminario (nel foro esterno), e poi si senta invece dichiarato idoneo da un altro Padre spirituale o dai superiori di un altro seminario. Una situazione, questa, evidentemente deprecabile, e gravida di conseguenze tutt'altro che di poco conto. Una situazione, perciò, su cui non ci si può adagiare¹⁷.

IV. VERSO L'ELABORAZIONE DI CRITERI VALIDI

Sperando di contribuire a smuovere una tale situazione, ho pensato di sottoporre all'attenzione e all'esame critico di quanti hanno competenza ed esperienza in materia, alcune *ipotesi di criteri*, che scaturiscono da una riflessione non affrettata, sulla base anche di una lunga esperienza di seminario; e che mi sembrano in linea con gli orientamenti offerti dal Magistero.

Nessuna pretesa dunque di stabilire direttive o criteri, ma solo *la speranza di suscitare una pacata, seria e fruttuosa discussione*, capace di portare alla formulazione di criteri di discernimento validamente fondati anche per i casi problematici. I punti che seguono sono stati pensati con l'occhio a tutti i vari soggetti coinvolti nel discernimento, compreso lo stesso candidato al sacerdozio ministeriale.

¹⁷ La situazione non è sostanzialmente cambiata per la comparsa di un unico studio sull'argomento, per quanto autorevole sia il suo Autore e la rivista che lo ha ospitato. Alludo a B. KIELY, «Candidates wick Difficulties in Celibacy: discernment, admission, formation», *Seminarium* 33 (1993) 107-118. Situazione sostanzialmente immutata, ho detto, anche perché l'illustre Autore, pur potendo avvalersi di una duplice competenza, di teologo moralista e di psicologo, nonché di una ventennale esperienza professionale, assume posizioni, a mio modesto parere, spesso vaghe e possibiliste. Una dichiarazione netta di inidoneità al presbiterato non viene proposta nemmeno per casi e situazioni nei quali appare evidente la presenza di una vera e propria controindicazione. Così, ad esempio, nel caso di candidati al presbiterato con omosessualità che l'Autore qualifica come "aperta", cioè con un'attrattiva sessuale esclusivamente verso persone del proprio sesso e con attività sessuale promiscua; come pure nel caso di eterosessuali che abbiano avuto rapporti sessuali con più *partners*, sussisterebbe ancora la possibilità di una valida scelta celibataria, e quindi di accesso al presbiterato, se risulta che hanno compiuto un cammino di crescita. E si noti bene che si tratta di persone che sono già dei candidati al presbiterato. Una ulteriore osservazione critica: la direzione spirituale, per candidati al presbiterato con difficoltà per il celibato, l'Autore la ritiene solo «assai desiderabile», *«greatly desirable»* (art. cit., p. 116).

1° Un primo criterio si potrebbe darlo per scontato, anche perché sostanzialmente presente in documenti del Magistero, ma non sarà inutile richiamarlo. Si tratta di una prima e fondamentale condizione per la possibilità stessa di una seria scelta celibataria, cioè *una virtù di castità saldamente posseduta*. Tra gli elementi ed aspetti di cui questa virtù è ricca, uno è qui di particolare importanza, cioè la padronanza abituale delle pulsioni e dei dinamismi sessuali.

In una persona non sposata la castità può dirsi saldamente posseduta quando la continenza sessuale completa risulta vissuta abitualmente con una sostanziale serenità. Il che non vuol dire senza lotte e difficoltà, ma senza una lotta continua, spesso acuta, e perciò logorante. In tal caso, infatti, appare evidentemente sconsigliabile una scelta che comporta la totale continenza per tutta la vita. Sarebbe un proporsi ed imporsi esigenze superiori alle proprie forze, per nulla obbligatorie. Una scelta perciò irrazionale. Certo c'è da contare sulla grazia di Dio, ma sarebbe presunzione l'attendere la a sostegno di scelte irrazionali ed avventate.

L'incapacità di vivere serenamente la rinuncia ad ogni soddisfazione degli impulsi sessuali è un dato da solo sufficiente per concludere che non c'è la chiamata e il dono divino che indichiamo come "carisma della verginità". Siamo davanti ad una "controindicazione" nei confronti di una scelta del genere.

2° *La maturità affettiva e sessuale*. C'è già stata occasione di rilevare che negli *Orientamenti* dati dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica viene assegnato un posto centrale e irrinunciabile a tale maturità. Mi sembra utile sottolineare che, a differenza di quanto accadeva di solito nei seminari in anni non lontani, oggi la valutazione di questo importante elemento è resa più facile, e più sicura, da innovazioni post-conciliari nella formazione dei candidati al presbiterato. Mi riferisco alla direttiva, formulata nel Decreto *Optatam totius*, di includere nell'iter formativo anche lo svolgimento di attività pastorali fuori del seminario; attività non sporadiche e occasionali, ma sistematiche e guidate (OT 21). Il Rettore del seminario e i suoi collaboratori hanno così nuove e preziose possibilità di cogliere segni chiari di una eventuale immaturità, grazie anche a quanto possono rilevare sacerdoti e laici delle parrocchie in cui il seminarista svolge attività pastorali. Possono anche più fondatamente rilevare se tale immaturità è ormai cronica, come parte caratterizzante la personalità, oppure se si nota un cammino di crescita che autorizza una dilazione nella valutazione definitiva.

3° *L'autocontrollo perfetto in campo sessuale*. Per questo particolare elemento della maturità, indicato negli *Orientamenti*, non si può avere il vantaggio ora accennato. Eventuali cedimenti con atti di masturbazione, ed anche atti sessuali con altri, sfuggono ad ogni possibilità di osservazione. Solo il soggetto interessato può farli conoscere, e lo fa in sede di confessione sacramentale e/o di direzione spirituale, una sede protetta dal più assoluto segreto da parte del confessore e del direttore spirituale.

Non sarà inutile ricordare che è un preciso e grave dovere di ogni aspirante al presbiterato avere un direttore spirituale. La necessità si pone sia per discernere l'esi-

stenza o meno di una vera vocazione, sia per individuare i passi da compiere nel cammino di una corrispondenza alla chiamata di Dio. Tale necessità è stata ribadita anche nella *Pastores dabo vobis*, nello stesso numero e nella stessa Proposizione già citata: «*Il seminarista deve avere un adeguato grado di maturità psichica e sessuale, nonché una vita assidua ed autentica di preghiera, e deve porsi sotto la direzione di un padre spirituale*» (n. 50, 4). E' quasi superfluo annotare che col Padre spirituale si impone un'*apertura e sincerità piena*. Nascondere qualcosa di serio e rilevante è un gioco stupido a tutto proprio danno, come lo sarebbe nascondere al medico qualcuno dei sintomi del male di cui si soffre.

Restando nel nostro campo: se si verifica una mancanza contro la castità, e lo devolmente il seminarista se ne confessa appena incontra un sacerdote che non è il suo Padre spirituale, gli rimane il dovere grave in coscienza di far conoscere a quest'ultimo l'accaduto alla prima occasione. Una mancanza del genere, infatti, non è irrilevante ai fini di un discernimento della idoneità o meno del soggetto ad una vita di totale continenza sessuale. Ma una valutazione fondata del peso da attribuirle, in un determinato caso concreto, può farla solo chi ha una buona conoscenza della personalità e della vita spirituale del soggetto interessato. E tale è soltanto il Padre spirituale. Solo lui può prudentemente valutare, ad esempio, se si tratta di un semplice "incidente di percorso" oppure di un fatto significativo, tale da richiedere un attento riesame della scelta celibataria.

E il *confessore occasionale*, a cui il seminarista si rivolge, non può limitarsi a ricevere l'accusa, dare qualche buon suggerimento e impartire l'assoluzione. Con la dovuta discrezione e delicatezza, dovrà invece anzitutto cercare di chiarire se ci sono tutti gli elementi indispensabili perché si tratti di peccato veramente mortale, specialmente la piena avvertenza e il deliberato consenso; inoltre se si tratta di un episodio isolato, oppure di un fatto ripetuto. Più ancora, dovrà accertarsi se il seminarista ha piena apertura e sincerità col suo Padre spirituale. E, riscontrando reticenze, aiuti il seminarista a scoprire meglio la vera fisionomia del Padre spirituale, come colui che più di ogni altro può aiutarlo a fare chiarezza in sé stesso e a superare le sue difficoltà.

Il confessore dovrà sempre mostrare paterna comprensione per la debolezza del penitente e per la vergogna che può sperimentare nel manifestare i suoi cedimenti. Ma una salutare severità si impone quando ci si trovasse dinanzi uno che sistematicamente passa da un confessore all'altro, ogni volta che la caduta si ripete. Il confessore di turno allora aiuti il seminarista a prendere coscienza della gravità di un simile comportamento, del suo stretto dovere di avere un confessore fisso con funzione pure di direttore spirituale, a cui far conoscere anche il suo passato. E nell'ipotesi estrema che l'interessato rifiuti di assumere tali impegni, è chiaro che si impone il dovere di negare l'assoluzione per l'assenza delle dovute disposizioni. La volontà, infatti, di non adempiere un obbligo grave, chiaramente percepito, costituisce evidentemente un peccato grave di omissione. E davanti ad un penitente che ostinatamente dichiara di avere una tale volontà, il confessore non può che prendere atto di un'evidente assenza delle disposizioni indispensabili per il perdono di Dio e, quindi, per l'assoluzio-

ne sacramentale, cioè il pentimento sincero di tutti i peccati e la ferma volontà di evitarli in futuro. Un'assoluzione dai peccati data ugualmente in una tale situazione rimane evidentemente priva di ogni efficacia, si proclama donato da Dio un perdono che si sa invece impossibile. Non può esserci riconciliazione con Dio quando chi ha peccato è deciso a peccare ancora. Tale assoluzione perciò è nulla.

4° Il compito più difficile rimane quello del *Padre spirituale* o del *confessore abituale*. Non tutti i casi sono però problematici. Alcuni sono chiari, nel senso che appare evidente la non idoneità del soggetto ad una vita di totale continenza. Qualche esempio può essere utile.

a) L'accertata esistenza di un temperamento naturale caratterizzato, fra l'altro, da tendenze sessuali particolarmente forti, ben oltre quella zona di variabilità che costituisce la situazione normale.

b) La presenza di qualche patologia sessuale, come la omosessualità, ovviamente non transitoria, ma stabile e refrattaria ad ogni terapia. In proposito gli *Orientamenti*, più volte citati, contengono addirittura una indicazione normativa, l'unica in tutto il documento: «*Questi orientamenti sono rivolti all'educazione delle persone normali, quali debbono essere i candidati alla vita sacerdotale. In condizioni più o meno devianti, saranno necessari interventi specializzati e soluzioni adeguate; ma, in questi casi, è doveroso indicare chiaramente ai candidati che lo stato ecclesiastico non è per loro*» (n. 5).

c) Esperienze sessuali con altre persone, dopo la pubertà e dopo l'ingresso in seminario, cioè quando il soggetto ha già un serio orientamento verso il celibato, e alla sua vita sta dando l'impostazione e lo stile di una spiritualità particolarmente intensa. Salvo forse qualche rarissima eccezione, fatti del genere rendono fondatamente impossibile la indispensabile certezza morale di una castità saldamente posseduta, che, come si è già visto, costituisce una "*conditio sine qua non*" per una valida scelta celibataria da parte del soggetto, e perché possa essere ritenuto favorito del carisma del celibato, da parte di quanti hanno il compito di operare un tale discernimento.

d) Anche cadute nella masturbazione possono rientrare nei casi non problematici. Tale è il caso di cadute ripetute, in soggetti in età ormai adulta, e che hanno alla base una vera e propria abitudine radicata, mai del tutto vinta nonostante un impegno serio da parte dell'interessato. Ma anche in assenza di un'abitudine vera e propria, atti ripetuti di masturbazione possono essere segni inequivocabili di non idoneità ad una vita di celibato, purché si tratti di comportamenti assunti in stato di piena consapevolezza (e non in dormiveglia). E' una situazione che rientra in quella prevista da san Paolo con una netta indicazione operativa: «*Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino*»¹⁸.

¹⁸ I Cor 7, 8-9.

Problematici invece sono altri casi, a cominciare da quello di qualche rara caduta nella masturbazione. Per una valutazione prudente è indispensabile una conoscenza profonda del soggetto, quale può avere solo un direttore spirituale che da anni segue la persona. Tale conoscenza permette di valutare il fatto nel suo vero contesto, costituito dal tipo di personalità del soggetto, dalla sua storia personale, dal tono e livello della sua vita spirituale, della sua unione personale con Dio, dal suo abituale atteggiamento nei confronti di ciò che costituisce sacrificio e rinuncia, e così via. La conclusione non potrà che essere diversa caso per caso.

Il «caso per caso» vale ancora di più quando si tratta di vocazioni adulte, sempre più frequenti nel nostro tempo. Queste possono sbocciare anche dopo una vita tutt'altro che casta (si pensi, ad esempio, a sant'Agostino), oppure dopo un'esperienza di vita coniugale. Ma anche in questi casi la capacità di continenza sessuale completa e serena dovrà essere verificata sul piano dei fatti.

A questi criteri di discernimento da me ipotizzati, una sostanziale conferma mi sembra di cogliere nel già citato intervento di mons. Martins. Ecco le sue parole: «*rimane un punto fermo che non può essere mandato avanti chi, pur nella difficoltà, non offra garanzie ragionevoli di fedeltà e di impegno. Un giovane, per esempio, che in modo radicato e stabile avesse acquisito l'abitudine della masturbazione, non sarebbe in condizione di assumersi serenamente l'impegno del celibato*». Ciò per quanto riguarda la masturbazione.

Circa i casi di quelli che presentano attività etero ed omosessuali, viene citato un documento, rimasto, purtroppo, sconosciuto (salvo ignoranza solo mia personale), cioè un «*Memorandum* del 9 luglio 1985 rivolto ai Vescovi degli Stati Uniti d'America», in cui la Congregazione per l'Educazione Cattolica dava precise indicazioni, che il Segretario della medesima riporta tra virgolette. Si impone una netta esclusione dal cammino verso il presbiterato («*non deve essere accettato*») di: 1) «*un candidato che è attivo eterosessualmente*»; 2) «*un candidato che tende ad un'eccessiva familiarità con le ragazze, anche se in modo casto*»; 3) «*un candidato che è attivo omosessualmente, o che conduce uno stile di vita omosessuale (sia egli omosessuale o no)*». Segue quindi una indicazione di portata generale e in termini positivi: «*Per l'ammissione in seminario si richiede un alto standard di castità e di integrazione della personalità*»¹⁹.

E' evidente che questi criteri non solo confermano sostanzialmente quelli da me ipotizzati, ma si spingono decisamente oltre. Viene infatti dichiarato non idoneo al presbiterato non solo chi tiene comportamenti gravemente lesivi della castità, ma pure chi «*tende ad un'eccessiva familiarità con le ragazze, anche se in modo casto*».

E qualcosa di analogo sembra venga suggerito nei confronti dell'omosessualità. Non idoneo al presbiterato, infatti, viene ritenuto non solo chi «*è attivo*

¹⁹ J. SARAIVA MARTINS, *art. cit.*, 809s.

omosessualmente», ma anche chi «*conduce uno stile di vita omosessuale (sia egli omosessuale o no)*». Con l'espressione "stile di vita omosessuale", come situazione ben distinta da quella di chi compie atti sessuali con persone del proprio sesso, altro non si può indicare se non la situazione di chi, senza compiere atti contro la castità, stabilisce relazioni interpersonali affettivamente significative esclusivamente con altri ragazzi, giungendo a fare coppia ora con l'uno ora con l'altro di essi, comportandosi "con eccessiva familiarità, anche se in modo casto".

Subito dopo l'Autore accenna alla situazione di chi quei comportamenti prima elencati li ha lasciati alle spalle, cioè fanno parte della vita passata. E' dunque uno che quei comportamenti li aveva quando era ben lontano dal pensare ad una scelta celibataria. Questa è comparsa nel contesto di un radicale cambiamento di vita, di una vera conversione. Martins afferma la necessità di procedere con cautela, cioè: «*Prima di ammetterlo in seminario, è necessario che egli abbia dato prova di vita virtuosa e di dominio di sé per un congruo periodo di tempo*». L'accenno da me fatto poco sopra ad una situazione del genere, trova qui autorevole conferma. Si aggiunge però l'indicazione di un altro elemento di cui tener conto, cioè che «*il candidato non sia stato motivo di scandalo per nessuno. In caso contrario, sarebbe problematico il suo avvio verso il sacerdozio*».

Una volta raggiunta la certezza di non idoneità di un candidato ad una scelta verginale, il direttore spirituale dovrà cercare le vie più adatte per consentire al soggetto un cammino tale da portarlo a condividere convintamente tale valutazione, trasformandola in una sua decisione consapevole e libera. Ma se tutti i tentativi in tal senso andassero a vuoto, al direttore spirituale non resta altra via che imporre la sua decisione ed esigerne l'attuazione. In caso di rifiuto ostinato, dovrà ammonire il seminarista che quello per lui è un obbligo grave, perciò la sua inadempienza costituisce peccato grave. Ostinarsi in esso impedisce ogni assoluzione, e rende nulla e sacrilega l'assoluzione eventuale di un altro sacerdote, come si è visto poco sopra. Può succedere che si tratti di un soggetto che gode la stima più alta dei superiori del seminario. Una stima meritata per le sue doti naturali, la sua riuscita negli studi e nelle attività pastorali. A questi l'interessato non ha da dare spiegazione alcuna. E' sufficiente che comunichi loro che ha maturato la decisione di abbandonare la via del sacerdozio insieme al suo direttore spirituale.

5° Resta ancora da accennare ad un'ultima eventualità, quella cioè di una situazione in cui risulti necessario, o almeno particolarmente utile, l'apporto di uno *psicologo*. Da notare, in proposito, che la collaborazione dello psicologo non deve essere riservata a casi rari ed eccezionali. Nell'Enciclica *Sacerdotalis caelibatus* Paolo VI ne parla come di cosa di ordinaria amministrazione²⁰. E in realtà solo quando è così, la

²⁰ Si veda specialmente il n. 63 dell'Enciclica.

proposta di consultare lo psicologo perde ogni carattere drammatico agli occhi dell'interessato. Oltre a ciò, devono essere esplicitamente chiarite alcune modalità, cioè:

a) allo psicologo non viene affatto demandato il compito di assumere decisioni circa la vocazione del soggetto, ma solo di portare il suo contributo alla conoscenza della situazione e un suo parere circa la idoneità dello stesso ad una vita di celibato;

b) il soggetto deve giungere a condividere convintamente l'utilità della consulenza psicologica, altrimenti si vanifica in partenza l'opera dello psicologo;

c) il soggetto deve liberare lo psicologo dal vincolo del segreto professionale nei confronti del direttore spirituale, o del rettore, o di chi lo indirizza a lui e attende da lui una relazione accurata.

Anche a questo argomento ha dedicato attenzione mons. Martins nel già citato suo intervento, non in riferimento solo a problemi connessi con la scelta del celibato, ma in un più ampio orizzonte, nel paragrafo intitolato: «Il ricorso alla consulenza psicologica»²¹. Da sottolineare l'opportunità dell'avvertimento, che costituisce anche l'ottica in cui si svolge tutto il successivo discorso, in merito alla valorizzazione dell'apporto del consulente psicologico: «*E' una figura che può certamente offrire un contributo prezioso al discernimento vocazionale, ma che bisogna definire con precisione, in modo che non prenda il posto del direttore spirituale o che non violi l'intimità di cui ha diritto ogni persona*». Quanto da me esposto trova autorevole conferma nell'esposizione dell'illustre Autore.

V. CONCLUSIONE

Al momento di concludere vorrei ancora una volta sottolineare che quanto ho esposto, specialmente nel numero 4, non ha la benché minima pretesa di stabilire direttive o criteri da seguire per un corretto discernimento del carisma del celibato nei candidati al presbiterato, ma vuole solo essere provocatorio. Mira cioè a **provocare una pacata e responsabile discussione** sull'argomento, con la speranza di vedere così maturare una sostanziale convergenza su alcuni criteri di discernimento, solidamente fondati, anche per i casi più problematici. Sarebbe questo un servizio prezioso offerto a quanti hanno nella Chiesa il difficile e delicato compito di un tale discernimento.

Alla base delle ipotesi di criteri da me avanzate sta, come ultima giustificazione, il desiderio di contribuire a soddisfare l'esigenza inderogabile di evitare quanto è umanamente possibile l'errore, anche in buona fede, di consentire l'accesso al presbiterato a persone non chiamate da Dio a questo ministero. Una tale evenienza, infatti, è quasi sempre destinata a causare danni incalcolabili, ma comunque gravissi-

²¹ J. SARAIVA MARTINS, *art. cit.*, 807-809.

mi, alla comunità cristiana, a un numero enorme di persone. «*Salus animarum suprema lex*», è un assioma sempre valido. E' dunque interesse della Chiesa e di quanti la compongono.

Ma è interesse anche dello stesso soggetto in questione che, nel caso disgraziato di una tale scelta sbagliata, va incontro ad un'esistenza infelice, carica di disastri morali e di sofferenze spirituali, come l'esperienza di tanti, purtroppo, amaramente conferma.

Riassunto. Davanti ad una situazione che ha visto venir meno punti di riferimento concreti e autorevoli nel difficile compito del discernimento del carisma del celibato nei candidati al presbiterato, l'Autore avanza delle ipotesi di criteri, tenendo presenti gli orientamenti offerti dal Magistero ecclesiale in materia. Scopo dichiarato di questo studio è di provocare un pacato e responsabile dibattito su tale delicato e importante problema, nella speranza di giungere così alla individuazione di alcuni criteri solidamente fondati.

Résumé. Face à une situation qui a vu disparaître des points de référence concrets et influents dans le difficile devoir du discernement en ce qui concerne le charisme du célibat chez les candidats au sacerdoce, l'Auteur met en avant des hypothèse de critères, en gardant à l'esprit les orientations offertes par le Magistère en la matière. Le but déclaré de cette étude est de provoquer un débat serein et responsable sur ce délicat et important problème, avec l'espoir de parvenir ainsi à l'identification de certains critères solidement fondés.

Summary. Confronted with a situation where solid and influential reference points are disappearing for the difficult task of discernment of the charisma of celibacy in candidates for the priesthood, the author presents some possible criteria, while keeping in mind the orientations offered by the Magesterium. The stated purpose of the study is to provoke orderly and serious debate on this delicate and important problem with the hope of clearly identifying some well-founded criteria.

Inhaltsangabe. Angesichts einer Situation, in der es weniger konkrete und glaubwürdige Bezugspunkte gibt in der schwierigen Aufgabe der Erkennung des Charisma beim Zölibat der Priesteramtskandidaten, bringt der Verfasser Kriterien-hypothesen vor. Dabei werden die Orientierungslinien des kirchlichen Lehramtes im Auge behalten. Erklärtes Ziel dieser Studie ist es, eine besonnene und verantwortungsvolle Debatte zu diesem heiklen und wichtigen Thema hervorzurufen, und zwar in der Hoffnung, so die Bestimmung einiger fester Kriterien zu erreichen.

STUDIA FRIBURGENSIA

NOUVELLE SÉRIE

81

GRAZIANO BORGONOVO

SINDERESI E COSCIENZA
NEL PENSIERO DI
SAN TOMMASO D'AQUINO

Contributi per un «ri-dimensionamento»
della coscienza morale
nella teologia contemporanea

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

1996

«... L'auteur a pris comme centre de sa recherche la doctrine de saint Thomas d'Aquin et l'a comparée à celle de saint Bonaventure, initiateur d'une tradition différente. Il a poussé son enquête jusqu'à leur source commune, l'enseignement de saint Paul commenté par le Docteur angélique. L'étude de la syndérèse et de la conscience qu'a menée à bien Graziano Borgonovo constitue une contribution appréciable à la recherche actuelle sur les fondements et le fonctionnement de la conscience morale. Nous la recommandons volontiers» (S. Pinckaers O.P.).

Coscienza, ragione, Chiesa. Note sul pensiero di John Henry Newman

Graziano Borgonovo
Facoltà di Teologia, Lugano

I. INTRODUZIONE

L'epoca moderna ha segnato, fin dai suoi primi esordi, un cambiamento profondo nell'atteggiamento dell'uomo di fronte alla realtà: la nascita delle scienze naturali, la nuova coscienza dello spazio successiva alle scoperte geografiche ed astronomiche, il configurarsi degli stati nazionali sovrani, lo sviluppo del senso critico e delle discipline storiche hanno prodotto una reale (e non è esagerato chiamarla così) "rivoluzione antropologica". L'uomo prende coscienza del suo potere, della sua capacità di dominare il mondo e, nello stesso tempo, avverte per contraccolpo una crescente insicurezza in rapporto alla consistenza della vita e al destino ultimo delle cose. Le categorie di pensiero sulle quali il sapere si costruisce affondano in una volontà di radicale autonomia e tendono a svincolarsi dalla struttura essenziale della realtà stessa. L'esistenza del soggetto, dell'*io*, appare l'unica indiscutibile evidenza originaria: l'uomo, che è definito di per sé come coscienza autocertificantesi, tende a concepirsi quale misura di tutte le cose.

Una simile temperie culturale non ha potuto, evidentemente, non incidere e ripercuotersi a livello dogmatico e, in particolare, ecclesiologico. La riforma luterana è, da questo punto di vista, la trascrizione religiosa del progetto della modernità o, che è lo stesso, la versione soggettivistico-moderna del cristianesimo delle origini. Anche l'umanesimo rinascimentale, così attento ai valori della tolleranza e della libertà, così predisposto all'ottimismo naturalistico, così alieno dalle dispute teologiche, si afferma in senso relativizzante, con una sottolineatura della morale individuale a discapito della precisione nelle verità da credere. Lutero ed Erasmo sono personaggi certamente molto distanti tra loro, ma accomunati dalla perdita di una "coscienza cattolica" (smarrimento evidente nel primo caso, più celato nel secondo), alla quale anche l'interpretazione della Sacra Scrittura si sottrae con energia; i diritti del soggetto, da una parte, la pretesa rigorosità di una ragione autonoma, dall'altra, diventano i referenti privilegiati per il pensiero e per l'azione. L'uomo moderno vivrà di questi criteri e il concetto stesso di "autorità" sarà per lui naturalmente associato a quello di uno strumento esterno di coercizione, limitativo della libertà individuale.

John Henry Newman, profondo conoscitore della filosofia e della teologia moderna, non ha aderito al presupposto sul quale esse sono venute costruendosi. Per Newman, affermare la coscienza (cui avrebbe volentieri brindato, prima ancora che al Papa!) non significa porre l'individuo come «il criterio decisivo di fronte alle pretese dell'autorità, in un mondo in cui la verità è assente e che si sostiene mediante il compromesso tra esigenze del soggetto ed esigenze dell'ordine sociale. Essa significa piuttosto la presenza percepibile ed imperiosa della voce della verità all'interno del soggetto stesso..., il superamento della mera soggettività nell'incontro tra l'interiorità dell'uomo e la verità che proviene da Dio»¹. La natura della Chiesa, portatrice storica dell'annuncio salvifico di Cristo, luogo visibile al quale, per disposizione divina, il singolo è sottomesso², è certamente colta in modo più adeguato se il punto di partenza antropologico corrisponde a quello appena descritto.

Senza alcuna pretesa di esaustività e senza mirare ad una ricostruzione storiografico-teoretica integrale per ciascun aspetto del pensiero del grande convertito inglese (cosa, per altro, semplicemente impossibile in così poche pagine), si cercherà qui di evidenziare, attraverso un abbondante uso di testi, l'importanza decisiva

¹ J. RATZINGER, «Coscienza e Verità», in: id., *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1991, pp. 113-137 (cit. p. 124). Il testo del Cardinal Ratzinger è riprodotto anche in G. BORGONOVO (a cura di), *La coscienza*. Conferenza Internazionale patrocinata dallo Wethersfield Institute di New York, Orvieto 27-28 maggio 1994, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 17-39 (cit. p. 27); gli interventi di R. McNerny e di S. Pinckaers, ivi raccolti, contengono significativi riferimenti al Cardinal Newman (pp. 122-123 e 132). Cfr. anche Enciclica *Veritatis Splendor*, n. 61.

² Cfr., per esempio, R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz, 1922, p. 30.

che rivestono i fondamenti antropologici—le nozioni di “coscienza” e “ragione” offrono al riguardo uno spaccato estremamente significativo—per la visione della Chiesa che ne consegue. E come, oggettivamente, non può esistere un concetto davvero neotestamentario, cattolico, di Chiesa a prescindere dalla connessione vitale con la cristologia, allo stesso modo tale unione non diventerà “esperienza” per il singolo, se egli ha di sé e della realtà una nozione ridotta e presuntuosa. Ricostruire le linee portanti di una antropologia conforme al dato rivelato, abbandonando i complessi di inferiorità nei riguardi del pensiero moderno di matrice nominalista, è perciò opera quanto mai urgente, anche in funzione ecclesiologica.

II. COSCIENZA E RIVELAZIONE

Nel tentativo di ricercare i punti di forza per un superamento del soggettivismo filosofico con le sue dolorose e devastanti conseguenze ecclesiologiche, ci si imbatte, come in una tappa di capitale importanza, nella personalità e nella riflessione del Card. John Henry Newman. Anche da questo punto di vista, la sua è una figura privilegiata perché «poche persone hanno sostenuto i pieni diritti della coscienza come ha fatto lui; pochi scrittori hanno perorato in modo tanto persuasivo la causa della sua autorità e libertà, eppure egli non ha mai permesso che la minima traccia di soggettività o relativismo inquinasse il suo insegnamento»³. Newman cioè ha raccolto la sfida della modernità rifiutando il presupposto sul quale essa si è costituita e ricollocandosi anzi in quell’orizzonte dell’essere (dell’essere-ecclesiale) che sembrava, dopo Lutero e Cartesio, inesorabilmente perduto.

Proprio a partire da una adeguata dottrina sulla coscienza e da una sua minuziosa analisi esperienziale—di cui qui non si presenterà che qualche rilievo—ha potuto opporsi al cosiddetto “liberalismo teologico”, per il quale nella Chiesa la pluralità delle opinioni avrebbe maggior importanza della coscienza dell’unica verità. L’ardore e l’energia con cui ha sottolineato il valore assoluto della coscienza derivano infatti dall’averla concepita come originaria dipendenza dalla verità che la precede e

³ GIOVANNI PAOLO II, «Messaggio del Papa all’Arcivescovo di Birmingham nel 100° anniversario della morte del Cardinale John Henry Newman» (18 giugno 1990), *La traccia* 11 (1990) p. 684/VI. Alcuni importanti strumenti di lavoro per lo studio della vita e del pensiero di Newman, pubblicati nell’ultimo decennio, sono i seguenti: I. KER, *John Henry Newman. A biography*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1988 (con più edizioni successive); J. HONORÉ, *Newman, sa vie et sa pensée*, Paris, 1988; H. GEISLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992; Th. J. NORRIS, *Only Life gives Life. Revelation, Theology and Christian Living according to Cardinal Newman*, Dublin, 1996. Sempre di Th. J. NORRIS si veda anche «Il Cristo crocifisso e risorto presente tra i credenti: la sostanza della Chiesa secondo il Cardinale Newman», *Nuova Umanità* 18 (1996) 5, 545-557. Da non trascurare infine di J. ARTZ, *Newman Lexikon*, Grünewald, Mainz, 1975.

di cui è veicolo e riflesso (voce, *voice*) nell'uomo. Per questo, così come appassionatamente ne sostiene e difende i diritti, allo stesso modo si sente impegnato a smascherarne le caricature e le contraffazioni che la minacciano nella sua intrinseca natura.

Il primo tratto dunque con il quale la coscienza si mostra ad una osservazione spregiudicata è quello dell'"eteronomia" (o, detto in termini gnoseologici, dell'"intenzionalità"). In quanto elemento costitutivo e distintivo della natura umana, «la coscienza non trova il suo fondamento in se stessa, ma vagamente tende verso qualcosa al di là di sé, ed avverte imperfettamente una sanzione più alta di se stessa per le sue decisioni, come è evidenziato in quel profondo senso di dovere e di responsabilità che la informa»⁴.

Ipotizzare che sia l'uomo a darsi da sé la regola del dovere appare un'incongruenza dal momento che il più delle volte tale norma si scaglia contro i suoi più immediati e parziali interessi e le sue più irrazionali tendenze. Al contrario, «ciò che io devo accertare sono le leggi che regolano la mia vita. Il mio primo e più elementare dovere è quello di affidarmi alle leggi della mia natura, qualunque esse siano; la mia principale disobbedienza consiste nell'essere intollerante di ciò che sono..., nel desiderio di cambiare leggi che si identificano con me stesso»⁵. Tale perversa volontà di modifica strutturale passa attraverso la manipolazione della coscienza, la quale, per quanto mistificata e distolta dal suo oggetto, continua ad "imporsi" all'uomo con una sorprendente ineluttabilità: «essa è qualcosa di più che non la stessa identità interiore dell'individuo. L'uomo non ha potere su di essa, se non con difficoltà estrema; egli non l'ha creata, e non può distruggerla. Può, in determinati casi e situazioni, passarla sotto silenzio, può perfino distorcere le sue affermazioni, ma non può svincolarsi da essa. Può disobbedirle e rifiutarsi di farne uso: essa comunque rimane»⁶. Rimane, perché «agisce come un messaggero venuto dall'alto e dice che c'è un vero e un falso e che il vero deve essere seguito»⁷.

⁴ «Conscience does not repose on itself, but vaguely reaches forward to something beyond self, and dimly discerns a sanction higher than self for its decisions, as is evidenced in that keen sense of obligation and responsibility which informs them»: J. H. Newman, *An essay in aid of a Grammar of Assent*, London, 1930 (prima edizione: 1870), p. 107.

⁵ «What I have to ascertain is the laws under which I live. My first elementary lesson of duty is that of resignation to the laws of my nature, whatever they are; my first disobedience is to be impatient at what I am, and to indulge an ambitious aspiration after what I cannot be, to cherish a distrust of my powers, and to desire to change laws which are identical with myself»: *ibid.*, p. 347. Il tema della coscienza come consapevolezza della propria consistenza strutturale è sviluppato da P. JONES, «Coscienza e ragione secondo la *Grammatica dell'Assenso* di J. H. Newman», nell'opera collettiva curata da M. NALEPA e T. KENNEDY, *La coscienza morale oggi*, Roma, 1988, pp. 199-220.

⁶ «It is more than a man's own self. The man himself has not power over it, or only with extreme difficulty; he did not make it, he cannot destroy it. He may silence it in particular cases or directions, he may distort its enunciations, but he cannot, or it is quite the exception if he can, he cannot emancipate himself from it. He can disobey it, he may refuse to use it; but it remains»: J. H. Newman, *Sermons preached on various occasions*, London, 1927 (1857), pp. 64-65.

⁷ «The natural voice of Conscience is far more imperative in testifying and enforcing a rule of duty, than successful in determining that duty in particular cases. It acts as a messenger from above, and says

È questo il motivo ultimo, ontologico, che rende la coscienza, da una parte, principio conoscitivo e la abilità, dall'altra, ad ergersi quale principio informatore di una condotta morale. L'essere «il messaggero di Colui che, sia nella natura che nella grazia, ci parla quasi attraverso un velo, e ci ammaestra e guida attraverso i Suoi rappresentanti» costituisce la dignità e il valore assoluto della coscienza: essa «è il primo Vicario di Cristo, un profeta nelle sue informazioni, un monarca nella sua perentorietà, un sacerdote nelle sue benedizioni e nei suoi anatemi»⁸. Che simile categorico (e, per certi aspetti, sconcertante) giudizio non preluda ad una divinizzazione della coscienza e alla soppressione della sacramentalità gerarchica ma si limiti a sottolinearne con lucido vigore la sua funzione di insopprimibile testimonianza anticipatrice, è chiaramente attestato dalla differenza (ma anche dalla implicazione) che intercorre tra la religione naturale e la religione rivelata.

Se è vero che ogni religione suppone un'autorità alla quale un'obbedienza riverente deve essere tributata, «la distinzione tra la religione naturale e la religione rivelata riposa in questo, che l'una possiede un'autorità soggettiva, mentre l'altra un'autorità oggettiva. La Rivelazione consiste nella manifestazione del Potere Divino Invisibile, o nella sostituzione della voce del Legislatore alla voce della coscienza. La supremazia della coscienza è l'essenza della religione naturale; la supremazia dell'Apostolo, del Papa, della Chiesa o del Vescovo è l'essenza della religione rivelata; e quando una simile autorità esterna viene a mancare, lo spirito ricade di nuovo su quella guida interiore che possedeva già prima che la Rivelazione fosse concessa. Così, ciò che la coscienza è nel sistema della natura, la voce della Scrittura, della Chiesa o della Santa Sede lo è in quello della Rivelazione»⁹. L'oggettiva superiorità

that there is a right and a wrong, and that the right must be followed»: J. H. Newman, *An essay on the Development of Christian Doctrine*, London, 1914¹⁵ (1845), p. 361.

⁸ «Conscience is not a longsighted selfishness, nor a desire to be consistent with oneself; but it is a messenger from Him, who, both in nature and in grace, speaks to us behind a veil, and teaches and rules us by His representatives. Conscience is the aboriginal Vicar of Christ, a prophet in its informations, a monarch in its peremptoriness, a priest in its blessings and anathemas»: J. H. Newman, *A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent expostulation* (1875), in: *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching*, London, 1891, vol. 2, pp. 248-249.

⁹ «The distinction between natural religion and revealed lies in this, that the one has a subjective authority, and the other an objective. Revelation consists in the manifestation of the Invisible Divine Power, or in the substitution of the voice of a Lawgiver for the voice of conscience. The supremacy of conscience is the essence of natural religion; the supremacy of Apostle, or Pope, or Church, or Bishop, is the essence of revealed; and when such external authority is taken away, the mind falls back again of necessity upon that inward guide which it possessed even before Revelation was vouchsafed. Thus, what conscience is in the system of nature, such is the voice of Scripture, or of the Church, or of the Holy See in the system of Revelation»: J. H. Newman, *An essay on the Development of Christian Doctrine*, cit., p. 86. Di conseguenza, vivendo di fatto all'interno dell'economia rivelata della salvezza, «dans les circonstances concrètes de la vie le chrétien doit prêter l'oreille et obéir à la norme ecclésiale» perché «par ses directives elle redresse les falsifications des principes moraux issues des compromis mondains»: J. H. WALGRAVE, «La conscience morale et la spécificité de la morale chrétienne selon J.H. Newman», *Studia Moralia* 14 (1976), p. 119.

della Rivelazione non esclude comunque un rapporto di complementarità e di mutua correlazione con la coscienza, dalla quale è invocata come sua sicurezza e invero; la religione naturale infatti «ha bisogno, perché possa parlare in modo efficace al genere umano e soggiogare il mondo, di essere sostenuta e completata dalla Rivelazione»¹⁰, la quale, a sua volta, si appoggia proprio sulla «voce della coscienza, reale fondamento della stessa Chiesa»¹¹, per poter essere accolta e diffusa.

La ragione di questo reciproco richiamo è di carattere storico. Stante la condizione umana attuale, segnata dalle conseguenze del primo peccato, la coscienza si trova di fatto indebolita e la possibilità dell'errore più facilmente si insinua quanto più «le manca un'assistenza esterna: la coscienza ha bisogno di essere guidata e sostenuta; lasciata a se stessa, anche se, in un primo momento, si esprime secondo verità, tende in seguito a farsi incerta, ambigua e falsa»¹². Lo splendore della verità, cui è per natura ordinata, le diviene esistenzialmente meno intenso. Due cose perciò necessitano: un supplemento esterno di luce (Rivelazione) e una educazione che ne consenta l'accoglienza.

Ma quando gli uomini invocano i diritti della coscienza, intendono oggi il «diritto di pensare, parlare, scrivere ed agire a loro giudizio e piacere, senza darsi alcun pensiero di Dio... Richiedono per ciascuno il diritto di essere padrone di se stesso in ogni cosa, di professare quello che gli aggrada... Oggi, per gran parte della gente, sono proprio il diritto e la libertà di coscienza che dispensano dalla coscienza, che permettono di ignorare un Legislatore e Giudice... La coscienza è un ammonitore severo, ma in questo secolo è stata sostituita da una sua contraffazione, che è il diritto di arbitrio»¹³. Si misura così l'abisso che dalla cultura moderna è stato scavato tra l'uomo, non più colto nella integralità dei fattori costituenti la sua natura, e Dio, sorgente stessa dell'essere e criterio ultimo dell'operare. La coscienza non rivelerebbe più l'altro-da-sé, ma sarebbe la suprema autocertificazione della propria autonoma esistenza (il «*cogito ergo sum*» cartesiano è la formula adeguata e insuperabile di questo stravolgimento metafisico)¹⁴.

¹⁰ «Natural Religion... needs, in order that it may speak to mankind with effect and subdue the world, to be sustained and completed by Revelation»: J. H. Newman, *A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk...*, cit., p. 254.

¹¹ «...the voice of conscience, on which in truth the Church herself is built»: *ibid.*, p. 252.

¹² «Yet even this office it cannot perform adequately without external assistance; it needs to be regulated and sustained. Left to itself, though it tells truly at first, it soon becomes wavering, ambiguous, and false; it needs good teachers and good examples to keep it up to the mark and line of duty»: J. H. Newman, *Discourses addressed to Mixed Congregations*, London, 1929 (1849), p. 83.

¹³ «When men advocate the rights of conscience, they in no sense mean the rights of the Creator, nor the duty to Him, in thought and deed, of the creature; but the right of thinking, speaking, writing, and acting, according to their judgment or their humour, without any thought of God at all... Conscience is a stern monitor, but in this century it has been superseded by a counterfeit, the right of self-will»: J. H. Newman, *A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk...*, cit., p. 250.

¹⁴ La «cadenza atea» del *cogito* cartesiano, con le sue ripercussioni morali, può ben essere compresa da un'analisi come la seguente: «L'originalità teoretica del *cogito* presuppone un cambiamento d'as-

Mentre dunque «per la cultura moderna la coscienza è il luogo dove si formano criterio e direttiva dell'azione; è la sorgente autonoma della norma etica», invece «per la tradizione cristiana la coscienza è il luogo dove la libertà dell'io ascolta la Voce di un Altro, il luogo dove emerge l'oggettività di un ordine dato da oltre sé, cui obbedire. Che differenza abissale sta nell'espressione: "Io seguo la mia coscienza", intesa come il luogo dell'obbedienza, oggettivo, o come il luogo dell'interpretazione ultima, soggettiva!»¹⁵. Newman, totalmente consapevole di tale drammatica ambiguità storica, non esita ad affermare il carattere assolutamente obbligatorio della coscienza retta (giusta od erronea che sia), discriminata da una coscienza distorta per un orientamento di fondo di costante obbedienza verso Dio. La coscienza è sacra ed inviolabile non certo perché non possa essere discussa e oltrepassata l'opinione soggettiva che produce (con la conseguente relativa norma d'azione), ma perché sacro e inviolabile è Colui che essa indica e rivela.

Nella coscienza dell'uomo, infatti, è riscontrabile il primo punto di tangenza col divino, la sua specularità originaria, non annullabile da alcun'altra autorità, nemmeno da quella posta da Cristo a continuazione della sua opera nel tempo: in effetti «se il Papa parlasse contro la coscienza nel vero senso della parola, commetterebbe un atto suicida. Si toglierebbe il terreno da sotto i piedi, poiché la sua missione è quella di proclamare la legge morale, e di proteggere e rinforzare quella "Luce che illumina ogni uomo che viene al mondo". Sulla legge della coscienza e sul suo carattere sacro sono basati tanto l'autorità del Papa quanto il suo esercizio ministeriale»¹⁶. La Chiesa deve consolidare quella coscienza che, dopo il peccato originale, non è più in grado di sostenere la visione di Dio, suo permanente punto di approdo.

Si potrebbe dire, usando la terminologia della dialettica hegeliana, che la Chiesa sia la sintesi tra il dato primordiale della coscienza (mai sopprimibile) e la sua con-

se della libertà: pone il fondamento metafisico della liberazione dell'uomo non già nella forza della verità rivelata, ma nella libertà come determinazione di se stessa. Il vuoto di coscienza provocato dal *cogito*, che non trova alcunché di certo-in-sé (né l'essere che partecipa dell'Essere, né la rivelazione che Dio fa di sé e della realtà delle cose: duplice apertura della coscienza al reale, reciprocamente condizionata), ma solo certezza-di-sé, che porta a confondere la libertà con la verità. Ogni atto di volontà comporta infatti certezza di sé, la quale, se viene considerata come unica fonte di certezza, si trasforma in fonte unica di verità e, dunque, di normatività: ogni esercizio di libertà si converte in verità, si identifica con il bene»: R. GARCIA DE HARO, *Legge, coscienza & libertà*, Milano, 1984, p. 111.

¹⁵ L. GIUSSANI, *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Milano, 1985, p. 31.

¹⁶ «So indeed it is; did the Pope speak against Conscience in the true sense of the word, he would commit a suicidal act. He would be cutting the ground from under his feet. His very mission is to proclaim the moral law, and to protect and strengthen that "Light which enlighteneth every man that cometh into the world". On the law of conscience and its sacredness are founded both his authority in theory and his power in fact»: J. H. Newman, *A letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk...*, cit., p. 252. Per il passo di Gv 1,9 citato, Newman si ricollega alla versione della Vulgata e alla parallela interpretazione di alcuni Padri. Il participio greco *erkmēnon* (che viene) oggi da molti interpreti viene riferito non, come accusativo maschile, ad *anthropon* (uomo), ma, come nominativo neutro, a *phōs* (luce); così anche la versione della CEI traduce: «Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo».

traddizione nel mondo (che pure chiede di essere salvaguardato nella sua positività). Così «nei due aspetti della stessa Chiesa la coscienza naturale e il mondo si trovano *aufgehoben*, cioè conservati e trasformati: quella nella Chiesa, Corpo di Cristo, questo nella Chiesa, società gerarchica. Insieme questi due aspetti della Chiesa si fondano in una sola realtà: la Chiesa sacramento»¹⁷.

III. CRITICA DEL RAZIONALISMO

Prima di passare alla trattazione dettagliata del fondamentale capitolo ecclesiologico con la corrispettiva struttura dogmatica, è però opportuno interrogarsi circa il compito e la funzione della ragione nei riguardi della verità rivelata, quale emerge dalle opere di Newman.

Chiarito «che la verità è il vero oggetto della nostra ragione, e che, se la ragione non raggiunge la verità, ha sbagliato nelle premesse o nel metodo», non per questo, «in quanto agisce concretamente e di fatto nell'uomo decaduto»¹⁸, è autorizzata a sottrarsi a qualsiasi influsso ad essa esterno, ponendosi come criterio assoluto di giudizio. Una simile pretesa è comparsa con il razionalismo moderno che, forse al di là dell'intenzione degli stessi suoi padri, ha generato un abito mentale incline al dubbio assoluto, come condizione previa al procedere scientifico: «vi sono autori che sembra vadano oltre un ragionevole grado di scetticismo e tengono per norma rigorosa che in materia filosofica è illecita ogni presunzione: si deve partire dal dubbio universale. Questa, tuttavia, di tutte le presunzioni è la più grande...; se niente è da presumere, forse questo nostro stesso metodo di ragionare non è presunto?»¹⁹.

Il razionalismo come posizione mentale, così innaturalmente sospettoso di fronte alla immediatezza della realtà, nasce da quel concetto di ragione per cui essa è la misura delle cose. La loro consistenza è determinata non dal loro essere oggettivo, ma dalla attribuzione che la ragione conferisce: l'eventuale esistenza di qualcosa che preceda o oltrepassi gli orizzonti della ragione-misura è perciò semplicemente impossibile, per definizione. «Invece di guardare fuori da noi stessi—ammonisce Newman pensando al razionalista che, più o meno nascostamente, può celarsi e far capolino in

¹⁷ J. H. WALGRAVE, *art. cit.*, p. 117.

¹⁸ «I have no intention at all of denying, that truth is the real object of our reason, and that, if it does not attain to truth, either the premiss or the process is in fault; but I am not speaking here of right reason, but of reason as it acts in fact and concretely in fallen man»: J. H. Newman, *Apologia pro vita sua, being a history of his Religious Opinions*, London, 1914 (1864), p. 269.

¹⁹ «There are writers who seem to have gone far beyond this reasonable scepticism, laying down as a general proposition that we have no right in philosophy to make any assumption whatever, and that we ought to begin with a universal doubt. This, however, is of all assumptions the greatest;... if nothing is to be assumed, what is our very method of reasoning but an assumption?»: J. H. Newman, *An essay in aid of a Grammar of assent*, *cit.*, p. 377.

ogni uomo—e di cercare di accogliere ogni traccia dell'opera di Dio, dovunque essa appaia, volgendoci a Lui e attendendolo, ce ne stiamo in casa, per così dire, riducendo tutto a noi stessi, installandoci nelle nostre opinioni e rifiutando di credere tutto quello che non ci faccia violenza aperta come evidentemente vero. Il nostro giudizio privato diviene tutto per noi ed è considerato, riconosciuto e consultato come l'arbitro di tutte le questioni, e come indipendente da qualsiasi cosa a noi esterna. Nulla per noi esiste se non in quanto la nostra mente lo percepisca chiaramente. La nozione di visioni tronche e indistinte, di dubbi e congetture, di speranze e di timori, di verità confusamente apprese e non comprese, di fatti isolati nel grande schema della Provvidenza, in una parola, l'idea del *Mistero*, viene rifiutata»²⁰. Di conseguenza, essere razionalisti in quel che riguarda la Rivelazione vuol dire fare della ragione il paradigma e la misura delle dottrine rivelate, decretare che queste debbano produrre la propria giustificazione di fronte al suo tribunale, e rifiutarle se contrastino con gli schemi mentali stabiliti.

La clamorosa deviazione del razionalismo non implica tuttavia che la ragione sia radicalmente pervertita e che nessun apporto possa dare ad una più profonda intelligenza della verità. Se è vero che la ragione non è tutto, è pure certo che non è possibile pensare e agire annullandola o contraddicendola. Nel qual caso—ed è l'altro grande stravolgimento epocale, cioè la riforma protestante, solo apparentemente opposto a quello di cui qui ci occupiamo—si produrrebbe un risultato analogo. «Man mano che il lievito luterano veniva realizzando la sua opera, divenne sempre più d'uso comune affermare che la fede era, non l'accettazione di una dottrina rivelata, non un atto dell'intelligenza, ma un sentimento (*feeling*), un'emozione, un'affezione, un desiderio. E, per tutto il tempo in cui questa concezione della fede prevalse, la connessione tra Fede, Verità e Conoscenza fu vieppiù dimenticata o negata»²¹. Un assenso dato ad una realtà di per sé non immediatamente evidente sarebbe però irrazionale e contrario alla natura dell'uomo se costui non potesse giustificarlo davanti alla sua coscienza, sempre obbligata alla verità. Per questo «come l'assenso di fede implica normalmente un giudizio nozionale, una adesione al dogma, pur non limitandosi a quello, allo stesso modo il pensiero che si dirige verso la fede implica normalmente un ragionamento concettuale, benché la sua ricchezza concreta sia irriducibile a una concatenazione di ragionamenti formali»²².

²⁰ J. H. Newman, *Rationalism in Religion*, prima parte del "tract" *On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion*, London, 1835; citato da L. OBERTELLO, *Conoscenza e persona nel pensiero di John Henry Newman*, Trieste, 1964, p. 52.

²¹ «In proportion as the Lutheran leaven spread, it became fashionable to say that Faith was, not an acceptance of revealed doctrine, not an act of the intellect, but a feeling, an emotion, an affection, an appetency; and, as this view of Faith obtained, so was the connexion of Faith with Truth and Knowledge more and more either forgotten or denied»: J. H. Newman, *The Idea of a University*, London, 1931 (1852), p. 28.

²² J. H. WALGRAVE, *Foi et dogme dans la théologie de Newman*, in: AA.VV., *Newman Studien*, Nürnberg, 1978, vol. 10, p. 146.

La fede cristiana infatti, come non può essere disgregata in una adesione intellettuale a una serie di proposizioni astratte, isolate dal punto centrale di unità e sottoposte alla critica incalzante della ragione autonoma, così non può neppure, in nome di un emotivo slancio sentimentale e di un disprezzo delle stesse capacità razionali, essere separata da tali contenuti oggettivamente obbliganti. La categoria di “*Mistero*” (che è semplicemente, dal punto di vista della ragione, l’ammissione della possibilità che qualcosa sfugga alla sua presa) costituisce per Newman la premessa dell’adesione alla fede e la garanzia della sua intrinseca organicità.

«Giungo dunque a questa conclusione: se devo sottomettere la mia ragione al mistero, importa ben poco che si tratti di un mistero in più o di un mistero in meno: infatti la fede è in ogni caso l’essenza propria della religione in genere, e la difficoltà principale, per colui che crede, è quella di giungere alla ferma convinzione dell’esistenza di un Dio vivente, malgrado l’oscurità che circonda il Creatore... Ma *quando ormai la mente s’è piegata a credere*, come deve, in un Potere che le è superiore e ha compreso di non essere la misura di tutte le cose del cielo e della terra, avrà poca difficoltà ad andare oltre. Non dico che vorrà o potrà giungere ad altre verità senza esserne prima convinta; non dico che dovrebbe professare la fede cattolica senza aver trovato un fondamento e dei motivi: dico però che, una volta ch’è giunta a credere in Dio, è tolto di mezzo l’ostacolo maggiore che si oppone alla fede—lo spirito di orgoglio e di presunzione»²³.

La proclamazione del dogma da parte dell’autorità, lungi dal voler dissipare il carattere di mistero del cristianesimo, mira a preservarlo nella sua permanente fecondità, garantendolo da ogni tipo di possibile alterazione. Essendo, non una dottrina filosofica, ma un avvenimento personale ultramondano apparso storicamente, «il mistero del cristianesimo non è altro che il mistero di Cristo, che ci rivela a sua volta, attraverso l’Incarnazione, il mistero di Dio nella sua Trinità»²⁴. La trascendenza del Mistero abbraccia così la storia e nella storia si rivela: è in questo sorprendente incontro che il “fenomeno” Chiesa affonda le sue radici.

²³ «... When once the mind is broken in, as it must be, to the belief of a Power above it, when once it understands, that it is not itself the measure of all things in heaven and earth, it will have little difficulty in going forward. I do not say it will, or can, go on to other truths, without conviction; I do not say it ought to believe the Catholic faith without grounds and motives; but I say that, when once it believes in God, the great obstacle to faith has been taken away,—a proud, self-sufficient spirit»: J. H. Newman, *Discourses addressed to Mixed Congregations*, cit., pp. 274-275; sottolineatura mia.

²⁴ L. BOUYER, «Actualité de Newman», *Revue Catholique Internationale Communio* 12 (1987), n. 3, p. 119.

IV. ASSENSO REALE ED ASSENSO NOZIONALE. LO SVILUPPO DEL DOGMA

«Il dogma—spiega con chiarezza Newman—è una proposizione; esso sta per una nozione o per una cosa; prestargli credenza significa prestargli l'assenso della nostra mente, in quanto assenso ad una proposizione che sta per una nozione o ad una proposizione che sta per una cosa. Con l'assenso reale al dogma compiamo un atto religioso, con l'assenso nozionale compiamo un atto teologico. L'immaginazione religiosa lo discerne, vi s'insedia, lo fa suo come realtà; l'intelletto teologico lo assume in quanto verità»²⁵. Tra i due aspetti e forme d'assenso, reale e nozionale, c'è compenetrazione e un muro divisorio rigido non può essere innalzato: l'approccio religioso (assenso reale) corrisponde nel soggetto alla funzione principale del dogma, che è quella di indicare una realtà mai riducibile alla somma delle proposizioni formulate e formulabili a suo riguardo; l'approccio teologico (assenso nozionale) richiama invece l'altra grande funzione del dogma, quella di rappresentare concetti espressi in giudizi analizzabili da parte dell'intelligenza. La prima funzione è la fondamentale perché mette direttamente in relazione con Dio ma, senza la seconda, tende a degradarsi, producendo un assenso di tipo sentimentale e soggettivo.

È questo il motivo per cui la teologia, intesa come scienza delle proposizioni, può al limite sussistere senza una religiosità che la animi, mentre il caso contrario di una fede non sorretta da un contenuto intelligibile—almeno implicitamente percepito—produce instabilità e, alla fine, la caduta in un inconsapevole sincretismo. Infatti, «la stessa formula che contiene un dogma per il teologo, fornisce al fedele un oggetto per il suo culto. Mi sembra ovvio—ed è la sostanza di quanto sono venuto dicendo fin qui—che in religione l'immaginazione e gli affetti devono essere sempre controllati dalla ragione. La teologia può rimanere una scienza valida anche senza la religiosità che le dà vita; ma la religione non regge senza teologia. Il sentimento, quale che ne sia la natura, immaginativa od emotiva, vuole avere appoggio nell'intelletto se non vi suppliscono i sensi; ed è in questo senso che la devozione si regge sul dogma»²⁶.

²⁵ «A dogma is a proposition; it stands for a notion or for a thing; and to believe it is to give the assent of the mind to it, as it stands for the one or for the other. To give a real assent to it is an act of religion; to give a notional, is a theological act. It is discerned, rested in, and appropriated as a reality, by the religious imagination; it is held as a truth, by the theological intellect»: J. H. Newman, *An essay in aid of a Grammar of Assent*, cit., p. 98.

²⁶ «The formula, which embodies a dogma for the theologian, readily suggests an object for the worshipper. It seems a truism to say, yet it is all that I have been saying, that in religion the imagination and affections should always be under the control of reason. Theology may stand as a substantive science, though it be without the life of religion; but religion cannot maintain its ground at all without theology. Sentiment, whether imaginative or emotional, falls back upon the intellect for its stay, when sense cannot be called into exercise; and it is in this way that devotion falls back upon dogma»: *ibid.*, p. 121. Il dogma ha quindi una portata etica e religiosa per il fatto di determinare i sentimenti della creatura nei confronti del Creatore: cfr. l'articolo di J. STERN, «Le dogme chez J. H. Newman», *Axes* 8 (1976), p. 61.

La Chiesa offre all'assenso del credente un numero relativamente elevato di proposizioni, d'ordine nozionale e dalla terminologia ben caratterizzata (basti pensare al *Simbolo* niceno-costantinopolitano), come costitutive della regola di fede. Non che ciascuno debba essere previamente teologo per giungere ad un assenso reale (la sola "condizione" per il verificarsi di quest'ultimo è infatti l'apertura della ragione e dell'essere alla possibilità del Mistero), ma per tutti deve rendersi praticabile un assenso reale originario, capace di contenere e, in qualche modo, di anticipare, i successivi. La Chiesa stessa è il termine di questo primo assenso perché, nella prospettiva di Newman e—ci sembra—secondo verità, il cristianesimo non è definibile come "religione del Libro", essendo un Fatto storico che perdura vivente nel tempo.

«Il dogma fondamentale della religione cattolica è che la Chiesa è l'oracolo infallibile della verità: "Credo ciò che la Chiesa mi propone come *credendum*" è un atto d'assenso reale che include tutti gli assensi particolari, sia nozionali sia reali; è un assenso possibile per l'incolto e per il colto, e tassativo per il colto come per l'incolto. Così dunque col prestar fede alla parola della Chiesa *implicite*, ossia col credere a tutto ciò che la sua parola dichiara o dichiarerà di contenere, ogni cattolico nella misura della sua capacità intellettuale supplisce alla limitatezza del suo sapere senza con ciò attenuare il suo assenso reale a ciò che è elementare: accoglie fin dal principio l'intera verità rivelata; e progredisce da un tipo ad un altro di apprensione man mano che ciò gli riesce possibile»²⁷. Solo l'adesione al tutto consente infatti di non scegliere arbitrariamente tra le parti.

Newman stesso esemplifica ripercorrendo le tappe della sua vita e raccontando della sua conversione: «Si dice che la dottrina della transustanziazione sia difficile a credere. Io non credevo a quella dottrina prima di farmi cattolico. Non ebbi nessuna difficoltà a credervi non appena credetti che la Chiesa cattolica romana fosse l'oracolo di Dio. Essa aveva dichiarato che quella dottrina faceva parte della rivelazione originaria. Ammetto che sia una cosa difficile, anche impossibile, a immaginare: ma perché difficile a credere?»²⁸.

²⁷ «That the Church is the infallible oracle of truth is the fundamental dogma of the Catholic religion; and "I believe what the Church proposes to be believed" is an act of real assent, including all particular assents, notional and real; and, while it is possible for unlearned as well as learned, it is imperative on learned as well as unlearned. And thus it is, that by believing the word of the Church *implicite*, that is, by believing all that that word does or shall declare itself to contain, every Catholic, according to his intellectual capacity, supplements the shortcomings of his knowledge without blunting his real assent to what is elementary, and takes upon himself from the first the whole truth of revelation, progressing from one apprehension of it to another according to his opportunities of doing so»: *ibid.*, p. 153.

²⁸ «People say that the doctrine of Transubstantiation is difficult to believe; I did not believe the doctrine till I was a Catholic. I had no difficulty in believing it, as soon as I believed that the Catholic Roman Church was the oracle of God, and that she had declared this doctrine to be part of the original revelation. It is difficult, impossible, to imagine, I grant; but how is it difficult to believe?»: J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 264.

Un secondo grande problema, affrontato anch'esso a partire dalla percezione del cristianesimo come Realtà vivente e dalla connessa certezza della infallibilità dottrinale della Chiesa, è quello relativo allo sviluppo storico del dogma.

Tale sviluppo corrisponde alla caratteristica essenziale del nostro spirito, che non è in grado di abbracciare nella sua integralità un oggetto qualsiasi che gli è offerto se non dopo averlo colto sotto i suoi differenti aspetti. Così, «se il cristianesimo è un fatto e imprime nelle nostre menti un'idea di se stesso in modo da divenire materia di riflessione per l'intelligenza, questa idea si dispiegherà nel corso del tempo in una serie di idee, o aspetti di idee, unite e armonizzate tra di loro e in se stesse determinate e immutabili, proprio come il Fatto obiettivo che è in loro rappresentato»²⁹. Nonostante la sua origine divina, non ci sono ragioni plausibili per credere che il cristianesimo debba sfuggire a questa legge generale della comunicazione tra gli uomini e nemmeno l'obiezione che «i documenti ispirati determinano una volta per tutte i limiti della sua missione, senza che ci sia più bisogno di ulteriori ricerche», è probante, perché «le idee si trovano nella mente di colui che scrive come in quella di colui che legge la Bibbia, ma non nel testo ispirato stesso»³⁰. Anche le dottrine più radicate nella Sacra Scrittura, come la dottrina che si fonda sull'evento dell'Incarnazione, richiedono di essere esplicitate per essere formulate dogmaticamente e venir comprese in un insieme unitario organico, corrispondente alla ricchezza inesauribile dell'Oggetto che le genera.

Su parecchi problemi di capitale importanza, inoltre, la Rivelazione non si pronuncia in modo diretto e tuttavia il loro affronto non può essere evitato: così, per esempio, è stata data una risposta alle domande concernenti la remissione dei peccati dopo il battesimo, la condizione intermedia tra la morte e la risurrezione o la realtà sacramentaria nel suo complesso. Ma—problema previo a tutti—si è trattato all'inizio di fissare lo stesso canone delle Scritture.

Newman utilizza la grande principio dell'*analogia* per «provare che gli sviluppi del cristianesimo corrispondono al disegno del suo Divino Autore». Lo fa «attraverso un argomento parallelo, per il quale riconosciamo l'opera di una Intelligenza nel sistema dell'universo fisico. Se infatti, in un senso qualsiasi, l'esistenza di un bisogno e dei mezzi per soddisfarlo testimoniano una finalità nella creazione visibile,

²⁹ «If Christianity is a fact, and impresses an idea of itself on our minds and is a subject-matter of exercises of the reason, that idea will in course of time expand into a multitude of ideas, and aspects of ideas, connected and harmonious with one another, and in themselves determinate and immutable, as is the objective Fact itself which is thus represented»: J. H. Newman, *An essay on the Development of Christian Doctrine*, cit., p. 55.

³⁰ «It may be objected that its inspired documents at once determine the limits of its mission without further trouble; but ideas are in the writer and reader of the revelation, not the inspired Text itself»: *ibid.*, p. 56. È questo un giudizio che richiama le riflessioni sviluppate da Möhler. L'analogia tra i due grandi teologi è ben messa in luce da H. TRISTRAM, «J. A. Möhler et J. H. Newman. La pensée allemande et la renaissance catholique en Angleterre», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 27 (1938), pp. 184-204.

allo stesso modo l'esistenza di brecce, per così dire, nella struttura del simbolo primitivo della Chiesa rende probabile che gli sviluppi derivati da verità già stabilite fossero destinati a colmarle»³¹. Questo processo richiede, come garanzia della sua propria autenticità, un organismo regolatore che abbia «il potere di decidere se tale o tale asserzione teologica o morale, senza limite di numero, sia vera»³².

Dunque: se degli sviluppi ci sono e se, per discriminare le affermazioni false da quelle conformi al contenuto della Rivelazione, un mezzo esterno, visibile, deve essere dato, tutto conduce a credere che tale mezzo sia stato voluto da Dio stesso e goda, nell'ambito dottrinale, del privilegio dell'infallibilità. È questa l'unica "ipotesi di lavoro" realistica se non si vuole contravvenire al «principio d'oggettività negli sviluppi della Rivelazione»³³, negando il quale l'Evento cristiano stesso si vanificherebbe diventando drammaticamente irraggiungibile.

Senza l'infallibilità, una Chiesa oscilla tra due estremi egualmente precari: la confluenza delle opinioni (da ricercarsi il più delle volte con la rinuncia a posizioni definite) e la dispersione di fatto in partiti contrapposti. Proprio in questo senso si sono consumate alcune tra le più dolorose scissioni storiche e come «nella Chiesa Anglicana si preferisce una uniformità vuota ad una Sede infallibile mentre nelle sette d'Inghilterra, all'opposto, una divisione senza fine», così «la Germania e Ginevra hanno cominciato con la persecuzione e hanno concluso nello scetticismo. La dottrina dell'infalibilità è un'ipotesi meno violenta della rinuncia alla fede o alla carità: essa assicura l'oggetto della Rivelazione e nello stesso tempo dà chiarezza e forza al suo contenuto»³⁴.

I simboli di fede e i dogmi, essendo espressione in linguaggio umano di un fatto divino rivelato, possono sussistere soltanto all'interno e nel cuore di una Realtà vivente che Quel fatto comunica: lì il singolo aspetto è rapportato di continuo al tutto della verità da cui scaturisce. Lungi dall'esaurirla, ne consentono (è il problema già affrontato dell'assenso reale e dell'assenso nozionale) una sua esperienza obiettiva.

«L'originalità di Newman teologo del dogma consiste dunque nel proclamare, congiuntamente e coscientemente, le insufficienze dello strumento linguistico e l'oggettività della conoscenza religiosa che lo stesso strumento procura»³⁵. Questa dina-

³¹ «... in the same sense do the gaps, if the word may be used, which occur in the structure of the original creed of the Church, make it probable that those developments, which grow out of the truths which lie around it, were intended to fill them up»: *ibid.*, p. 63.

³² «For by infallibility I suppose is meant the power of deciding whether this, that, and a third, and any number of theological or ethical statements are true»: *ibid.*, pp. 78-79.

³³ «On the whole, then, no argument against continuing the principle of objectiveness into the developments of Revelation arises out of the conditions of our moral responsibility»: *ibid.*, p. 83.

³⁴ «By the Church of England a hollow uniformity is preferred to an infallible chair; and by the sects of England, an interminable division. Germany and Geneva began with persecution, and have ended in scepticism. The doctrine of infallibility is a less violent hypothesis than this sacrifice either of faith or of charity. It secures the object, while it gives definiteness and force to the matter, of the Revelation»: *ibid.*, pp. 90-91.

³⁵ J. STERN, *art. cit.*, p. 54.

mica dogmatica—ed è il secondo caposaldo della riflessione newmaniana—si realizza in virtù della Chiesa cattolica, l'unica garantita dal dono dell'infallibilità dottrinale.

V. CHIESA VISIBILE E CATTOLICESIMO

Il riferimento adeguato per comprendere la natura e il compito della Chiesa è la Persona di Cristo, suo divino fondatore, con la triplice funzione—profetica, sacerdotale e regale—che la caratterizza.

«Quando Nostro Signore è salito al cielo, ha lasciato dietro di sé qualcuno per rappresentarlo. Era la Santa Chiesa, Suo Corpo mistico e Sua Sposa, istituzione divina, santuario e porta-parola del Paraclito... Essa è, secondo l'espressione di un poeta anglicano, il Cristo in persona quaggiù... Come il suo modello, anche la Santa Chiesa ha una triplice missione da svolgere: l'insegnamento, il governo e il culto sacro... Il cristianesimo è perciò nello stesso tempo una filosofia, un potere politico e un rito religioso: in quanto religione è Santo; in quanto filosofia è Apostolico; in quanto potere politico è sovrano, cioè Uno e Cattolico»³⁶.

Poiché l'Autore della natura è anche l'Autore della grazia e poiché la Rivelazione non fa che completare ciò che la natura ha cominciato, «il cristianesimo ha un aspetto esteriore e un altro interiore; esso è umano al di fuori e divino di dentro... Quando Dio nella sua Provvidenza vuole rivelarsi a qualcuno, non ricomincia tutto da capo, ma utilizza il sistema che già esiste. Non invia visibilmente un angelo, ma delega o ispira uno dei nostri fratelli umani. Se vuole benedirvi, per esempio, fa di un uomo un Suo sacerdote... Il regno di Cristo, benché non sia di questo mondo, si trova tuttavia in questo mondo ed ha una forma visibile, materiale, sociale. Si compone di uomini e si è sviluppato secondo le leggi che regolano lo sviluppo delle associazioni umane»³⁷. È la Scrittura stessa che fa di una Chiesa visibile la condizione per la percezione della più comprensiva Chiesa invisibile: «Nostro Signore si è servito di que-

³⁶ The Church, «to use an Anglican poet's words, is "His very self below"... After His pattern, and in human measure, Holy Church has a triple office too: teaching, rule and sacred ministry... Christianity, then, is at once a philosophy, a political power, and a religious rite: as a religion, it is Holy; as a philosophy, it is Apostolic; as a political power, it is imperial, that is, One and Catholic»: J. H. Newman, prefazione alla terza edizione di *The Via Media of the Anglican Church*, London, 1891 (1837), vol. 1, pp. XXXIX-XL.

³⁷ «Christianity has an external aspect and an internal; it is human without, divine within... When Providence would make a Revelation, He does not begin anew, but uses the existing system; He does not visibly send an Angel, but He commissions or inspires one of our own fellows. When He would bless us, He makes a man His priest... The kingdom of Christ, though not of this world, yet is in the world, and has a visible, material, social shape. It consists of men, and it has developed according to the laws under which combinations of men develop»: J. H. Newman, *Essays critical and historical*, London, 1885⁶ (1871), pp. 188, 194, 196.

sto termine due volte ed in entrambi i casi parlava della Chiesa visibile (*Mt* 16,18 e *Mt* 18, 17)... Io sono certo che chiunque, sprovvisto di pregiudizi ed ignorando per intero la controversia soggiacente, non dubiterebbe neanche per sogno che in questi passaggi si tratta di una società visibile, dal momento che la parola greca *ekklesia* significa semplicemente *assemblea*»³⁸.

Proprio la ferma certezza della necessaria visibilità della Chiesa, dispensatrice dei Sacramenti, canali attraverso i quali la Grazia invisibile si comunica, e il saldo attaccamento—fin dall'età di quindici anni³⁹—al principio del dogma, contro le tendenze agnostiche del liberalismo, hanno permesso a Newman di percorrere dall'interno della vita della Chiesa il cammino verso il cattolicesimo, fino a non più contrapporre Chiesa-Corpo di Cristo e Chiesa-istituzione. Sia sul piano delle definizioni dottrinali solenni, sia nell'esercizio ordinario della vita cristiana, occorre infatti un'autorità oggettiva perché la verità di fede (con la norma di comportamento che ne consegue) sia preservata da qualsiasi alterazione soggettivistica. «Solo l'autorità, solo cioè un giudizio riconosciuto come superiore al proprio, può produrre una persuasione generale in materia di condotta, dal momento che è la verità stessa ad essere in gioco. Se il cristianesimo è contemporaneamente sociale e dogmatico e se è destinato agli uomini di tutti i secoli, deve, umanamente parlando, avere un interprete infallibile»⁴⁰.

Il principio protestante della «*sola scriptura*» e del libero esame sono severamente criticati, perché posti di fronte alla Chiesa e al Papa come «un'autorità rivale, che non solo si limita a resistergli, ma tende anche a soppiantarla». La frammentazione storico-religiosa che ha prodotto, anzitutto al suo interno, appare però troppo evidente e, di conseguenza, «nella misura in cui constatiamo che di fatto il Libro ispirato non ha come compito quello di ricoprire tale ruolo, siamo costretti a rivolgerci di nuovo alla Guida vivente e presente che, nel momento in cui è stata rifiutata, era da lungo tempo riconosciuta essere l'interprete fedele della Scrittura, l'arbitro di ogni vera dottrina e della sacra disciplina per i suoi figli»⁴¹. Newman approda a questa conclusione—è importantissimo notarlo—avendo fatto proprio fino in fondo, e senza mai rinnegarlo, il tema della coscienza e dei suoi diritti.

³⁸ Citato in: J. H. Newman, *Pensées sur l'Eglise*, Paris, 1956, pp. 31-33.

³⁹ Cfr. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, cit., p. 4.

⁴⁰ «The only general persuasive in matters of conduct is authority; that is (when truth is in question) a judgment which we feel to be superior to our own. If Christianity is both social and dogmatic, and intended for all ages, it must humanly speaking have an infallible expounder»: J. H. Newman, *An essay on the Development of Christian Doctrine*, cit., p. 90. Cfr., per un ulteriore approfondimento, l'articolo di A. J. BOEKRAAD, «Newman and Modernism», *Doctor Communis* 37 (1984), pp. 236-255, dove vengono anche riferite interpretazioni non esaustive del pensiero newmaniano.

⁴¹ «In proportion, then, as we find, in matter of fact, that the inspired Volume is not adapted or intended to subserve that purpose, are we forced to revert to that living and present Guide, who, at the era of our rejection of her, had been so long recognized as the dispenser of Scripture, according to times and circumstances, and the arbiter of all true doctrine and holy practice to her children»: *ibid.*, pp. 87-88.

Nella confluenza del principio d'autorità e del principio di coscienza, il cristiano matura la sua fede; nella sottomissione libera del secondo, soprattutto in situazioni limite complesse e difficilmente districabili senza una garanzia superiore, ha la chiave metodologica per un cammino proficuo. In quanto dottore privato, anche il Papa può incorrere in errore e tuttavia «allorché definisce qualche cosa in materia dubbiosa, sia personalmente sia assistito da suoi collaboratori particolari, *che gli sia possibile o no di errare, deve essere obbedito* da tutti i fedeli. E come l'obbedienza alla coscienza, anche supponendola male informata, provoca un miglioramento della nostra natura morale e, in definitiva, della stessa coscienza morale, così l'obbedienza al superiore ecclesiastico può favorire la nostra crescita spirituale e in santità, anche nel momento in cui egli dovesse comandare qualcosa di eccessivo o di inopportuno, o insegnasse ciò che non attiene alla sua legittima autorità»⁴². Attraverso l'obbedienza, insomma, la coscienza si fortifica, riacquistando la via della familiarità con l'essere cui per natura è orientata.

⁴² «The Pope when determining anything in a doubtful matter, whether by himself or with his own particular Council, *whether it is possible for him to err or not, is to be obeyed* by all the faithful. And as obedience to conscience, even supposing conscience ill-informed, tends to the improvement of our moral nature, and ultimately of our knowledge, so obedience to our ecclesiastical superior may subserve our growth in illumination and sanctity, even though he should command what is extreme or inexpedient, or teach what is external to his legitimate province»: *ibid.*, p. 87.

Riassunto. Attraverso un riferimento diretto a molti testi newmaniani, l'articolo intende evidenziare l'importanza decisiva che rivestono i fondamenti antropologici—le nozioni di «coscienza» e «ragione» offrono al riguardo uno spaccato estremamente significativo—per la visione della Chiesa che ne consegue. Profondo conoscitore della filosofia e della teologia moderna, Newman non ha mai permesso che alcuna traccia di soggettivismo inquinasse il suo insegnamento: la sua riflessione e la sua stessa personalità si collocano per intero nell'orizzonte dell'essere (dell'essere-ecclesiale). La ferma certezza della necessaria visibilità della Chiesa e il saldo attaccamento al principio del dogma—contro le tendenze agnostiche del liberalismo—lo conducono a non più contrapporre Chiesa-Corpo di Cristo e Chiesa-istituzione.

Résumé. A travers une référence directe à de nombreux textes de Newman, cet article entend mettre en évidence l'importance capitale que revêtent les bases anthropologiques pour la vision de l'Église telle quelle en résulte: les notions de «conscience» et de «raison» offrent à ce sujet une étendue extrêmement significative. Profond connaisseur de la philosophie et de la théologie modernes, Newman n'a jamais accepté que la moindre trace de subjectivisme ne corrompe son enseignement; sa réflexion et sa personnalité même prennent place intégralement dans l'horizon de l'être (de l'être-ecclésial). Sa ferme certitude de la nécessaire visibilité de l'Église et le solide attachement au principe du dogme—contre les tendances agnostiques du libéralisme—le conduisent à ne plus opposer l'Église en tant que corps du Christ à l'Église en tant qu'institution.

Summary. The author of the article shows, using direct references to numerous writings of Newman, the fundamental importance of anthropological elements and their pertinence to the vision of the Church as well as the great significance of the notions of conscience and reason. Newman was a scholar of modern philosophy and theology and never let the slightest trace of «subjectivism» corrupt his teaching; his thought and his very personality have become an integral part of the horizon of Being (Ecclesial being). Newman's certitude of the necessary visibility of the Church and his solid attachment to dogma—in response to the agnostic tendencies of liberalism—led him to the point where he no longer set in opposition the Church as the Body of Christ and the institutional Church.

Inhaltsangabe. Vermittels eines direkten Bezuges auf zahlreiche Texte Newmans versucht der Artikel die Bedeutung zu betonen, welche den anthropologischen Grundlagen zukommt für die daraus resultierende Sicht der Kirche: die Begriffe «Bewußtsein» und «Verstand» bieten dem Betrachter einen äußerst signifikanten Querschnitt. Als großer Kenner der modernen Philosophie und Theologie hat es Newman nie zugelassen, daß auch nur ein Spur von Subjektivismus seine Lehre beeinträchtigt: seine Überlegungen sowie seine Persönlichkeit treffen vollkommen am Horizont des Seins (des ekklesialen Seins) zusammen. Die feste Gewißheit von der notwendigen Sichtbarkeit der Kirche und die starke Bindung an das Prinzip des Dogmas—gegen die agnostischen Tendenzen des Liberalismus—führen ihn dazu, die Kirche als Leib Christi nicht mehr in den Gegensatz zur Kirche als Institution zu stellen.

L'antropologia di Jean Guitton

Luigi Negri - Gianni Bianchi

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

I. L'AMBIENTE E LA FORMAZIONE CULTURALE

L'ambiente culturale e sociale della Francia d'inizio secolo si presenta assai variegato al suo interno, varietà che è determinata dalle molteplici influenze che sono presenti nella società francese di quel periodo. Infatti, per quanto riguarda il mondo cattolico, ci troviamo di fronte ai primi tentativi di attualizzare i contenuti espressi nella *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, all'interno della quale il pontefice indicava in san Tommaso il punto di riferimento imprescindibile per qualunque cattolico che volesse impegnarsi con la filosofia. Lo scopo del pontefice non era «...fornire alla teologia uno strumento adeguato. Infatti, nell'enciclica non si tratta tanto della teologia tomista, quanto piuttosto del sistema filosofico di san Tommaso d'Aquino. Certo Leone XIII non era una mente particolarmente speculativa [...] ma era un uomo intelligente, che aveva riflettuto molto e che aveva potuto constatare i gravi inconvenienti che derivavano al pensiero cristiano per il fatto di non potersi appoggiare su una filosofia solida, che non fosse semplicemente critica e pronta a rimettere tutto in questione, come molti sistemi moderni, ma che fosse anche costruttiva, generatrice di una sintesi sia giustificata agli occhi della ragione che coerente con la Fede della Chiesa...»¹.

¹ AA.VV., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhundert*, versione italiana a cura di G. MURO E G. PENZO, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, 3 voll., Città Nuova Editrice, Roma, 1994, vol. 2, p. 379.

All'interno del mondo cattolico, in risposta al documento pontificio ed alla sua intenzione di riproporre il pensiero tomista come modello di corretto procedimento filosofico, ci furono tentativi sia di grossolana "normalizzazione" del pensiero nel senso di una omologazione priva di originalità ai dettati pontifici, sia contestazioni della linea tracciata dall'*Aeterni Patris*. Ma il frutto più positivo di queste indicazioni si ebbe nella ripresa degli studi tomisti che, specie in Francia, porteranno risultati originali ed importanti soprattutto grazie all'opera di Maritain e dei circoli neotomisti.

Se, all'interno del mondo cattolico, il dibattito verteva innanzitutto sulle conseguenze dell'enciclica leonina e sul seguente problema del modernismo, il cosiddetto mondo laico portava in sé tutti i frutti della posizione culturale che il pontefice voleva in qualche modo arginare: infatti in Francia si assiste al diffondersi di numerose correnti filosofiche spesso in contrasto tra di loro², senza che in alcun modo si riesca a giungere ad una sintesi unitaria; questa situazione porterà in seguito ad affermare la positività del relativismo, inteso come impossibilità di giungere ad un'affermazione condivisibile da tutti e, in ultima istanza, allo scoprimento di una verità oggettiva.

Proprio per scongiurare tale scetticismo papa Pio X intervenne con l'enciclica *Pascendi dominici gregis* (1907) al fine di porre freno al fenomeno del modernismo all'interno del mondo cattolico, il quale minava la possibilità stessa di affermare con certezza le verità della Fede, le quali parevano in contraddizione o, più facilmente, completamente irrelate con il mondo della ragione. L'ondata di sospetto che seguì la pubblicazione dell'enciclica fece molti danni all'interno del mondo cattolico francese, poiché, assieme ai molti che sbagliavano, quali Loisy ed altri, vennero condannati anche altri i quali, in una purezza di intenzione, avevano forse spinto il proprio pensiero al di là del confine dell'ortodossia (l'esempio più famoso fu quello di Laberthonnière e del suo metodo dell'immanenza).

Il mondo francese è dunque scosso da profonde divisioni, che si rivelano però feconde, poiché portano all'emergere di grandi personalità tra cui Brunschvicg, Durkheim, Maritain, Blondel, Gilson ed altri.

Tra tutti costoro, colui che più influenzò il mondo a lui contemporaneo, la vita e gli studi di Guitton fu Bergson. Egli fu un maestro per molti, in quanto vero metafisico all'opera³, capace di superare le angustie del positivismo fino ad allora dominante.

E', dunque, entro questo panorama di grandi mutamenti che si forma la personalità di Jean Guitton, nato nel 1901, nel pieno dello scontro sul modernismo. La famiglia di Guitton è medio-borghese e vive di profonda fede cattolica: è infatti all'interno dell'ambiente familiare, soprattutto grazie alla madre⁴, che il giovane Jean acquista la fede che ancora conserva.

² Cfr. *ibid.*, p. 420.

³ Cfr. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, trad. it. a cura di P. E. GENNARINI, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia, 1966, pp. 113ss.

⁴ Cfr. J. GUITTON, *Un siècle, une vie*, trad. it. a cura di A. AUDISIO, *Il mio secolo, la mia vita*, Rusconi, Milano, 1990, pp. 31ss.

Nonostante l'impronta cattolica, proprio i genitori vollero per lui una formazione "laica", inviandolo alle scuole statali anzichè ai collegi cattolici⁵.

La formazione di Guitton si basa dunque non su studi tomisti o scolastici⁶, ma sul confronto con gli autori allora più in voga all'interno del mondo culturale francese quali Leibniz, Cartesio, Rousseau, Pascal, ecc.

Tali influenze "laiche" aumentarono frequentando l'Università della Sorbona che vantava, all'interno della Facoltà di filosofia, la presenza di Durkheim e Lévy-Bruhl, fondatori della sociologia e, proprio per questo, più che intelligenze teoretiche affermati e capaci storici della filosofia⁷. Il clima culturale dell'Università non è certo cattolico e le filosofie che in essa vengono insegnate sono le più disparate: si va dal neo-idealismo di Brunschvicg alla fenomenologia di Lévinas e all'esistenzialismo di Berdjaev e Schestow, entrambi russi di origine ma stabilmente residenti in Francia⁸.

In questo clima Guitton si trova aiutato a confrontare i contenuti della sua fede con strade nuove, che risultano normalmente aliene a chi abbia ricevuto un'educazione specificatamente cattolica: infatti egli è da subito introdotto nel mondo dell'esistenzialismo e delle nuove metodologie di critica filologica, storica e scientifica senza frapporre tra sé e questi strumenti alcuna barriera preconettuale legata agli schemi forniti dalla scolastica manualistica che fioriva ad inizio secolo.

Guitton, per quanto ci è dato sapere, non affronta mai in maniera sistematica il pensiero tomista, ma, in maniera più coerente con il tipo di educazione ricevuta, indirizza i propri studi su altri grandi pensatori cristiani, soprattutto Agostino ed il cardinal Newman. Questi due grandi uomini di Fede ben rappresentano la cultura che Guitton aveva assorbito: infatti la teoria di sviluppo del dogma espressa da Newman⁹ incarnava perfettamente le problematiche storiche del tempo¹⁰ e permetteva, a chi ne

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 37ss.

⁶ Ricordiamo che scolastica e tomismo soprattutto in quest'epoca non sono affatto sinonimi, soprattutto a causa dell'ignoranza del testo proprio di Tommaso, studiato solo attraverso i suoi commentatori, i cosiddetti scolastici, spesso assai lontani dal loro maestro sia nelle premesse che nelle conclusioni. Tale ignoranza del testo tomista verrà sopperita soprattutto grazie all'opera di Gilson (cfr. L. SHOOK, *Etienne Gilson*, trad. it. a cura di M. S. ROSSI, *Etienne Gilson*, Jaca Book, Milano, 1991).

⁷ Cfr. E. GILSON, *Il filosofo...*, cit., pp. 25ss.

⁸ Per un quadro di riferimento dell'ambiente culturale francese cfr. AA.VV., *La filosofia cristiana...*, cit., vol. 3, pp. 421-430.

⁹ Cfr. J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Toovey, London, 1845, trad. it. a cura di D. BATTAINI, *Lo sviluppo del dogma cristiano*, Società Nazionale di Cultura, Roma, 1908.

¹⁰ Il pensiero di Newman fu spesso usato dai modernisti per giustificare la loro posizione in quanto essi ritenevano di poter far coincidere le affermazioni del cardinale inglese con le proprie. Al contrario lo scritto di Newman trova nel magistero della Chiesa di Roma e nella sua capacità di fedeltà alla sostanza della tradizione la chiave ermeneutica per l'interpretazione dello sviluppo della dogmatica cristiana, la quale non è altro che il chiarirsi di concetti che sono già tutti intrinsecamente contenuti nel *depositum fidei*. Non si tratta, dunque, di proporre nuove asserzioni, ma di esplicitare ciò che vi era *in nuce* nella Rivelazione di Cristo e nella vita della Chiesa. Al contrario il modernismo proponeva una modificazione sostanziale dei contenuti della fede in nome di un "aggiornamento" con le condizioni della società e dei progressi della scienza.

entrava in possesso, di leggere con chiarezza, all'interno delle progressive più mature definizioni della dogmatica, un processo di continuità con l'originaria Rivelazione di Cristo.

Allo stesso modo il pensiero di Agostino, con la sua profonda indagine psicologica ed esistenziale, ben rispondeva alle neonate tendenze esistenzialiste della filosofia francese, senza dimenticare che al centro del pensiero agostiniano troviamo innanzitutto il *cogito*, che non poteva non suscitare la curiosità di chi si era formato sui testi cartesiani. Sempre ad Agostino e al pensiero neoplatonico dobbiamo lo studio che Guitton dedica al tempo, tematica che si trova in chiara relazione con il problema della *durata* in Bergson, maestro del pensiero del nostro autore¹¹.

Come si vede, l'ambito di studi di Guitton non comprende autori quali Aristotele e Tommaso; questo fatto gli facilita l'incontro con la cultura a lui contemporanea, molto distante dai testi e dalla mentalità dei due padri della metafisica classica. Proprio tale caratteristica permette alla sua antropologia di assurgere ad un'indagine fenomenologica difficilmente eguagliabile, capace di penetrare nelle pieghe della psiche degli atteggiamenti umani per rintracciarne l'origine e le dinamiche fondamentali.

Ciò che traspare negli scritti di Guitton è la centralità della realtà, vera protagonista della sua indagine cognitiva, considerata così come essa si pone, cioè nello spettro di tutta la sua complessità, e tale visione sembra proprio essere il frutto maturo della particolare formazione che il nostro autore ha ricevuto.

Proprio il primato del reale permette al nostro filosofo di avvicinarsi alle tematiche più diverse e, a volte, inusuali: la sua indagine va dal tempo alla risurrezione, dalla scienza alla guerra, nel tentativo di individuare la scaturigine unitaria della multiforme e poliedrica esperienza umana.

Ma se Guitton è originale nel metodo e nelle problematiche, molto più "familiare" ci appare la sua posizione di partenza: egli è innanzi tutto un cristiano. Non è un filosofo cristiano: egli cerca di interpretare la realtà a partire dai dati che essa stessa fornisce "naturalmente", salvo poi scoprire che è innegabile il riferimento della realtà stessa ad un trascendente; in quest'ottica risulta chiaro come l'ipotesi cristiana spieghi la realtà in maniera più completa di qualunque altra chiave di lettura. Dunque la fede, acquistata da bambino e poi nutrita nell'età adulta grazie alla frequentazione di amici quali il rev. Pouget¹² o l'amicizia con Paolo VI, è ipotesi esplicativa della realtà: essa non è solo un fenomeno di devozione privata, ma è la rivelazione della struttura interna della realtà.

Così, all'interno della formazione personale di Guitton, è possibile rintracciare due linee portanti che sembrano quasi completarsi: da un lato troviamo una formazione culturale laica, che non preclude al nostro autore l'incontro con qualunque

¹¹ Cfr. J. GUITTON, *Il mio secolo...*, cit., pp. 72ss.

¹² Cfr. *ibid.*, pp. 120ss.

metodologia e tematica; dall'altro troviamo la Fede, intesa non come un'aggiunta ad un sapere scientifico precostituito, ma come chiave ermeneutica per giudicare i contenuti che la formazione personale gli porta innanzi.

La fede di Guitton è profondamente cattolica¹³ e, proprio per questo, capace di valorizzare tutto per nutrirsi o per rifiutarlo quando fosse necessario. E' dunque interessante notare come il porsi delle diverse problematiche all'interno del pensiero di Guitton non sia un insieme di momenti assolutizzanti e scollegati, ma tutto fa parte di un percorso che ha come criterio di giudizio la realtà e la fede, tanto che ci sentiamo di dire che per il filosofo francese realtà e fede coincidono. Sono essi due termini che indicano una medesima entità: la fede rende ragione della realtà e la realtà conferma la fede, mettendola continuamente in discussione al fine di approfondirla e verificarla.

II. LE TEMATICHE DEL PENSIERO DI GUITTON

Proprio il breve accenno alla formazione culturale del nostro filosofo ci permette di introdurci direttamente nell'esposizione delle tematiche fondamentali del pensiero di Guitton. Egli, infatti, opera innanzitutto un tentativo di indagine sia esistenziale che fenomenologica sul concetto di *tempo*, lavoro che occupa una buona parte dei suoi scritti. Il tempo risulta infatti al centro del pensiero del nostro autore in quanto è «...la sola realtà che conosco senza intermediari...»¹⁴, costituisce cioè la prima evidenza innegabile all'interno del campo dell'esperienza poiché lo stesso *cogito* è percepito in una durata, in un'estensione che va da un prima ad un poi: non si dà infatti pensiero o esperienza che non sia temporalizzata.

Guitton, dunque, parte dall'esperienza per affermare l'esistenza della dimensione temporale, tentandone poi una interpretazione originale: egli infatti si differenzia in modo abbastanza deciso da Agostino, il quale nelle *Confessioni* stabiliva la celebre definizione del tempo come tripartito ed essenzialmente frutto della *distensio animi*¹⁵. Anche Guitton accetta la tripartizione temporale in passato, presente e futuro, ma queste tre definizioni vanno meglio chiarite, innanzi tutto indagando su cosa sia realmente il passato: «...La prima esperienza che si crede di avere del passato è un'esperienza ingannevole, il tipo delle false evidenze, perché è materiale, spaziale. Il passato sembra esistere come un sentiero che il viandante ha lasciato. Il passato è il sentiero percorso, che esiste ancora, ma che ha la caratteristica di essere inaccessibile: non si può risalirne il corso. Ma l'idea di un passato localizzato, di un passato che

¹³ Cfr. J. GUITTON, *Ce que je crois*, trad. it. a cura di M. SPRANZI, *Che cosa credo*, Bompiani, Milano, 1993.

¹⁴ J. GUITTON, *Histoire et Destinée*, trad. it. a cura di R. ROSSI, *Storia e destino*, Piemme, Casale Monferrato, 1992, p. 35.

¹⁵ AGOSTINO DI IPPONA, *Le confessioni*, libro XI.

esisterebbe realmente dietro di me, è una chimera. Il passato non esiste in quanto tale [...], il passato è un aspetto del presente, una prospettiva presa nel momento che io chiamo presente; è un altro presente, quello che ho vissuto e che ho superato. Il passato in quanto passato risulta da un'illusione prospettica. Il passato è un punto di vista preso dall'io presente sull'io anteriore. Il passato è sempre stato presente...»¹⁶. Come si può notare al centro dell'esperienza troviamo sempre l'uomo, il soggetto vivente concreto, e questa osservazione ci sarà particolarmente utile quando si porrà in questione la problematica antropologica.

Il passato è dunque una dimensione del presente, ma una dimensione di memoria, cioè una proiezione dell'io presente su di una serie di avvenimenti che si sono svolti e che ci paiono condurre sino all'adesso secondo un percorso che ci appare uniforme¹⁷. Al contrario il passato si compone di molteplici presenti, che si susseguono e che si rendono "omogenei" grazie al permanere, quasi in sottofondo, dell'io, «...il passato è puntuale, fatto di punti separati gli uni dagli altri, di momenti presenti erti e insulari. Ma, se penso che il mio io, senza soluzione di continuità, era sup-presente o sub-presente a tutti questi punti, mi sembra che questi punti si tocchino, fino a formare una linea. Il passato era una serie di incroci. Ormai non è che una linea che va in un certo senso...»¹⁸. Dunque il passato si presenta come un percorso uniforme, ma tale uniformità è data non dal carattere proprio degli episodi che si sono susseguiti, ma dal permanere identico a sé, pur mutando negli accidenti, dell'io. E' l'io, l'esperienza del soggetto che unifica il passato e lo rende un oggetto di conoscenza.

Allo stesso modo è la centralità dell'esperienza dell'io, come soggetto personale e permanente, a permetterci di fare esperienza delle altre due dimensioni temporali: il presente ed il futuro.

Il presente, secondo Guitton, ha una duplice direzione: quella verso il passato e quella verso il futuro¹⁹. Il presente dunque si mostra anche come recupero del passato, il quale ci viene dato dotato di una caratteristica ben precisa: «...Il passato è irrecuperabile. E' allo stesso tempo, necessario: di una necessità paradossale...»²⁰. Necessità paradossale in quanto l'avvenimento passato è ormai immutabile, non può più essere cambiato, eppure è dipeso dall'azione dell'io, da un'azione libera. Il suo carattere di necessità consiste solo nel suo essere già avvenuto.

Il presente, però, non è solo il luogo della presenza al soggetto del passato che si mostra come uniforme; esso consiste soprattutto di uno slancio a ciò che ancora non è, quindi, volendo definirlo con una parola, il presente è *attesa*: «...Non viviamo mai nel presente in quanto tale. La sostanza del presente non è (come si dice general-

¹⁶ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 35.

¹⁷ Cfr. J. GUITTON, *L'absurde et le mystère*, trad. it. di Q. PRINCIPE, *L'assurdo e il mistero*, Rusconi, Milano, 1986, pp. 39-40.

¹⁸ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 36.

¹⁹ Cfr. *ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

mente) l'attenzione: è l'*attesa*²¹, ossia la proiezione del nostro essere verso ciò che non è ancora. L'essenza del presente è questa tensione, questo slancio...»²². Il presente, come il passato, è dunque una percezione dell'io, del soggetto, il quale si scopre in tensione verso ciò che sarà.

Conviene a questo punto notare che il metodo di Guitton è originale e ben ci illustra la complessità della sua formazione culturale: infatti la sua indagine è innanzitutto fenomenologica, cioè egli cerca di mostrare la realtà così come essa appare, con una sorta di ingenuità priva di preconcetti. Ma proprio perché lo scopo della sua indagine è descrivere che cosa ci sia, il suo passo ulteriore è cercare di effettuare una seria indagine sull'io che agisce e vive. Non esiste infatti realtà che sia esterna al soggetto: tutto, anche per il solo fatto di essere oggetto di una conoscenza seppure approssimata, si lega indissolubilmente all'esperienza dell'io. Fuori dall'io, da quella serie di fattori che mi compongono e mi creano, non è possibile conoscere alcunché: tutto avviene nella persona e per la persona. La realtà esiste anche fuori dal soggetto, ma è solo attraverso il soggetto che essa è conoscibile: risulta quindi impossibile impostare qualunque tipo di indagine che non tenga conto di come le cose si mostrano in realtà, cioè all'interno di un soggetto.

Fatta questa osservazione è possibile comprendere come anche il presente esista in rapporto ad un soggetto, il che, esistenzialmente, vuol dire che il presente è sostanzialmente un'attesa di ciò che avverrà nell'immediato futuro: «...il presente è il luogo di un movimento inverso, più sostanziale, più intimo, molto più difficile da definire, il movimento che costituisce l'avvenire. Questo movimento mi fa deviare continuamente verso ciò che non sono ancora. Sono continuamente teso, come un corridore verso ciò che non è. Anzi, questa tensione del mio essere verso un io che non è genera il mio presente...»²³.

Il presente dunque è il momento in cui l'io si getta nel futuro, è il luogo di azione dell'io che va verso il futuro. Il tempo non è concepito come misura convenzionale di un moto in senso aristotelico, ma come espressione di una durata, della durata dell'azione che va verso il futuro, riprendendo alcune delle tematiche care all'indagine bergsoniana.

In base a queste considerazioni non possiamo non intuire il successivo passo che Guitton propone alla nostra ragione, cioè che l'unica dimensione temporale realmente esistente è quella futura: «...Ciò che esiste, ciò che esiste sostanzialmente, non è il passato, né il presente, è l'avvenire o, piuttosto (poiché l'avvenire in sé non esiste, in quanto l'avvenire che esistesse sarebbe presente), è la proiezione del mio essere in ciò che non è ancora...»²⁴. Il tempo c'è solo se vi è un soggetto, non esiste in sé e per sé: il tempo risulta essere «...proiezione del mio essere in ciò che ancora non è...»²⁵.

²¹ Corsivo dell'autore.

²² J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 40.

²³ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 37.

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁵ *Ibid.*

Il tempo esiste solo nell'io, in un soggetto cosciente, il quale percepisce la temporalità come una storia: «...Piccolo momento presente, così minuscolo, ciò che esiste in te non sei tu, è questa estremità di te che lancio verso il futuro. Ciò che esiste in te è l'atto col quale io attendo, l'atto con cui spero! E' l'imminente, è ciò che sta per essere, è il futuro immediato (immagine del futuro totale) la molla del presente. Ed è quest'anima del presente ripartita nel passato che costituisce lo spazio intellegibile di cui parlavo l'ultima volta, che è la costellazione di tutti i momenti presenti: *la mia storia*²⁶...»²⁷.

A partire dalla concezione del tempo come tensione ad un futuro Guitton elabora una immagine di storia che è sostanzialmente una riproposizione della centralità dell'io nel panorama dell'esistente: essa esiste in una persona, essa c'è perché operano, ricordano e trasmettono una serie di soggetti. Senza l'opera dell'uomo non vi sarebbe storia, ma solo un agglomerato di eventi: «...un tempo si concepiva la storia come conoscenza oggettiva, "imparziale", che si impone con la stessa precisione della scienza. Ormai gli stessi storici (il Marrou, per esempio), difendendosi dalla loro apparente sconfitta, ammettono che lo storico prende una posizione: la storia è necessariamente soggettiva; il che non vuol dire che essa non sia vera. Vuol dire che essa suppone un atto dell'uomo, quella che il Dupront chiama una *griglia*²⁸...»²⁹; «...la storia è l'essere (umano) che è stato realizzato fin qui, che si è espresso in fatti, in eventi, in atti. E' tutto ciò che è già, è tutto ciò che è stato già pensato, voluto, sofferto dall'essere o dagli esseri...»³⁰.

Così come il tempo si basa sulla permanenza del soggetto, la storia, espressione della medesima temporalità, non esiste al di fuori del soggetto: essa è storia di soggetti, informazione da soggetto in soggetto, «...la storia è intesa come un atto umano, in qualche misura giuridico, mediante il quale un uomo si informa presso un altro uomo. E qui già appare la fiducia di un uomo, che non ha visto, in un uomo che ha visto; strana fiducia, tuttavia così istintiva nella nostra specie, e sulla quale si costruisce quasi tutto ciò che noi sappiamo senza averlo visto, né poterlo dimostrare. Abbiamo tutti il sentimento che la storia ha per oggetto non ciò che si può rivedere, sottoporre all'esperienza, non ciò che si può rifare in un laboratorio, ma ciò che "non si vedrà mai due volte", ciò che è singolare, unico, appena svanito e che per lo più non si può raggiungere se non tramite un altro da sé...»³¹. La storia non solo non può esistere senza un soggetto che la prenda in considerazione e la componga, ma ogni storia presuppone una chiave interpretativa che risiede all'interno di colui che è l'attore della storia: «...Non spetta alla storia ispirare o interpretare la storia, ma ad un'opzione

²⁶ Corsivo dell'autore.

²⁷ *Ibid.*, pp. 39-40.

²⁸ Corsivo dell'autore.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁰ *Ibid.*, p. 20.

³¹ *Ibid.*, p. 19.

che è anteriore alla storia e che forse, agli occhi dell'Eterno, è ciò per cui la libertà è stata gettata nel Tempo, creando questa apparenza reale chiamata Storia. Per questo la storia, in quanto interrogazione dell'uomo su tracce esse stesse umane, non può fare a meno di una ipotesi umana sull'aspetto divino dell'esistenza, sulla Sorte o sul Destino...»³².

La storia risulta dunque essere la lettura che l'uomo dà di una serie di eventi puntiformi che lui legge come una strada omogenea a partire da una ben precisa scelta di campo che egli fa e che detterà poi l'immagine di ogni azione: l'ammissione o meno dell'esistenza di Dio. Questa problematica non si impone soltanto per quanto riguarda l'interpretazione della storia, ma anche per spiegare una serie di fenomeni della vita che altrimenti rimarrebbero insolubili.

Si apre qui lo spazio della metafisica, recuperata da Guitton non attraverso la riproposizione e l'attualizzazione delle ermeneutiche aristoteliche e tomiste, ma sfruttando gli strumenti che è abituato ad utilizzare, cioè la fenomenologia dell'esistenza, del tempo, del pensiero, oltre all'accorgersi del permanere di una durata che permette al nostro autore di affermare che l'ipotesi teista sia quella più ragionevole.

Vediamo ora di seguirne i passi in maniera ordinata: innanzitutto la stessa vita, nel suo porsi, postula l'esistenza di Dio, a meno di non voler giudicare come assurdo qualunque evento, soprattutto nell'era moderna: «...Un mostro è apparso: l'assurdità, che è il risultato dell'aver promosso la libertà, dell'aver esteso il sapere, e che rischia di distruggere la natura delle cose nel momento in cui l'umanità la assoggetta al proprio potere. I filosofi erano stati più o meno sfiorati dall'idea del nulla, del "non-essere". Fino al ventesimo secolo, questa del nulla era un'intuizione marginale, presto dissipata. Ora non è più così. Ognuno sa che la filosofia contemporanea, per la prima volta, ha accettato, venerato e persino esaltato l'assurdità...»³³. L'esperienza dell'assurdità, che è una non corrispondenza tra la ricerca di un senso che opera la ragione all'interno della realtà ed il mutismo ostinato di quest'ultima, coinvolge soprattutto l'uomo contemporaneo, poiché mai come oggi si è giunti a limiti di conoscenza così vasti ma, pure, inutili, in quanto non ci forniscono, né possono fornirci, una spiegazione esauriente della realtà stessa nella sua totalità: «...l'opzione tra assurdo e mistero è sempre esistita. Ma il secolo che sta per finire dà a questo problema una drammatica intensità. Per la prima volta nella sua tragica storia, l'umanità intera si trova faccia a faccia con l'assurdità...»³⁴.

Questa esperienza dell'assurdità si presenta in vari campi: dalla percezione della inafferrabilità del tempo alla percezione del male all'interno dell'esperienza, senza che essa indichi una soluzione che sia soddisfacente per la ragione, a meno di non adottare una nuova chiave interpretativa, cioè l'ammissione dell'esistenza di Dio, cioè di un Essere che tutto crea e a cui tutto tende, un Essere che è inizialmente

³² *Ibid.*, p. 23.

³³ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., pp. 6-7.

³⁴ *Ibid.*, p. 5.

conoscibile unicamente come Mistero: «L'assurdo e il mistero sono le due possibili soluzioni dell'enigma che l'esperienza della vita ci propone. Io mi propongo di scegliere tra l'una e l'altra di queste opzioni: non vedo alcuna via di mezzo abitabile. Volenti o nolenti, ci si orienta verso l'uno o l'altro di quei termini. E' un atto di libertà ragionevole, una scelta estrema: senza dubbio, l'ultima delle nostre scelte...»³⁵. E' nuovamente il soggetto il protagonista della nostra azione: l'interpretazione della realtà secondo l'assurdità o il Mistero dipende da una scelta della persona, ma tale scelta non è pura opzione, poiché uno dei due corni del problema risponde in maniera più adeguata dell'altro agli interrogativi che la realtà pone. Si introduce a questo punto la problematica più sopra accennata del recupero della metafisica quantomeno nel suo oggetto principale, cioè Dio. L'ipotesi che Dio esista e che tutta la realtà sia un mistero che Lo indica risulterà da quanto Guittou dice indicando questa ipotesi come l'unica che realmente consideri tutti i fattori del reale, cercando un significato ed un ordine per ognuno.

Ripartiamo innanzitutto dall'analisi del tempo, che ci aveva portato a notare come ciò che esiste veramente è il futuro, poiché il passato non è più ed il presente è attesa. Ma questa tripartizione non rende ragione di se stessa, essa abbisogna di un nuovo elemento che la giustifichi: «...Il mistero del tempo consiste nel fatto che l'apparente successione del tempo e la sua "trivisione" in passato, presente e avvenire esprime una realtà di diverso ordine. Il tempo non si può concepire né giustificare se non si concepisce e non si sperimenta al di sopra e al di sotto di esso un atemporale. Il tempo sembra possedere tre dimensioni. In verità, il tempo non è successivo in senso stretto; un tempo esclusivamente successivo non verrebbe mai percepito. Al di là della triade passato-presente-avvenire (che compone l'ancora incompiuta sinfonia del tempo), esiste una specie di quarta dimensione interiore e superiore che ci consente l'accesso a una permanenza, a una simultaneità. Senza questo atemporale, il tempo sarebbe un'assurdità, e ci rimanderebbe nel nulla. *Se si ammette l'atemporale (e la quarta dimensione), il tempo sfugge al tempo, ma è giustificabile...*»³⁶.

Solo ammettendo un atemporale il tempo acquista significato, cioè non è contraddittorio, poiché esso esiste su di un sostrato che permane, non è puro divenire, che secondo la ragione non dà mai ragione di se stesso. Tale elemento che sfugge al tempo non può essere la coscienza del soggetto, in quanto la nostra vita ed esistenza è strutturalmente temporalizzata, scorre. L'io si accorge del mutamento, lo registra, ma non ne è alieno³⁷. E nemmeno la sommatoria di tutte le singole coscienze può essere intesa come il sostrato al divenire temporale, in quanto la somma non è il tutto, è semplicemente un accumulo di punti, di prospettive ma non è la totalità, tanto più che è esistito un tempo dove non vi era coscienza consapevole alcuna.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 44-45.

³⁷ Cfr. J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 35.

Dunque il tempo, per rendere ragione a se stesso, necessita di un atemporale³⁸, un elemento che sia al di fuori del tempo, cioè eterno, presente assoluto, atto assoluto, che generi e che sia fine al tempo, ad ogni istante.

Ma non solo la contraddittorietà metafisica del divenire sprona la libertà a riconoscere la presenza di un Mistero che, eterno, sottenda al tempo, ma è l'esperienza esistenziale ad avvallare le conclusioni della ragione. Infatti abbiamo già detto che il presente è innanzitutto attesa: «...In realtà noi non viviamo nel presente in quanto tale; viviamo sempre in ciò che non è ancora, in ciò che sta per essere. Se l'attenzione consiste in una mobilitazione del mio spirito verso un punto, questa attenzione non costituisce l'anima del presente. Ciò che costituisce "l'anima" del presente è differente dall'attenzione, è l'attesa: la proiezione di se stesso verso qualcosa d'altro, l'evento in quanto avvenimento...»³⁹.

Il tempo, dunque, è incompiuto sia oggettivamente sia soggettivamente, in quanto la coscienza è sempre proiettata verso il futuro, così come notava anche Heidegger, quando notava che l'essere-gettato del soggetto è apertura verso il futuro, misterioso e, per il filosofo tedesco, portatore di angoscia.

L'attesa del soggetto verso il futuro è di un'eternità, di un compimento, di un evento che metta fine all'assurdità (contraddittorietà) dell'esperienza⁴⁰.

Questa tensione del soggetto si esprime con compiutezza nell'analisi che abbiamo già inizialmente affrontato della storia, quando abbiamo osservato che, secondo Guittou, la storia è una lettura omogenea di una serie di avvenimenti i quali vengono unificati da una ipotesi di lettura: ogni storia dipende da una certa angolatura nell'affrontare i problemi o nel sottolineare i fatti e non esiste una storia "asettica", priva di pre-posizioni⁴¹.

Ma la storia è lettura di episodi non necessari, cioè non vi è una storia all'interno di una serie di operazioni matematiche, il cui risultato è necessariamente determinato dagli antecedenti, così come non vi è una storia nell'analisi dei passaggi che portano due composti chimici ad unirsi per formarne uno nuovo⁴²; la storia, al contrario, viene definita da Guittou in maniera sicuramente originale: «...Quando dunque c'è storia? Ebbene, dice Cournot, una partita a scacchi può suscitare una storia, perché, malgrado i casi, ciascuna mossa ha un'influenza sulle mosse successive. Nella partita a scacchi c'è una composizione tra la necessità, cioè le leggi e, dall'altra parte, quegli elementi singolari che sono le decisioni dei giocatori. Si dà qui ciò che fa il carattere proprio dell'evento storico: *l'intrecciarsi del regolare e del fortuito...*»⁴³. La storia non è dunque una serie di eventi privi di collegamento unicamente giustapposti e

³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 44.

³⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 51.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 21.

⁴² Cfr. *ibid.*, p. 67.

⁴³ *Ibid.*

neppure una successione meccanicamente necessaria: essa è la risultante di entrambi questi elementi, poiché la vita concreta è fatta così, un misto di risposte necessarie a certe condizioni ed incontri cosiddetti casuali.

Guittou, inoltre, si dilunga cercando di spiegare cosa sia il caso: «...il caso risulta dall'incontro di due serie indipendenti. Non c'è esperienza più bella, sul caso, dell'attraversare Parigi; in ogni momento vi si vedono delle serie indipendenti che possono urtarsi. E si comprende ciò che succederebbe se accadesse quello che si designa con la parola, certamente appropriata, di "incidente", cioè se due serie indipendenti l'una dall'altra si incontrassero. Il caso è un incidente nella misura in cui il caso opera l'incontro di due serie che non hanno voluto il loro incontro. E' per questo che il tipo stesso del caso — il caso che maggiormente ci toccherebbe — sarebbe *il caso che facesse incontrare un evento del mondo interiore con un evento del mondo esterno*⁴⁴. Chiamo evento del mondo interiore un desiderio umano, per esempio il desiderio della salute, il desiderio di salvarsi, se si è in pericolo di morte, o il desiderio, quando ci si trova in un momento d'indecisione, di trovare una soluzione, o il desiderio d'incontrare l'essere che potrebbe sciogliere le nostre difficoltà. Non esiste alcun rapporto tra un desiderio e un fatto. Voglio la salute, voglio salvarmi, ma questo non vuol dire che la salute, la salvezza, la persona desiderata vengano. L'accordo tra il desiderio interiore e il fatto esterno è così eccezionale che lo chiamiamo "fortuna", "occasione favorevole". Se si verifica l'evento contrario ai nostri desideri, noi lo chiamiamo sfortuna, avversa fortuna [...], parole magiche e malefiche, nelle quali si riflette un vago sentimento di scandalo...»⁴⁵.

Il compimento di un desiderio, che era irriducibile alle condizioni antecedenti, o perlomeno così poco probabile da rendere inutile qualunque speranza, è una delle esperienze più normali all'interno della vita, un episodio innegabile che avviene, eppure così inspiegabile dall'analisi pur particolareggiata degli antecedenti⁴⁶. Vi è dunque, nel volgersi del tempo, un elemento che sfugge all'analisi, ma che sembra in qualche modo guidare la nostra esperienza⁴⁷, poiché non basta una generica casualità a spiegare la miriade di eventi che avvengono in corrispondenza ai nostri desideri, pur non essendovi alcun legame necessario tra mondo interiore ed esterno⁴⁸: «...come mai succede che ci sia un'affinità tra ciò che siamo essenzialmente, ma segretamente, da una parte e, dall'altra, ciò che ci raggiunge dall'esterno, marginalmente, in seguito ai casi, alle congiunture, alle circostanze? Come mai succede che io attenda per degli anni un essere da me sconosciuto, ma la cui forma si rivela attraverso un certo vuoto, un certo contorno; poi che quest'essere *arrivi*, che io lo colga, lo capti, lo incontri e lo stringa, e che egli sia il solo che tra mille altri corrisponde alle mie inclinazioni e ai

⁴⁴ Corsivo dell'autore.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 69-70.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 83-84.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 79-80.

⁴⁸ Cfr. J. GUITTON, *Che cosa credo*, cit., pp. 98-100.

miei labirinti (come una chiave complicata che entri in una complessa serratura), mentre le leggi del caso, della natura o della dialettica non autorizzavano a dedurre questo incontro, a considerarlo probabile? [...] Ai miei occhi nessuna di queste spiegazioni, che siano cibernetiche o statistiche, oppure che siano psicanalitiche, riesce a rendere ragione di certi incontri presentati dall'esistenza e che si impongono al soggetto come sorgenti di vita. Se questo è vero nella storia individuale, quanto più nella storia universale! Siamo qui di fronte ad un *mistero*...»⁴⁹.

Il presente, attesa di un avvenimento, dunque si compie, ma non per un assurdo, cioè senza ragioni, poiché non è lecito pensare che avvenga una corrispondenza tra due serie indipendenti, io e il mondo, in quanto considerare un assurdo tale corrispondenza significherebbe negare la positività che immediatamente scaturisce in noi da questa corrispondenza. L'unica spiegazione ragionevole è che a capo di ciò vi sia un Mistero, che fa avvenire tale corrispondenza, anche se noi non Lo conosciamo o non conosciamo la modalità con cui ciò si attua.

Non soltanto la storia personale ci conduce ad ammettere la presenza di un Mistero che la provoca e la guida, ma anche la storia universale sembra essere in qualche modo ordinata ad un Destino da una forza spirituale invisibile ma reale. Guitton ci propone quattro definizioni di storia, in cui l'ultima ci appare come quella riassuntiva le tre precedenti: «...Fare filosofia della storia significa ricercare se l'intero corso della Storia non abbia un senso e una direzione; se attraverso le crisi e le metamorfosi, non si possa discernere, lungo certe direttrici, un progresso continuo; se la storia non sia il campo d'intervento di una forza spirituale che guida gli uomini verso dei fini in parte da loro conosciuti, in parte sconosciuti alla maggioranza, con loro, senza di loro, talvolta anche loro malgrado...»⁵⁰. Questo non significa che la storia sia necessaria, cioè che gli avvenimenti che si sono succeduti fossero uno la conseguenza meccanica ed inevitabile del proprio conseguente⁵¹, ma che, semplicemente, guardando la storia con un certo distacco essa sembra muoversi secondo una direzione, assumere una tendenza costante che non è il frutto della somma delle condizioni che, nel loro insieme, costituiscono il materiale stesso della storia. Quest'ultima non necessariamente va verso un progresso, cioè verso un necessario ed imprescindibile miglioramento così come voleva la filosofia hegeliana, ma corre verso un Destino, cioè un compimento che costituirà la fine della storia e del tempo così come noi lo conosciamo.

Dunque l'insieme dei fatti che costituisce la Storia sembra dirigersi verso un Destino: «...non è proibito pensare che queste esperienze di dissociazione (le barbarie dell'ultima modernità, *N.d.R.*) potranno essere utili, che potranno insegnare al mondo l'impossibilità di unirsi al di fuori di un principio rigeneratore. Quando la forza delle società chiuse avrà devastato tutto, forse allora solo la società spirituale potrà sussistere e apparire come la sola possibilità di salvezza. In ogni caso le circostanze

⁴⁹ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 82-83.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 188.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, pp. 168-174.

potranno di nuovo essere favorevoli ad una nuova azione dello Spirito d'unità...»⁵². Secondo il nostro autore nella storia sono visibili segni precisi di un Mistero, cioè di un'azione che, all'interno degli avvenimenti e di coincidenze apparentemente occasionali, conduce il tempo verso un compimento, verso un Destino che è Mistero.

Dunque sia l'analisi del tempo come fenomeno che vede come protagonista il soggetto sia come insieme di tutti gli avvenimenti che compongono il tempo attestano il concorso di una serie di indizi che indicano la presenza di un Mistero, contro l'ipotesi che sia l'Assurdità la legge di ogni cosa.

Ma non solo per quanto riguarda il tempo l'ammissione dell'esistenza del Mistero rende la realtà nella sua incontraddittorietà, ma lo stesso esame di come avvenga la conoscenza ci conforta nelle conclusioni a cui siamo giunti seguendo il nostro autore. Infatti la conoscenza si presenta come un rapporto tra due mondi che, in termini di necessità, non hanno legame alcuno: il mondo dello spirito soggettivo ed il mondo della realtà, qualunque forma quest'ultima abbia. Tale rapporto risulta misterioso, anzi assurdo se analizzato in profondità: «...Conoscere non è certamente ricevere in sé impronte come il nastro d'un magnetofono; d'altra parte non è neppure proiettare come in un cinematografo interiore. Questi due tipi di spiegazione della conoscenza sono veri in quanto affermano, ma sono assurdi in quanto omettono. E siccome non si può sfuggire né all'uno né all'altro, si misura a ogni istante la difficoltà di spiegare la conoscenza. Ammettiamo istintivamente l'una e l'altra di queste spiegazioni insieme; e l'assurdità di ciascuna ci rigetta verso l'assurdità dell'altra in un'oscillazione che non confessiamo mai. Diciamo ancora una volta: bisogna ammettere che l'essere è distinto da noi e che noi l'assimiliamo. Ma bisogna anche dire che quest'essere distinto da noi e assimilato da noi, è in noi. Nessuno comprenderà mai come questi due movimenti siano compatibili: come noi siamo eccitati, risvegliati, colpiti e, per così dire, avviluppati da quello che è fuori di noi, e tuttavia noi coviamo, copriamo, comprendiamo, avviluppiamo e sublimiamo nel nostro interiore queste cose che sono fuori di noi...»⁵³.

La conoscenza, considerata in maniera così immediata, sembra quindi presentare un paradosso irrisolvibile, consistente nell'eterno dilemma se il primato tocchi al soggetto, che pone la realtà, o all'oggetto, che si impone al conoscente dettandogli la propria presenza. Le vie di uscita a questo intricato problema vengono indicate dal nostro autore, che ne individua due: la prima è quella cartesiana, dove occorre presupporre un Dio buono che non menta e sia garante della veridicità della conoscenza⁵⁴, ma l'introduzione di Dio qui è un presupposto astratto, un elemento estrinseco al processo conoscitivo, la cui esistenza non è in alcun modo necessaria. Dio viene con-

⁵² *Ibid.*, p. 185.

⁵³ J. GUITTON, *Philosophie de la résurrection. Monadologie. Court traité de phénoménologie mystique*, in: *Ouvres Complètes*, Desclée De Brouwer, 1978, vol. IV, trad. it. a cura di L. ROLFO, *Filosofia della Resurrezione*, Edizioni Paoline, Roma, 1981, p. 76.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. (82).

finato nel mondo del probabile, all'interno di un discorso che confermi ed attesti la verità del rapporto soggetto-oggetto, senza che tale verità sia necessariamente affermata come tale. Dio deve esistere se vogliamo fare un discorso coerente, altrimenti ognuno può dire quello che vuole, come più gli aggrada. Dio è allora una opzione della libertà, non l'*esse per se subsistens*.

La seconda strada che Guittou individua è radicalmente diversa: poiché la conoscenza attesta l'incontro di due "serie separate", cioè il processo dello spirito e la realtà, e tale incontro è un'evidenza innegabile, è più ragionevole pensare che la coincidenza che esiste tra le attese e l'ordine dello spirito con i dati e l'ordine della realtà sia stata in qualche modo voluta, non sia frutto del caso, poiché anche dal punto di vista probabilistico la casualità di questa corrispondenza è rasente lo zero.

E' ragionevole affermare l'esistenza di un Mistero che ha posto in essere armonico entrambi i mondi, poiché senza l'introduzione di tale elemento si nega l'esperienza di questa corrispondenza, di questa *adequatio rei et intellectus* che noi sperimentiamo tutti i giorni e che costituisce il tessuto del nostro rapporto naturale ed immediato con la realtà.

Solo ammettendo l'esistenza di un Mistero si può, allo stesso modo, conoscere attraverso quel particolare strumento che sono le scienze: esse riproducono nello spirito l'ordine che riscontrano nella natura e da poche leggi riescono a prevedere fenomeni che, se non vi fosse consonanza tra questi due mondi incommensurabili, l'io e la realtà, sarebbe folle solo osare di esporre⁵⁵. La scienza per esistere presuppone che due mondi che non sono necessariamente collegati siano l'uno lo specchio dell'altro, ma per farlo deve ammettere necessariamente la presenza di un Mistero che ordini entrambi questi mondi ad un unico registro.

La scienza ha dunque bisogno di Dio, di questo Mistero, al fine di spiegare l'innegabile concordanza che vi è tra l'ordine della natura e l'ordine immaginato, prospettato dalla ragione: «...non avviene nelle macchine che la proiezione, che noi facciamo, si accordi col fatto esteriore. Si ha improvvisamente, in quel punto sostanziale che chiamiamo il nostro presente, una congiunzione, una conferma, un contraccolpo, una risposta: delle onde di consenso vengono a confermare e ricomporre le nostre anticipazioni. Allora il fatto, interpretato dalla logica antecedente, dalla memoria presente e dalla ragione costituente, acquista un valore positivo. E' questo che noi chiamiamo conoscenza, e la sua forma più umile, ma anche la più concreta, la più densa, è la percezione del mio corpo e di quello che mi circonda, comprese le stelle, in un istante mobile sempre ricominciato. Di questo incontro fra il mito e il fatto che crea l'avvenimento abbiamo avuto un'illustrazione calma nella notte del 20 luglio 1969 quando l'uomo ha posato il piede sulla luna. [...] Per un breve periodo di tempo (a dire il vero sarebbe bastato un secondo), un primate pensante è uscito da un apparecchio astratto come un ragionamento, ha toccato il suolo lunare, ha compiuto su di

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. (102).

esso alcuni passi come per prenderne possesso. Con quei passi (che potevano essere seguiti da un milione di altri passi), egli provava che la luna esisteva fuori della visione, del presentimento, del sogno e anche del calcolo, della "mitologia". Era il contatto con l'elemento refrattario e reale, elemento che ci resiste, che ci supera, che ci stimola, che ci spaventa, e che è un mistero. Perciò ci poniamo nuovamente il problema (trascurabile per un ateo) dell'accordo dei nostri calcoli col reale, cioè della possibilità della scienza...»⁵⁶. Non si spiega questo accordo senza ammettere un Mistero personale che lo ponga in essere: «...vi è un accordo fra questo universo ed il nostro intendimento. Ma limitiamoci per ora a considerare l'atteggiamento della ragione umana e scientifica nella sua spiegazione dell'universo. Per essere possibile, la scienza si contenta d'una spiegazione puramente meccanica, storica, orizzontale degli esseri. Essa riconduce un avvenimento fisico o anche chimico al suo condizionamento, cioè agli stati precedenti o concomitanti dai quali deriva. E siccome questi condizionamenti si ripetono nell'universo, lo spirito umano non ha difficoltà a formulare regole di questa ripetizione che chiama leggi. La forma di ragione che è utilizzata nelle scienze non va oltre. Di questa corrispondenza così perfetta tra i suoi principi, il suo meccanismo intellettuale, da una parte, e, dall'altra, le regole alle quali sono sottoposte le cose, essa non si meraviglia. E tuttavia, agli occhi di colui che pensa, questa corrispondenza è l'avvenimento più improbabile che si possa immaginare...»⁵⁷.

Non possiamo non notare il legame presente tra la "pre-comprensione degli utilizzabili" espressa da Heidegger e questa proiezione ordinata verificata dalla realtà che scopriamo in Guitton: infatti entrambi notano che vi è una sorta di chiave ermeneutica che l'uomo getta sulla realtà, come un'immagine che gli consente di muoversi all'interno dello spazio e del tempo secondo determinate finalità. Ma mentre per Heidegger tale pre-comprensione rimanda l'uomo a se stesso, alla considerazione di sé come "essere gettato", che non ha in mano i fili del proprio destino e che deve fare i conti con una realtà che provoca paura ed angoscia, per Guitton la realtà diventa un segno, un simbolo di qualcosa che permane, di un Mistero che crea e guida, che conduce le nostre esistenze verso un bene. Guitton, nella scelta tra Assurdo e Mistero, sceglie il Mistero, perché trova delle ragioni per poterlo fare, mentre Heidegger pare non scegliere.

Una seconda notazione che possiamo fare è la stretta parentela metodologica che vi è tra il filosofo francese ed uno dei suoi autori preferiti, il cardinal Newman. Soprattutto nel riferimento alla ragione non percepita unicamente nella sua misura "scientifica", come vedremo anche in seguito, ma aperta a tutti i dati della realtà. Guitton scopre nel reale, nella temporalità, nell'analisi della conoscenza e della scienza indizi che convergono ad indicare la presenza di un Mistero che fa tutte le cose, e la somma di più indizi induce, con ragionevolezza, ad una certezza proprio per il co-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 100-101.

siddetto senso illativo⁵⁸ proposto dal cardinale inglese, che fu oggetto dei primi studi di Guitton.

Una terza ed ultima notazione occorre dedicarla alla posizione gnoseologica espressa da Guitton, che potrebbe dirsi un realismo moderato in senso tomista, nonostante san Tommaso non sia stato molto utilizzato dal nostro autore. Emergono, infatti, forti parallelismi tra i due filosofi nel loro modo di interpretare il rapporto tra realtà e soggetto, dove il primato è sempre del dato, il quale però non esisterebbe come "coscientizzato" senza un soggetto conoscente, risultando "inutile". Nella concezione di entrambi vengono salvati tutti e due gli elementi della conoscenza, soggetto ed oggetto, anche se l'analisi di Guitton non parte da osservazioni di carattere sistematico e si rifiuta di affrontare le tematiche proprie del teologo medioevale quali l'esistenza degli universali o la *conversio ad phantasmata*.

La tematica di Guitton ci è dunque apparsa vasta e complessa, originale nel metodo ma classica nel contenuto: infatti egli usa dell'esistenzialismo, delle categorie newmaniane, del confronto con la scienza sperimentale moderna non per negare l'esistenza o la validità di una metafisica, ma per affermarne la forza e la ragionevolezza attualizzandola, per quanto gli è possibile, nel suo linguaggio.

Ma all'interno del pensiero di Guitton vi è un settore a cui noi abbiamo già accennato ma che costituisce il vero centro di tutto il suo studio e di cui ci apprestiamo a trattare nel capitolo seguente.

III. L'ANTROPOLOGIA DI GUITTON

Siamo ora di fronte alla sezione più corposa all'interno del pensiero del filosofo francese, poiché, come si è già potuto notare nel corso delle pagine precedenti, l'antropologia, o concezione dell'uomo, costituisce il vero terreno di coltura in cui affondano le radici tutte le diverse tematiche dell'indagine guitoniana. Infatti non possiamo fare a meno di ricordare che, proprio a partire dall'analisi attenta dell'esperienza della persona umana, il nostro autore è riuscito a recuperare le tematiche e le conclusioni della metafisica classica e che, sempre all'interno dell'esperienza che vede l'uomo protagonista, siamo giunti ad affermare quale sia il valore del tempo e quali le origini ed i confini dell'indagine scientifica.

La persona, l'uomo, è dunque il fondamento di ogni ulteriore approfondimento cognitivo, ma se questo è vero, è necessario porci infine la domanda: chi è l'uomo?

Innanzitutto partiamo dall'osservazione dell'esperienza, entro la quale abbiamo già notato come il tempo sia una realtà ineludibile in tutte le sue forme, tra le qua-

⁵⁸ Cfr. J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Longman, Brown, Green & Longmans, London, 1870, trad. it. a cura di U. TOLOMEI, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Milano, 1980.

li prevale il futuro, in quanto abbiamo precedentemente detto che il tempo è sostanzialmente attesa, tensione verso un "non ancora".

L'esperienza ci dice dunque che il tempo è un'evidenza irrefutabile, ma soprattutto ci dice che concretamente, all'interno delle circostanze "materiali" del quotidiano, la persona si presenta non come un io astratto, ma immerso in tale temporalità: «...Si è spesso parlato del "*cogito*". La filosofia moderna ha origine col *cogito* cartesiano. Ma il *cogito* di Descartes quanto appare artificioso, superficiale o astratto nella sua profondità! Il vero *cogito* non è il *cogito* della cogitazione astratta: è il *cogito* della vita come destino. "*Cogito me viventem*", io penso me stesso in quanto vivente, ecco il vero *cogito*. "Sono stato e sarò, dunque sono". "*Ego aeternus ero*"... E' con espressioni di questo genere che tradurrei il vero fondamento di ogni filosofia, come di ogni pensiero...»⁵⁹. Non esiste espressione umana che si situi al di fuori di questo movimento che parte nel tempo e tende all'eterno, ad un destino, ad un compimento. L'io è attesa, continua attesa di un avvenimento, tensione verso il futuro, verso un eterno che viene presentito ma che rimane nascosto, velato, che è, sostanzialmente, Mistero.

E' quindi l'esperienza concreta il nostro punto di partenza nel tentare di capire quale sia la consistenza della realtà umana, ma proprio la particolarità dell'oggetto ci chiede una specificazione metodologica preliminare. Per non incorrere nel rischio di scadere nell'artificiosa astrattezza denunciata da Guitton nella citazione precedente, occorre chiarire che il nostro metodo di indagine sarà la ragione presa nella sua totalità, senza preclusioni metodologiche di alcun genere, proprio al fine di non escludere dalla nostra osservazione nessun aspetto della realtà così come ci appare: «...Tale è la prima condizione per parlare di Dio partendo dal mondo: per prima cosa, bisogna pensare il mondo come un tutto; bisogna avere un'esperienza totale. Vi è una seconda condizione più difficile ancora: fare appello non solo a un certo uso, a una certa abitudine della ragione, ma alla ragione intera, fino in fondo. [...] Applichiamo la ragione presa nella sua *totalità* al dato considerato nella sua *totalità*⁶⁰...»⁶¹.

Questa osservazione di metodo non riguarda unicamente il discorso metafisico, ma proprio perché è volta a cercare la ragione ultima di tutta la realtà (cioè Dio, il Mistero di cui abbiamo detto nella sezione precedente) entra di diritto in ogni indagine che riguardi anche un aspetto particolare della realtà stessa. E' impossibile cercare di conoscere un aspetto del reale partendo da un preconetto che elimini uno dei fattori di tale indagine, fattore che può essere metodologico o anche solo un dato che in qualche modo sfugga all'interpretazione che diamo di un certo fenomeno.

Tutto ciò non significa che il pensiero di Guitton pretenda in qualche modo di esaurire la totalità degli elementi che compongono la realtà; al contrario, il nostro au-

⁵⁹ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., p. 64.

⁶⁰ Corsivo dell'autore.

⁶¹ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 112-113.

tore dimostra grande umiltà di fronte al dato che l'esperienza gli impone, tentando sempre di scoprire quale sia l'elemento che possa rendere ragione non solo degli aspetti particolari, ma dell'insieme dei fenomeni di fronte ai quali l'uomo è posto. Lo sguardo di Guitton è rivolto quindi alla totalità, alla complessità dell'esperienza, nel tentativo di non escludere alcun ambito o manifestazione del reale.

Quindi la prima evidenza che scaturisce dal paragone con l'esperienza è l'esistenza di un *cogito* che non è quello che si pone la domanda su che cosa esista, che è un'operazione di riflessione, ma è un *cogito* impegnato nella vita, gettato nella vita, come direbbe Heidegger, che, all'interno del tempo, vive una tensione che dal presente va verso il futuro, vive cioè un'attesa⁶².

Questa tensione verso il futuro ci svela la segreta struttura della persona, che Guitton afferma essere, seguendo le lettere paoline⁶³, tripartita. Infatti questo io concreto trova in sé tre diversi livelli: il *soma*, la *psiche* ed il *pneuma*⁶⁴, livelli che cercano di interpretare la complessa realtà che costituisce l'uomo.

Cerchiamo ora di capire che cosa in particolare significhino questi tre elementi e come essi si integrino sino a formare un tutto unico, indiviso al suo interno. Innanzitutto diciamo che il *soma*, o corpo, non viene da Guitton semplicemente inteso come un agglomerato di materia di cui lo spirito, l'anima, fa uso per entrare nella biosfera.

Il corpo è senz'altro, come vuole la filosofia cristiana classica, uno strumento che è tutt'uno con il principio spirituale che gli dà vita e senza il quale esso non sarebbe che una giustapposizione di particelle disorganizzate. Ma non per questo esso è un elemento secondario all'interno della costituzione della persona: infatti, se è vero che senza il principio spirituale il corpo non vivrebbe, è anche vero che senza il corpo tale principio non potrebbe essere nel tempo, agire nel tempo e, soprattutto, comunicare con gli altri enti "temporalizzati".

Il corpo risulta dunque avere una funzione comunicativa, cioè è comunicazione, linguaggio che si adatta alla condizione particolare entro la quale si muove l'uomo: la temporalità. Il corpo è dunque una realtà propriamente spazio-temporale ma non è solo strumento, esso costituisce una dimensione propria ed imprescindibile della personalità umana.

La funzione comunicativa del *soma* costituisce per Guitton, in accordo con molti filosofi a lui poco precedenti⁶⁵, la dimensione più propria della corporeità: «...Il corpo sarebbe meno uno strumento, un organo, una materia ilemorfica, una realtà cosmobiologica che un'espressione e un linguaggio, per così dire, artistico, un linguaggio (ora schermo e ora specchio, come ogni linguaggio) destinato a far comunicare e a far unire delle coscienze...»⁶⁶.

⁶² Cfr. J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., pp. 45-46.

⁶³ Cfr. *1 Cor*.

⁶⁴ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 57.

⁶⁵ Cfr. J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., p. 16.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 17.

La corporeità è dunque innanzitutto linguaggio che mette in comunicazione delle coscienze, le quali sono tutte temporalizzate, inserite nel tempo e quindi possiedono un corpo.

Ma il linguaggio del corpo non è solo quello espressivamente esplicito della parola o, se vogliamo, anche della danza e della musica; già la corporeità in se stessa è un linguaggio, è simbolo di qualcosa, indica qualcosa che la trascende, come l'esperienza dell'arte ci aiuta a capire: «...diciamo che il pittore trae dal corpo una "gloria" immanente o, più in generale, che la fonte dell'impressione di bellezza è uno splendore, un'aureola che sembra emanare dal corpo per esprimerne l'essenza nascosta. Io credo che tutti coloro che hanno riflettuto sull'operazione dell'arte e sulla definizione del bello siano sensibili a questo "secondo corpo" che ogni vero artista riscopre e riproduce. L'artista tira fuori dai corpi un elemento che non è propriamente materiale e che, d'altra parte, non è astratto o puramente spirituale, ma che ci fa pensare a quella che sarebbe la sublimazione del corpo in un altro modo di esistenza. Naturalmente le opere d'arte sono mute come una gloria chiusa su se stessa; l'artista non può ricreare i corpi né trasformarli, ma si limita a trasfigurarli...»⁶⁷.

La corporeità dunque ha in sé un messaggio, un "secondo corpo" che indica qualcosa che solo l'arte riesce in qualche modo a captare e riprodurre. Tale "secondo corpo" è la medesima tensione ad un av-venire che riscopriamo nel tempo, poiché il corpo ci appare come una promessa non ancora compiuta, come un elemento in divenire che, come la storia, corre verso un compimento: «...Per Rodin la scultura doveva far emergere l'uomo da quelle tenebre intrauterine che erano per lui l'ambiente della sua esistenza quotidiana, un'esistenza chiusa e spenta; lo scultore otteneva che l'*homo* nascesse nuovamente. Con l'argilla impastata dalla sua mano, in questo caso ricreatrice, egli disponeva un'altra forma di esistenza nella quale il corpo entrava in relazione con lo spazio intero. L'arte moderna differisce dall'arte classica, diceva Rodin, in questo: che evita di riprodurre un essere solitario, circondato d'ombra e vuoto. Essa restituisce all'essere vivo il suo proprio spazio, il suo posto con la totalità dell'essere; e quello che noi chiamiamo "bellezza" non è altro che il presentimento e l'abbozzo di quella situazione della parte in seno al tutto, promessa ma non ancora compiuta...»⁶⁸.

Dunque la corporeità, massima espressione della temporalità dell'essere umano, prefigura già una situazione di a-temporalità: la sua bellezza, catturata ed evocata dall'arte, è promessa di una situazione definitiva, di un compimento misterioso, in quanto non se ne conosce la modalità di attuazione, ma se ne scorge il presentimento all'interno dell'esperienza, la quale si denota ancora una volta come tensione verso un futuro definitivo.

L'analisi di Guitton sulla corporeità non si ferma a notare come il corpo sia in sé richiamo ad un futuro, ma anche alcune delle attività che gli sono proprie abbiano la stessa natura di segno.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 20-21; cfr. anche J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., pp. 66-67.

La prima di queste “attività” proprie del corpo è la conoscenza sensibile, la quale è il primo modo di coscienza e di rapporto che la persona sperimenta. La propria autocoscienza di *cogito me viventem*, impegnato con la vita, avviene innanzitutto attraverso la sensibilità, posta al centro di una multiformità di relazioni che la colpiscono e la provocano a rispondere. La sensibilità risulta essere innanzitutto questo essere immersi in una serie di “provocazioni” che possono essere esterne (i colori, il calore, i suoni) od interne (il dolore, la fame, ecc.).

Si può notare qui una certa semplificazione della dottrina dell'intenzionalità husserliana, semplificazione che non fa compiere a Guitton tutti i passi compiuti dal filosofo tedesco, ma questo avviene perché al nostro autore non interessa formulare una dottrina della conoscenza: egli tiene più a far notare come anche la sensibilità rientri nel moto proprio del tempo, cioè un divenire che prefigura l'eterno.

Ritornando al nostro discorso possiamo dire che la sensibilità è dunque relazionalità, è un “essere in contatto con”, un rapporto che si instaura con enti che, come noi, sono sottoposti alle leggi dello spazio-tempo. Ma proprio perché sottoposta a questa dimensione spazio-temporale la conoscenza sensibile presenta un grande paradosso: essa da un lato riduce l'immensità degli oggetti alla propria misura, conosce la totalità un poco per volta, secondo dei gradi e dei momenti; d'altro canto essa è in qualche misura aperta alla totalità, capace di percepire il tutto, se non altro come negatività in quanto percepisce che l'oggetto sensibile è solo una parte.

Questa operazione non è una riflessione che avviene in un secondo tempo, essa è connaturata al moto della sensibilità in quanto tale: «...per diritto la percezione si dovrebbe estendere al cosmo tutto intero. In ogni istante io dovrei poter percepire, in modo distinto o confuso, la totalità di quello che esiste. Di fatto io percepisco solo quello che il mio campo visuale ritaglia nella minuscola distesa che mi circonda. Agli occhi di Bergson era il cervello che restringeva a un campo limitato la presa che virtualmente doveva estendersi allo spazio intero. Così la “materia grigia”, che ordina e ricapitola, sarebbe un organo di otturazione piuttosto che di conoscenza, o meglio essa ridurrebbe la percezione dal tutto a una “minipercezione” legata alle necessità dell'azione del momento. Si potrebbe fare un'osservazione analoga per quanto si riferisce alla temporalità. E' possibile che il cervello che ci limita, come il corpo, a un solo momento, abbia anche qui la parte dell'otturatore. Senza questa “materia grigia” che la limita, la conoscenza si estenderebbe alla totalità del tempo passato e, forse, a una visione confusa dell'avvenire. [...] In queste prospettive, il corpo e il cervello sono considerati come organi di adattamento alla totalità dell'essere, ma d'un adattamento per *riduzione*⁶⁹...»⁷⁰.

Così la sensibilità sarebbe una sorta di riduzione rispetto alle possibilità di conoscenza infinita che l'essere umano sembra avere, ma questa riduzione è l'unica

⁶⁹ Corsivo dell'autore.

⁷⁰ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 18-19.

modalità di rapporto con il mondo esperienziale che l'uomo ha. Infatti, è pur sempre per mezzo dei sensi che l'uomo riesce ad "avvolgere" il tutto nel pensiero, pur rimanendo oggettivamente sottomesso a tale tutto: «...Il dramma della condizione umana appare da allora nel modo seguente: il microcosmo pensante si rappresenta il macrocosmo come dominato da lui e, al limite, sottomesso e prodotto da lui. Egli *comprende*⁷¹ l'universo, ma questo suo potere e questo suo vedere sono limitati al pensiero, alla "rappresentazione". E il macrocosmo continua a pesare sull'essere pensante come se questo fosse una parte sacrificata. [...] L'uomo ha *compreso*⁷² la natura, ma non l'ha posseduta. L'avviluppa virtualmente col pensiero, ma è a sua volta avviluppato dalle forze cosmiche che non può dominare...»⁷³.

La sensibilità è dunque una porta che pone in relazione due mondi: quello del pensiero e quello della materia, relazione che, come vedremo in seguito, è gravida di conseguenze.

La conoscenza sensibile in qualche modo ci mostra come il *soma* non sia altro rispetto al pensiero, che vive nella *psiche* e nel *pneuma*, e ci prefigura dunque la sostanziale unità dell'uomo, unità che vive nel tempo continuamente protesa ad un avvenire fuori dal tempo.

Ma, sempre nell'ambito della condizione "somatica", troviamo un'altra espressione che ci mostra entrambi i caratteri appena elencati, cioè l'unità e l'attesa: stiamo parlando della sessualità.

Questa particolare dimensione, che appartiene essenzialmente alla corporeità umana, è proprio sia dell'uomo che dell'animale; nell'uomo, tuttavia, mostra un carattere decisamente originale ed estraneo a tutto il mondo animato ma privo dello spirito: infatti Guitton individua all'interno dell'atto sessuale due dimensioni imprescindibili che appartengono innegabilmente alla sessualità propria dell'uomo. «...Molti pensatori e psicologi del nostro tempo suppongono che la sessualità contenga due elementi distinti: il primo legato alla riproduzione, che è spesso ritenuto l'unico. Ma la sessualità umana supera questo aspetto biologico. Essa è studiata, ai nostri giorni, in una nuova prospettiva nella quale si vede che essa non ha solo una *finalità*⁷⁴ biologica, ma anche un *senso*⁷⁵. E' un mezzo di superamento della persona, un organo di comunione col tutto. Nell'uomo la funzione biologica assunta dallo spirito non può essere ridotta al fine biologico: essa riveste un significato spirituale. Il sesso spiritualizzato può permettere un'unione più profonda fra due coscienze, un superamento dell'egoismo e, al limite, una comunione col mondo, forse un modo d'unione con la divinità...»⁷⁶.

⁷¹ Corsivo dell'autore.

⁷² Corsivo dell'autore.

⁷³ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁴ Corsivo dell'autore.

⁷⁵ Corsivo dell'autore.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

Anche la sessualità è dunque, in sé, linguaggio, comunione che apre ad una relazione in questo caso unicamente tra persone; essa è una comunionalità tra due spiriti che si attua in una corporeità e che senza quest'ultima sarebbe impossibile. La sessualità ci appare come una tensione biologica che supera la biologia stessa, poiché ogni comunicazione presuppone un significato, quindi un soggetto cosciente che trasmetta ed accolga tale significato.

Ma l'atto sessuale non è solo comunicazione ed invito alla comunione tra due coscienze diverse ma complementari (così come sono diverse ma complementari le caratteristiche fisiche dei due soggetti coinvolti nell'atto sessuale, cioè l'uomo e la donna); esso in qualche modo diventa tensione ad un atemporale, al Mistero, che rimane sempre come adombrato in ogni aspetto della realtà. Infatti la sessualità corre verso l'eternità sia seguendo una linea orizzontale, cioè assicurando la continuazione temporale della specie, sia secondo una linea verticale, essendo essa segno di una tensione verso un compimento che ancora non avviene ma di cui si scorgono le tracce: «...Nell'ordine biologico la sessualità è un'invenzione di adattamento della natura per assicurare la crescita, la varietà e la sopravvivenza della specie. E' una delle ragioni per cui le società hanno considerato il sesso come sacro e l'hanno circondato di tanti riti e di tante protezioni. Ma nella prospettiva che proponiamo ora, la sessualità non avrebbe solo questa funzione di lottare contro la morte con una discendenza orizzontale; avrebbe anche un'altra funzione più speciale e più rara: quella di preparare l'*anastasis*⁷⁷. Ed è senza dubbio per questo carattere nascosto della sessualità che essa ha sempre presentato, insieme col suo aspetto sacrale, un carattere ambiguo, ora *demonico* e ora *demoniaco*. Per questa ragione è stata colpita così spesso d'interdetto, come un testo geroglifico che ci pare incomprensibile, ma che si suppone ci dia la chiave d'un mondo. [...] E' facile ed è cosa comune descrivere il meccanismo fisiologico o psicologico o psicoanalitico dell'amore sessuale nel suo uso e specialmente nelle sue aberrazioni. Però, ogni volta che è proposta la spiegazione attraverso il meccanismo, si nota una sproporzione, spesso considerevole, fra la causa e l'effetto. Questa sproporzione può essere spiegata solo coi concetti di *magia*, di *vertigine*, di *estasi* e di *folia*, o anche coi concetti di peccato, di vizio e d'aberrazione. Tale è il caso della *sproporzione tra l'atto sessuale*, o meglio il gesto sessuale, e il suo mistero, sproporzione che si manifesta in tutti gli amori umani e che li rende inspiegabili quando ci si limita allo studio del meccanismo d'accoppiamento comune all'uomo e al primate...»⁷⁸.

Nel suo manifestarsi la sessualità mostra dunque una sproporzione tra ciò che è possibile sottoporre ad analisi e ciò che è l'atto in sé: ci troviamo di fronte ad un'azione che comunica e pone una comunione che va oltre le precondizioni presenti nel momento dell'atto sessuale, precondizioni che non sono solo materiali ma anche spirituali, intellettive.

⁷⁷ Resurrezione.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

Non è possibile ripercorrere tutti i passaggi che ci pongono di fronte a questa evidenza, poiché essi ci sfuggono; ma proprio perché sfuggenti per l'uomo è facilissimo negare questo carattere di mistero della sessualità, rendendola aberrazione, cioè riducendola nel suo valore: «...Il *Cantico dei Cantici* proponeva misteriosamente una spiegazione di questo stato. L'amore sarebbe "una fiamma di Javhe". Salomone, qui, voleva senza dubbio far intendere che se la sessualità, spogliata del peccato d'origine, che l'aveva viziata, fosse sublimata dalla grazia, purificata e riportata alla sua prima finalità, allora potrebbe fare del corpo un organo d'estasi per l'unione eterna col mistero divino. Questa nozione confusa nutre di secolo in secolo il romanticismo dell'amore e di tanti culti aberranti...»⁷⁹. La sessualità, proprio perché possibile luogo privilegiato di una comunione corporale che coinvolga la totalità della persona, presenta con maggiore nettezza i caratteri di una caduta, di uno scadimento, di una difficoltà nella possibilità reale di viverla integralmente nella concretezza. Essa è dunque un segno importante dell'unità esistente tra le dimensioni dell'uomo, poiché in questo atto fisico è implicata (o meglio, dovrebbe essere implicata) la totalità della persona: corpo, psiche e spirito.

Dunque il soma è un elemento temporale che richiama un eterno Mistero; esso, inoltre, richiama l'unità con le altre dimensioni della persona, componenti che cercheremo ora di analizzare.

La seconda dimensione, oltre a quella corporale, che Guitton individua all'interno dell'unica persona umana è anch'essa "temporalizzata", ma come il corpo prefigura un eterno, pur non essendo essa stessa, nella sua struttura ultima, eterna a sua volta.

Stiamo parlando della cosiddetta *psyché*, che il filosofo francese traduce con il termine anima, non intendendo con ciò riferirsi al concetto aristotelico-tomista di anima forma del corpo o anima eterna, ma semplicemente includendo in questa parola quell'insieme di tensioni emotive, psicologiche, sociali e razionali che fanno parte integrante della persona: «...Ecco, noi chiamiamo *psyché* ciò che è afferrato dalla coscienza chiara e distinta: quando rifletto, quando decido, quando sento, quando amo, quando entro in relazione con i miei simili tramite il linguaggio...»⁸⁰.

La *psyché*, o anima, è la sede di alcune delle caratteristiche proprie dell'uomo, prima fra tutte la ragione intesa nella sua capacità di indagine del reale e nella sua peculiare capacità di essere sintetica della totalità dei dati a lei presenti e nello stesso tempo capace di conoscere per universali, cioè prescindendo dalle caratteristiche che riguardano l'*hic et nunc* di un oggetto.

Oltre alla ragione è sempre al livello della *psyché* che troviamo l'insieme dei caratteri emotivi e psicologici che sono fattori imprescindibili per la determinazione della personalità; ma non solo, sempre la *psyché* è, secondo Guitton, il luogo storico

⁷⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁰ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 57.

per eccellenza, poiché è l'anima, tramite la ragione, che interpreta e vive la storia, che si muove nel presente, che compie valutazioni. La psiche, possiamo dire in sintesi, risulta essere il luogo dell'azione umana, azione che si determina secondo moti istintivi e razionali, influenzata dalle circostanze materiali e psicologiche e che quindi sfugge al pericolo di essere astratta, cioè di non partire dalla realtà.

Possiamo ora trarre alcune considerazioni circa le caratteristiche di tale azione e come essa influenzi la struttura profonda della persona.

Dobbiamo innanzitutto ricordare quanto abbiamo precedentemente detto circa l'autopercezione del *cogito*, il quale si presenta come la prima evidenza all'interno dell'esperienza, pur avendo un carattere peculiare, che è quello di non poter esistere al di fuori dell'esperienza stessa, di non essere, cioè, una presenza astratta, slegata nel suo percepirsi da un *hic et nunc*, ma di esistere solo dentro le circostanze nell'attesa di un futuro che promette qualcosa, il Mistero, senza che il *cogito* sappia bene cosa sia.

Tale coscienza della nostra autocoscienza, se ci viene passata l'espressione, si presenta come un ente che possiede il carattere dell'unità, ma non è omogeneo, tanto che, seguendo l'analisi di Guitton, ne abbiamo individuato tre aspetti fondamentali.

Quello che ci preme ora sottolineare è che, all'interno dell'autocoscienza del *cogito* impegnato con la realtà, l'aspetto dominante è quello psichico, che costituisce con più chiarezza la natura propria e temporale dell'uomo: infatti il *cogito* è frutto di moti psicologici, si muove secondo desideri, elabora tramite la ragione e comunica attraverso suoni che sono dotati di significato, ecc. La psiche dunque esprime, all'interno del tempo, ciò che fa dell'uomo un uomo.

Proprio in quanto caratteristica unicamente della persona umana, la psiche, con tutte le sue espressioni, è all'interno della storia, cioè non esiste al di fuori di un'implicazione storica. Qui il termine "storia" va inteso secondo l'accezione espressa nella sezione precedente quando si stava esaminando la temporalità, laddove "storia" indicava una lettura omogenea di una serie di eventi "puntiformi", cioè una lettura dotata di senso di una serie di momenti presenti che non sono più. La storia è tale solo se legata all'espressione di una concezione, solo se sottomessa ad una chiave di lettura che abbiamo già individuato appartenere inevitabilmente al soggetto che interpreta gli avvenimenti⁸¹.

Secondo Guitton la storia ha già in sé un significato oggettivo, essa cioè si muove verso un compimento che gli è proprio sia che l'uomo lo voglia sia che non se ne renda conto o non lo assecondi⁸², ma di questo parleremo in seguito quando cercheremo di indagare la Risurrezione; d'altro canto la storia ha un significato soggettivo, cioè non esiste al di fuori di un soggetto che la conosca, che la crei attraverso una lettura "sensata" degli avvenimenti.

⁸¹ Cfr. questo stesso testo, *supra* pp. 85ss.

⁸² Cfr. J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 85ss.

Ma se la psiche legge la storia a partire da particolari ottiche che vengono da influssi psicologici, conoscenze culturali e capacità di elaborazione proprie del soggetto particolare, essa è dalla storia determinata in tutte le sue dimensioni. Abbiamo già ricordato, infatti, come il *cogito* non sia alieno alle circostanze concrete della vita ed insieme ad esso è la vita psichica ad essere inevitabilmente storicizzata nelle circostanze.

I fenomeni psicologici, le conoscenze culturali, gli strumenti logici e gli stati affettivi che inevitabilmente condizionano l'uso della ragione e tutto l'insieme della vita psichica sono fattori che sorgono dalle circostanze storiche concrete in cui il soggetto vive e si muove. Non esiste una ragione perfettamente asettica, essa è sempre impregnata delle "impurità" dei particolari concreti; allo stesso modo non esiste un'affettività idealizzata, che non sia attrazione ed espressione di una corporeità.

Dunque il mondo della psiche risulta determinato dalle concrete circostanze entro cui si muove e, pur restando in ultima analisi lui stesso il padrone delle proprie azioni, inevitabilmente deve "compromettersi" con i dati della realtà al fine di poter correttamente operare.

Questa immagine del mondo della psiche ha un riflesso particolarmente importante per quanto riguarda i rapporti sociali: ricordiamo, infatti, che la corporeità, dimensione eminentemente storicizzata della persona, è innanzitutto relazione e comunicazione, perciò nesso di socialità, tensione alla costruzione di una socialità. La dimensione sociale è dunque insita nella stessa struttura corporea della persona, poiché la comunicazione si attua solo in presenza di due o più individui coscienti, necessità cioè di un ambiente sociale.

La stessa dimensione psichica, come espressione di emozioni, moti psicologici ed istanze razionali, presuppone la presenza di un contesto sociale, cioè di un agglomerato di più persone che siano legate tra loro nel tentativo di affrontare le istanze della vita, sia materiali che spirituali. Tale legame non è costituito da un patto sociale prefissato, così come invece volevano, secondo differenti modalità, sia Hobbes⁸³ che Rousseau⁸⁴, ma dall'esigenza stessa dell'uomo di non rimanere solo (in questo senso la prima socialità si ha nel moto del bimbo verso i genitori e, nello sviluppo successivo, nella tensione sessuale).

Guitton, riconoscendo la naturale tensione umana di organizzarsi entro una forma sociale, non cerca di elaborare una sistematica filosofia della politica o di prospettare possibili scenari politici all'interno dei quali la vita potrebbe essere migliore, ma cerca, fedele al proprio realismo, di fare delle osservazioni che siano valide per qualunque contesto sociale e politico, cioè compie delle osservazioni sul soggetto principale della società, la persona.

⁸³ Cfr. L. NEGRI, *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, Jaca Book, Milano, 1988.

⁸⁴ J. MARITAIN, *Tre riformatori*, Morcelliana, Brescia, 1979⁵.

La persona è il centro della convivenza, ma quest'ultima può diventare difficile o impossibile a seconda degli atteggiamenti presi dai singoli; quindi il problema non è unicamente quello di creare strutture politiche giuste, ma innanzitutto che la persona singola sia educata al riconoscimento del vero.

La necessità di un'educazione di questo tipo si fa particolarmente evidente in un'epoca come la nostra dove si contrappongono due ideologie che, nonostante le apparenze, condividono la stessa origine: il permissivismo e l'ascetismo morale dei cosiddetti "puri".

Il problema dei puri fu particolarmente evidente all'interno dell'eresia catara⁸⁵ dove vi era una ferrea divisione gerarchica tra i perfetti⁸⁶ ed il resto del popolo, rendendo di fatto i primi superiori ai secondi come valore solo per il fatto di condurre una vita disattenta, se così si può dire, nei confronti della dimensione corporea della persona umana.

Come per i catari, il moderno puro è colui che si assurge a giudice altrui, colui che conosce il vero bene e che è disposto a raggiungerlo con qualunque mezzo, anche l'altrui sacrificio, poiché gli altri non sanno quale sia la verità: «...La coscienza pura acconsente a un male provvisorio, accettato in vista di un bene più grande. Certo senza questo concetto del "male giustificato dal bene", senza questa idea che il fine purifica i mezzi, nessuna guerra potrebbe mai essere giustificata [...]. Ma, nel momento in cui il bene realizzato è concepito come immacolato, e nella misura in cui lo si vuole realizzare, costi quel che costi, i mezzi che si propongono e che alla fine si impongono hanno caratteristiche del tutto opposte a quelle del bene che si desidera. Dal momento che il bene ultimo è assolutamente puro, il mezzo primo può anche essere la ragione incarnata, mezzo assolutamente impuro, dato che consiste in un miscuglio di violenza e di astuzia...»⁸⁷.

In una tale concezione, il mezzo è realmente giustificato dal fine, il quale consiste nel bene assoluto ma astratto, inteso unicamente dalla ristretta cerchia dei puri. Una tale posizione ingenera la violenza, poiché essa affrettarebbe il raggiungimento del bene assoluto, quindi diminuirebbe lo spazio del dolore: «...colto al di fuori dei propri legami, il bene appare assoluto. E' molto significativo che il termine assoluto

⁸⁵ Cfr. J. GUITTON, *L'impur*, trad. it. a cura di R. ROSSI, *Il puro e l'impuro*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 26ss.

⁸⁶ I perfetti erano coloro che avevano raggiunto un livello di coscienza di cosa fosse il bene e il male così elevato che, oltre a condurre una vita moralmente ineccepibile e a sottoporsi a privazioni di ogni tipo, erano considerati al di sopra della legge morale, poiché, avendo raggiunto la piena comunione con Dio, qualunque cosa facessero era bene. L'eresia catara si distingue per una squalifica della vita corporale, intesa secondo il modello platonico di prigionia dello spirito, la quale non aveva alcun influsso reale sulla santità dell'anima. Da ciò si deduceva che il comportamento poteva essere sia secondo leggi morali che contrario ad esse, senza per questo inficiare la santità della persona. Ma i perfetti, in totale spregio alla corporeità, conducevano una vita molto misurata, proprio per affermare la superiorità dello spirito sulla materia.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 29-30.

voglia dire non legato, sciolto da ogni legame. Hanno la stessa etimologia. Ciò che prima era legato adesso è non legato, appare quindi come fuori dallo spazio e dal tempo, immediato, urgente, affascinante. Di conseguenza si produce una sorta di osmosi tra il fine e il mezzo. Il carattere immacolato del fine riversa la propria innocenza sul mezzo sanguinoso. Ecco perché i puri sono violenti e i violenti si sentono puri. Più la forza è forte, più sembra dolce, dal momento che risparmia il tempo del dolore. Come l'invenzione di Guillottin⁸⁸, la violenza taglia corto: sembra dolce in virtù del suo assolutismo, è compassionevole...»⁸⁹.

Dunque l'uomo, essere nella sua sostanza sociale in quanto apertura originale alla relazione, può operare con la sua libertà nella ricerca del bene secondo due modalità: la prima parte dall'esperienza e dalle sue concrete condizioni, cercando di costruire il bene comune a partire dai condizionamenti e dalla situazione particolare in cui ci si trova. La seconda posizione è quella catara, o dei puri, dove il bene assoluto è concepito come totalmente slegato dalla realtà, la quale deve essere piegata ad ogni costo entro i confini stabiliti a priori dai cosiddetti illuminati.

E' questa la premessa teorica del totalitarismo, che, partendo dalle osservazioni di Guitton, ci sembra trovi la propria origine non nell'affermazione di una verità, ma nel porsi di una prassi violenta. Il totalitarismo, infatti, non solo parte da una condizione idealmente astratta della realtà, ma non è in alcun grado di difendere dal punto di vista razionale la propria posizione, la quale si impone con la violenza. Quest'ultima, come strumento adeguato per la diffusione di un'immagine del bene, si giustifica solo in presenza di un relativismo gnoseologico preconcepito e di una altrettanta preconcetta sfiducia nella libera ragione della persona.

La premessa di tale impostazione ideale si trova dunque in un radicale pessimismo antropologico, dove l'uomo "comune", al contrario dei cosiddetti "puri", è visto come naturalmente incapace di riconoscere la verità e quindi alla mercé di qualunque ideologia si sappia imporre con la forza, non essendoci nulla di vero e dove, di conseguenza, ogni affermazione ha lo stesso valore, mutando unicamente la forza fisica con cui essa sa imporsi.

Il totalitarismo è dunque figlio dell'affermazione non di una verità assoluta, nella cui ricerca si muove la persona, ma del pregiudizio che tale verità non esista, che il Mistero non vi sia e che tutta la realtà sia una manifestazione dell'Assurdo di cui abbiamo parlato nella precedente sezione.

L'effetto di questa esaltazione "pura" del bene astrattamente inteso è di aver creato all'interno della persona una scissione⁹⁰ tra l'irraggiungibile bene assoluto e la mediocre quotidianità, vista come una prigionia platonicamente intesa dell'anima, la quale, da sola, si librerebbe verso l'infinito.

⁸⁸ Stiamo ovviamente parlando della ghigliottina.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 151ss.

Al contrario, è proprio un realistico approccio all'esperienza quotidiana che ci pone di fronte a ciò che veramente l'uomo è, cioè un essere profondamente legato al tempo, sia nella sua dimensione corporea che psichica, ma che è proiettato al di là del tempo, grazie alla sua ultima dimensione, quella pneumatica o spirituale.

Siamo qui di fronte a ciò che Socrate avrebbe definito come il demone che parlava in lui, cioè siamo di fronte a quanto vi è di soprannaturale nella natura umana, a quanto, quindi, tende, all'interno della natura stessa della persona, a trascendersi, a spostarsi al di là del tempo, ad "at(d)-tendere", tendere verso.

Partendo sempre dalla tripartizione paolina, Guitton tenta di dare una prima definizione di cosa sia tale spirito o *pneuma*, cercando un confronto con la psiche: «...Qual è la differenza tra l'anima e lo spirito? Ecco, noi chiamiamo *psyché* ciò che è afferrato dalla coscienza chiara e distinta: quando rifletto, quando decido, quando sento, quando amo, quando entro in relazione con i miei simili tramite il linguaggio. Ma chiamo *pneuma* l'io profondo, supercosciente benché oscuro. E' questo io che appare nei capolavori dell'arte, che si manifesta nei profeti, negli ispirati e nei mistici. Così possediamo la nostra essenza a tre livelli, ed è il livello intermedio, sociale e verbale, che ci è più familiare. In genere reprimiamo ciò che viene dal corpo, così respingiamo ciò che viene dallo spirito. In questa prospettiva, la "psicanalisi" dei moderni si giustifica, ma appare tragicamente incompleta. Essa parte dal principio che il *soma* sia esso solo il fondamento esclusivo della nostra coscienza, e che lo psichismo sia per la maggior parte degli uomini una metamorfosi del *soma* in ciò che esso ha di più istintivo. Perché una "psicanalisi" sia totale e non ci inganni, è necessario, secondo lo schema di Paolo, che essa sia completata da ciò che potrei chiamare una *pneumanalisi*, cioè da una scienza che studi l'azione del *pneuma* sulla *psyché*...»⁹¹.

Il *pneuma*, dunque, si mostra come ciò che si mostra in qualche modo al fondo dell'attività della psiche, come un elemento non perfettamente definibile, ma non per questo in conoscibile. Esso è definibile secondo una sorta di *via negationis*, cioè osservando come vi siano delle manifestazioni umane non riconducibili né al corpo, né alla psiche: «...esisterebbero dunque come tre modi di essere: un primo nel quale l'io profondo sarebbe "somatizzato", "cosmizzato", un secondo nel quale diverrebbe l'io della riflessione e della coscienza, e un terzo stato in cui l'io si manifesterebbe attraverso una vita spirituale impegnata in un'esperienza insieme interiore e superiore, ma che, in questa fase del tempo, in questo universo, non ha ancora ricevuto la sua pienezza. Questo io profondo, interiore e superiore, non può essere dato pienamente a se stesso, nell'economia attuale, se non attraverso vie rare o congiunture improbabili, attraverso ombre e oscure palpazioni. Appunto in questa terza zona sorge l'intuizione dei grandi artisti e dei grandi mistici...»⁹².

⁹¹ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 57.

⁹² J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 21-22.

Lo spirito, come si può facilmente evincere dalla citazione appena riportata, appare dal punto di vista fenomenologico come una sorta di promessa non ancora compiuta, come una tensione mai sopita verso un futuro di eternità. E', quest'ultima, l'eterno l'oggetto proprio dello spirito, il suo luogo naturale di espressione, il termine ultimo e definitivo della promessa che non tralascia mai di esprimersi all'interno dell'esistenza umana: «...Se c'è una parte eterna in noi, come tutti pensiamo (sia che siamo spinoziani o cristiani), sia che leggiamo l'*Etica* o il *Quarto Vangelo*, sottoscriviamo la famosa frase di Spinoza: *Sentimus experimurque nos aeternos esse*, sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni. Ma se è vero che sperimentiamo in una qualche maniera l'eternità virtuale del nostro essere, in che modo possiamo coincidere, restando proprio nel tempo, e in modo da "salvarci", con questa parte eterna? Questo non è uno dei drammi dell'esistenza, è il dramma dell'esistenza; il solo problema che si pongano ad un tempo la religione e la filosofia, qui strettamente unite. E' il problema che ha ispirato Sofocle e i tragici greci, Dante, Goethe, Hugo, Claudel; ben sapendo che il popolo, sotto tutti i cieli, non cessa di pensare alla sorte, e insieme al popolo anche e soprattutto i più acuti tra i saggi...»⁹³.

Questa tensione all'eternità non appartiene né alla sfera psichica né a quella somatica, pur essendo, in senso greco, forma di entrambe, in quanto tutte e due consistono ultimamente di un'attesa. Lo spirito pervade tutta la struttura della persona, unificandola secondo una tensione al futuro, tensione che dunque appartiene alla natura umana ma non è prodotta dalla natura umana, essendo fenomenologicamente quest'ultima formatasi all'interno della temporalità.

Tale irriducibilità è caratteristica propria anche della ragione umana, la quale, pur essendo un punto all'interno del cosmo, è capace con un sol atto di abbracciare la totalità di tutte le cose esistenti. La ragione in qualche modo "avviluppa" tutto⁹⁴, il pensiero non è riconducibile nella sua comparsa alla somma delle cause antecedenti la sua venuta alla luce. Senza presupporre l'esistenza di Dio non si spiega l'origine del pensiero, e non solo, senza Dio è impossibile capire come il pensiero si attui in un corpo, quello umano, poiché «...non vi è nessun rapporto intellegibile fra gli avvenimenti cerebrali e il pensiero. Quello che avviene nella materia grigia, in fondo, non è altro che uno stato del cosmo, un movimento. Il pensiero, al contrario, è un atto di libertà, di conoscenza o d'amore. Nessun rapporto causale può essere stabilito fra questi due modi dell'essere...»⁹⁵.

Questa irriducibilità al mondo materiale del pensiero ci fa intravedere la stretta parentela che sussiste fra lo spirito ed il pensiero stesso. E' il pensiero ad interpretare la storia come un cammino verso un compimento ed è sempre il pensiero che percepisce il soggetto come un compimento non ancora avvenuto. La coscienza di sé

⁹³ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 51-52.

⁹⁴ Cfr. J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 69-70.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 83.

come spirito (*pneuma*) avviene sempre all'interno del pensiero, il quale risulta così indissolubilmente legato all'eternità dell'uomo. Il pensiero non coincide con lo spirito, ma ne è in qualche modo espressione e strumento, strumento che rimane comunque limitato nella sua comprensione della realtà. Tale limite non è però unicamente uno stato negativo, ma diventa anch'esso occasione di un'autocoscienza nuova, che determina la preghiera come ultimo atto della ragione stessa: «...Un filosofo severo e puro che fu maestro di tanti maestri, Jules Lachelier, si esprimeva così: "Noi creiamo ogni istante della nostra vita con un solo e medesimo atto, presente in ciascun istante e insieme superiore a tutti. In ogni istante abbiamo coscienza di questo atto, e quindi della nostra libertà; d'altra parte, se consideriamo questi istanti gli uni in relazione con gli altri, troviamo che essi formano una catena ininterrotta e un meccanismo inflessibile. In una parola, noi compiamo un destino che abbiamo scelto, o, piuttosto, che non cessiamo di scegliere". Sono indotto a cercare un atto d'intelligenza che mi permetta di compiere ciò che Lachelier propone, e che è senza dubbio l'atto più puro ma anche più duro, poiché si tratta di essere ad un tempo al di sopra di sé e dentro di sé. Ricorrendo a una metafora di natura spaziale, l'atto dovrebbe essere insieme orizzontale e verticale, e più verticale che orizzontale, poiché la linea che congiunge il passato col futuro è destinata a svanire, mentre con il mio slancio verso la parte alta di me stesso io sono proiettato verso l'atemporale. Qui la "ragione" non basta. La facoltà che chiamiamo "ragione" è come ipnotizzata dalla successione orizzontale che essa chiama storia. Sarebbe desiderabile che alla "ragione" si aggiungesse un altro esercizio: che alla *ratio*, per dirla in latino, si aggiungesse l'*oratio*. Diciamo allora che l'atto più idoneo a collocarci di primo acchito fuori dell'assurdità del tempo, nel mistero del tempo, è la preghiera, intesa come compimento del pensiero...»⁹⁶.

La preghiera diventa così richiesta di aiuto a Qualcuno più grande di noi, il Mistero, nella comprensione di noi stessi e del mondo temporalizzato entro cui ci situiamo. Ma tale domanda sarebbe impossibile se all'interno del pensiero, o meglio, per mezzo del pensiero, non si manifestasse una tensione "innaturale" all'eternità, innaturale in quanto, pur esistendo, non trova all'interno del mondo della natura la causa del proprio esserci.

Ciò che ci è risultato chiaro dall'analisi sinora svolta è che, secondo Guitton, la persona costituisce una sostanziale unità, dove le tre dimensioni, soma, psiche e *pneuma*, pur risultando irriducibili l'una all'altra, sono accomunate nel loro essere tensione temporale verso un atemporale, verso l'eterno. Da questo breve riassunto si evince facilmente che è il *pneuma* a costituire essenzialmente la sostanza ultima ed unificante della persona, oltre a costituire la chiave ermeneutica sia delle operazioni della psiche che somatiche: infatti corporeità, sessualità, tensione interpretativa della storia ecc. non sono altro che espressioni "pneumatiche" che si storicizzano.

⁹⁶ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., pp. 45-46.

Guillon porta ragionevolmente alle estreme conseguenze le sue osservazioni, fino a cercare di mostrare come l'anastasi, o risurrezione, costituisca l'evidente conseguenza dell'osservazione della natura umana così come ci è finora apparsa. L'anastasi compie dunque la persona, la quale non è altro che una promessa non ancora mantenuta: «...E' come se noi non fossimo ancora quello che siamo chiamati a divenire⁹⁷, come se l'esistenza temporale fosse incompiuta. Col pensiero noi avviluppiamo il cosmo, ma mediante l'azione noi siamo da esso avviluppati. La metamorfosi che è avvenuta per la conoscenza quando è comparsa l'umanità, non è avvenuta per l'azione e, in particolare, per quell'organo dell'azione che è chiamato corpo. L'anastasi sarebbe la riparazione di questa sproporzione, il superamento di questo divario, il cambiamento ultimo che da schiavi ci farebbe padroni e liberi. Si può dire che l'anastasi sarebbe il completamento della creazione, se è vero che è chiamata creazione una pienezza che colma ogni sproporzione o, più esattamente, una pienezza che non ha suscitato sproporzioni e ritardi, se non perché queste sproporzioni e ritardi fossero colmati...»⁹⁸.

La resurrezione sarebbe quindi il naturale compimento della natura della persona, anche se "naturale" non significa che tale resurrezione avvenga come risultato meccanico dell'evoluzione biologica della persona, bensì tale termine designa la ragionevolezza della speranza della resurrezione, la quale avviene comunque al di fuori del tempo, per cause che non sono riconducibili alla natura così come è da noi conoscibile, poiché tale natura è essenzialmente storica e non ha quindi il potere di porre termine alla temporalità.

Guillon rintraccia nella storia dell'evoluzione terrestre e della specie umana le premesse di tale avvenimento "escatologico"⁹⁹: analizzando infatti i mutamenti che hanno reso possibile il formarsi evolutivo della specie umana, sembra che la natura abbia preparato tutti i prodromi che prospettavano un balzo evolutivo inimmaginabile, quello noetico, cioè l'avvento, attraverso l'uomo, del pensiero; il frutto di tale balzo evolutivo si sarebbe poi rivelato ben più grande di quanto le premesse naturalmente rilevabili facessero pensare e quindi non meccanicamente riducibile all'insieme di tali premesse.

Dunque l'idea di resurrezione non contraddice logicamente con l'analisi della natura umana e della sua storia evolutiva, così come non è contraddetta dall'esperienza storica che stiamo vivendo, la quale, al contrario richiama alla necessità di tale compimento: «...tali sono le prospettive della macro-storia, la quale si riflette e si riassume attraverso la micro-storia delle nostre esistenze. Le due storie vanno, l'una e l'altra, verso una fine. Entrambe sono già¹⁰⁰ un giudizio. La storia universale, ancor più che la storia

⁹⁷ Corsivo dell'autore.

⁹⁸ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., p. 40.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 41.

¹⁰⁰ Corsivo dell'autore.

individuale, avanza con una velocità crescente (che, in mancanza di punti di riferimento, ci sembra la quint'essenza della lentezza), con indifferenza e disprezzo tanto per gli insuccessi quanto per i successi, che non sono che episodi; velocità che in certi momenti sembra accelerarsi, che forse in effetti si accelera. Essa avanza, dicevo, si precipita verso una consumazione, una *hora ultima*, nella quale potrà mormorare (come il Cristo giovanneo spirando): "*Tetelestai*" (tutto è compiuto) ...»¹⁰¹.

Secondo il nostro autore vi sono nella storia dei segni inequivocabili di accelerazione, che testimoniano un approssimarsi della fine della vita temporale¹⁰², intesa come nuovo balzo d'esistenza verso qualcosa di ancora inconcepibile: sono questi segnali neghentropici, cioè negativi, indizi di uno sfacelo imminente, alla fine del quale si dovrà attuare necessariamente un cambiamento di stato¹⁰³.

Guitton, quindi, ci mostra come il tema della resurrezione sia un problema radicale per la vita umana e come non manchino indizi reali¹⁰⁴ per poter ragionevolmente sperare che questo avvenimento sia, cioè che tutti noi infine risorgeremo.

Ma in cosa consiste questa resurrezione? Anche qui il nostro autore segue fedelmente i testi paolini che parlano di *corpo pneumatizzato* dove la *psyché*, che da vita alle relazioni sociali, ai bisogni psicologici ecc. si disperde e finisce con la storia, mentre il corpo permane legato unicamente con lo spirito: «...Nel pensiero di Paolo, esistono due strutture possibili. Nella prima, l'anima è legata al *soma*. E' la condizione di Adamo. Ma si può concepire un altro tipo di legame. L'anima può scomparire (oppure, non apparire) e il corpo può unirsi allo spirito senza il suo intermediario. Così, allo stato attuale in cui il corpo è animato dalla *psyché* si sostituisce un altro stato possibile in cui il corpo sarebbe direttamente animato dallo spirito, il *soma* dal *pneuma*. La conseguenza è che nei nostri funerali ciò che si ripone sotto terra è un corpo adamitico, mentre ciò che un giorno "risuscita" è un corpo direttamente posseduto dallo spirito...»¹⁰⁵.

Dunque per Guitton l'anima non è forma del corpo, come cercheremo di spiegare in seguito nell'ultima sezione, ma è la forma tipicamente storicizzata della persona: la psiche costituisce lo strumento specifico per l'interpretazione del dato storico e per la vita temporale, e, pur essendo segno dell'eterno, non partecipa direttamente dell'atemporalità.

Tale struttura è suggerita dall'unico caso storico noto al mondo occidentale di pretesa resurrezione, quella di Gesù Cristo in cui si esprime esattamente che la

¹⁰¹ J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 131-132.

¹⁰² Cfr. J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 134ss.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, pp. 42ss.

¹⁰⁴ A proposito di questi indizi, Guitton si dilunga nel mostrare anche segnali scientificamente riscontrabili della resurrezione quali il fenomeno dei fuochi fatui e della conservazione dei corpi dei santi, fatti che confermano che la morte non è totale annullamento. Tali osservazioni, pur essendo molto interessanti, ci sembrano molto discutibili e non sembrano arricchire in alcun modo il discorso del filosofo francese. Ci limitiamo dunque a riportare il riferimento bibliografico: J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 26ss.

corporeità del Signore non era più un limite spazio temporale, ma diventava strumento di espressione: «...san Paolo afferma che la struttura di Adamo era psicosomatica. “L’anima” di Adamo era unita al suo “corpo”. Nella struttura del Cristo resuscitato le cose sono diverse: essa è pneumatoma. Lo “spirito”, nel Cristo resuscitato, assume il “corpo”. Il termine intermediario dell’“anima”, avendo adempiuto la sua funzione provvisoria, è eliminato. Se vogliamo tradurre questa idea in termini moderni, possiamo dire che san Paolo suppone che il rapporto biosfera-noosfera, che costituisce la condizione attuale dell’uomo, sia l’annuncio d’una proporzione più alta, della quale non conosciamo l’ultimo termine, o meglio non abbiamo l’esperienza di questo termine. Si potrebbe dire che il rapporto della biosfera con la noosfera sia la figura d’un rapporto supremo fra la noosfera e la pneumatoma. O si potrebbe anche dire che il rapporto della “carne” (cioè della materia) con l’“anima”, rapporto che si produce nell’evoluzione, annunzi la comparsa d’un terzo termine “spirituale”. Questo terzo termine non è definibile se non per analogia...»¹⁰⁶.

La resurrezione di Cristo è dunque l’unico esempio storicamente identificabile¹⁰⁷ di un tale avvenimento, e risulta dunque essere anche l’evento paradigmatico della nostra futura condizione, che vedrà il nostro corpo pneumatizzato, cioè animato direttamente dallo spirito che mira all’eternità senza il supporto di quella particolare dimensione che è l’anima.

Il paragone con la figura storica di Cristo ci dà agio di affrontare brevemente un aspetto sicuramente non secondario del pensiero di Guittou, cioè la ragionevolezza che egli attribuisce alla fede cristiana¹⁰⁸. Infatti nel Cristianesimo, così come ci è trasmesso all’interno della Chiesa Cattolica, troviamo il compimento pratico di tutte le domande e le osservazioni che la filosofia ci ha portati a porre, come il problema della resurrezione, la preghiera come rapporto con il Mistero¹⁰⁹, la creazione, il senso della storia (sia particolare che universale) e, non ultima, l’osservazione che al di fuori di una forma stabile, concreta, la religiosità umana si perderebbe¹¹⁰, mentre la Chiesa, compagnia concreta di uomini, mantiene viva nell’uomo l’attenzione al proprio io, sostenendolo con la liturgia, i sacramenti, ecc.

¹⁰⁵ J. GUITTON, *L’assurdo e il mistero*, cit., pp. 57-58.

¹⁰⁶ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 46-47.

¹⁰⁷ Nonostante la verifica della reale e storica resurrezione dell’uomo chiamato Gesù il Nazareno non sia un problema filosofico ma di fatto, e che quindi compete alla storia e alla religione, Guittou cerca di mostrare come vi siano molti indizi anche dal punto di vista della pura analisi fenomenologica che rendono tale episodio verosimile ed assolutamente probabile. Cfr. J. GUITTON, *L’assurdo e il mistero*, cit., pp. 58ss.

¹⁰⁸ Cfr. l’intero volume J. GUITTON, *Che cosa credo*, cit.

¹⁰⁹ Guittou individua nel *Pater* la preghiera più significativa che l’uomo possa recitare, in quanto racchiude in poche parole tutta l’essenza della condizione umana e ne esprime con concisa pienezza la domanda. Cfr. J. GUITTON, *L’assurdo e il mistero*, cit., pp. 46-47.

¹¹⁰ Cfr. J. GUITTON, *Che cosa credo*, cit., p. 106.

Questa osservazione ci riconduce alla realtà quotidiana, che ci vede in qualche modo continuamente dimentichi di ciò che siamo ma continuamente provocati, dentro la realtà delle circostanze, da quel Mistero che si è fatto uomo in Cristo. La religiosità cattolica non è una fuga astratta o gnostica, ma nella vita di Guitton costituisce la radice di tutta la sua esistenza e, quindi, essendo l'uomo un uomo storico, anche di tutto il suo pensiero. Il Cristianesimo è però una questione di fatto, non il termine di un pensiero filosofico, e come tale appartiene innanzitutto al *cogito me viventem*, solo in seguito diventa forma del pensiero, che, come abbiamo sinora visto, non si oppone in alcun modo ai contenuti della Rivelazione Cristiana; anzi, in qualche modo esso la attende.

Ma proprio perché si tratta di un'esperienza innanzitutto fattuale, il cristianesimo è una proposta alla libertà, che costituisce l'ultimo tema dell'antropologia del nostro autore.

Innanzitutto diciamo che per Guitton la presenza della libertà all'interno della natura umana è un dato di fatto inalienabile, un'evidenza che non ha bisogno di prove perché ne sia dimostrata l'esistenza: è, infatti, la sua stessa concezione del presente come attesa e quindi come slancio di azione verso questa attesa che postula la libertà, poiché solo una essere libero può attendere, mentre la necessità si muove su meccanismi preordinati, senza speranza alcuna.

La libertà è dunque evidentemente esistente all'interno della vita della persona, ma questa affermazione non basta, poiché occorre cercare di stabilire quali siano le condizioni oggettive per cui tale aspetto della vita umana possa essere posto in essere.

La prima di queste condizioni è, potremmo dire, metafisica, cioè occorre un elemento che sia ontologicamente libero e che sia più grande di tutto il creato perché si renda ragione di tale libertà: «...Nell'ultimo secolo si pensava con ragione che, se l'universo fosse governato dalla necessità, mai avrebbe potuto comparire in esso la libertà. Ma, al contrario, se la libertà esiste, si deve pensare che non può essere assolutamente estranea alla natura, nella quale deve quindi farsi presentire. Perché l'uomo sia libero, è necessario che vi sia, anche negli elementi ultimi della materia, negli arcani primi, un elemento aleatorio che permetta l'atto libero¹¹¹. Se io sono davvero capace di alzare il dito, vuol dire che vi sono nell'universo sia punti d'indeterminazione e sia un'indeterminazione di base, cosa che certi fisici hanno chiamato "relazione d'incertezza". Il pensiero riconosce nell'universo un carattere artistico, elegante,

¹¹¹ Occorre cioè un elemento che, pur rispettando l'insieme delle condizioni preesistenti tale atto libero, garantisca però un'ultima indeterminazione di fondo, indeterminazione che permette l'esercizio della libertà. Tale indeterminazione non può risiedere nel soggetto, poiché la sua dimensione storicizzata soffoca come alla radice ogni tentativo di porre l'origine della libertà unicamente all'interno della persona, in quanto il mondo materiale è dal punto di vista della prassi più forte dell'uomo, e ne avrebbe quindi sempre la meglio, poiché l'uomo è creatura e perciò dipendenza da ciò che lo crea. Ma se la dipendenza umana non si attua unicamente nell'insieme delle circostanze antecedenti, ma proviene direttamente da un libero creatore che ci ha creati, a sua immagine, liberi, allora questo carattere dell'azione umana non contraddice né l'esperienza né la consequenzialità ontologica della realtà (*n.d.r.*).

selettivo perché è questo e non quello e perché emerge da possibili senza essere necessità. L'universo rassomiglia al pensiero in quanto esso crea pensieri a sua immagine e sceglie accidenti sostanziali inventando forme, come farà l'artista in quanto unisce l'umanità alla natura. Come giustificare tale accordo? [...] Se non è possibile nessuna ipotesi per annientare l'accordo, resta che vi sia accordo fra la nostra ragione e la ragione delle cose (cioè ciò che tutto ha creato e che è il destino di tutto, *n.d.r.*). E ciò suppone una causa dell'accordo fra questi due elementi. Allora siamo portati a usare la nostra ragione non più in un modo puramente orizzontale, abitudine della vita pratica e delle scienze, ma in un modo verticale (trascendente) che vada "al di là" della fisica e della storia...»¹¹².

Per giustificare la libertà e l'accordo esistente tra la mia libera ragione e l'apparente indeterminazione della realtà occorre ammettere l'esistenza di Dio, di un Mistero. Solo ammettendo l'esistenza di Dio e la diretta dipendenza da Lui dell'uomo è possibile che l'evidenza della libertà non contraddica sia l'insieme necessario e necessitante delle leggi naturali, sia la concordanza tra la libera conoscenza dell'uomo ed il dato sensibile. Dio, quindi, è la condizione metafisica necessaria perché si renda ragione dell'atto volontario, cioè non soggetto alla schiavitù delle determinazioni precedenti, della persona.

La seconda condizione perché tale atto sia possibile, e l'esperienza ci dice che lo è, si attua nella misura in cui l'azione libera ha coscienza della portata "relativa" della propria efficacia: «...se consideriamo la libertà come possibilità di scegliere senza un motivo, giungiamo ad una concezione catara dell'atto libero, perché questa libertà si esercita in un atto assoluto, immediato e senza gradi, come se essa fosse creatrice di un universo. L'essere libero è posto di fronte a due soluzioni tra loro non comunicanti, e la libertà consiste in questa scelta tra il tutto e il nulla. Di più, essere libero è di fatto scegliere di negare, in quanto è solo con la negazione che si potrà giungere alla pienezza. Il che implica che la libertà sia abitata da un rifiuto. Siccome i due contrari sembrano equivalersi, e dal momento che la scelta del tutto è vertiginosa, come pure, in misura certo non minore, l'attrazione del niente, essere liberi conduce praticamente a scegliere, quando si è deboli, il nulla del tutto, e, quando si è forti, il tutto del nulla [...]. Di conseguenza la negazione è privilegiata...»¹¹³. Questa citazione ci dà la dimensione del possibile errore di strapotenza in cui può incorrere la libertà, quando, dimentica della propria natura creaturale e storicizzata, si pensa assoluta, scadendo inevitabilmente in un'affermazione di sé puramente negativa, incapace di incidere positivamente nel reale.

Il realismo, cioè la corretta percezione della propria natura che avviene grazie al corretto uso della ragione, impone alla persona una prudenza, cioè impone alla persona di esercitare la libertà all'interno dell'orizzonte limitato della propria azione.

¹¹² J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., pp. 105-107.

¹¹³ J. GUITTON, *Il puro e l'impuro*, cit., pp. 80-81.

Un autore che incarna molto bene questo strapotere della libertà è, secondo Guitton, Lequier, il quale, pur essendo profondamente cattolico, non riusciva a percepire con chiarezza che la libertà umana si esercita in una reale dipendenza con il Mistero che l'ha creata, ed è quindi limitata nella sua efficacia¹¹⁴.

Riassumendo, perché l'evidenza della libertà non sia contraddittoria con l'esperienza e la necessaria consequenzialità ontologica dell'essere e al fine di un corretto uso di tale libertà occorre ammettere un fattore: siamo creature di Dio, dipendiamo da Lui.

Ma la libertà non è solo l'esercizio del libero arbitrio, il quale è il manifestarsi di qualcosa di più profondo: «...la libertà non è la scelta: ormai sappiamo che anche la macchina può fare scelte. La libertà è un potere superiore a ogni scelta, un orientamento intimo, globale dell'io...»¹¹⁵.

La libertà, dunque, più che nella determinazione *hic et nunc* di un atto non necessitato, consiste nell'orientamento di fondo del soggetto, nella posizione che la persona prende di fronte al dilemma tra Assurdo e Mistero: «...L'assurdo e il mistero sono le due possibili soluzioni dell'anima che l'esperienza della vita ci propone. Io mi propongo di scegliere tra l'una e l'altra di queste opzioni: non vedo alcuna via di mezzo abitabile. Volenti o nolenti, ci si orienta verso l'uno o l'altro di quei due termini. E' un atto di libertà ragionevole, una scelta estrema: senza dubbio, l'ultima delle nostre scelte...»¹¹⁶.

Il susseguirsi delle azioni particolari altro non è che l'espressione nel tempo e nella storia della risposta che diamo a questo dilemma, risposta che avviene all'interno di un presente che diventa tutt'uno con il passato e con il futuro all'interno dell'attesa di un Mistero o della negazione sistematica di tale attesa. Il presente diventa luogo di espressione di un destino che non cessiamo mai di scegliere¹¹⁷, il *cogito me viventem* è un ente impegnato a rispondere in maniera continuamente positiva o negativa all'attesa che il presente suscita.

Ma vi è una conseguenza a tale affermazione: se il corretto uso della libertà dipende dal riconoscimento della propria creaturalità come dipendenza continua da Dio, allora solo chi riconosce il Mistero è realmente libero; al contrario chi afferma l'assurdo è schiavo della propria onnipotenza, è unicamente un negatore e dal punto di vista esistenziale diventa uno schiavo della storia, cioè delle circostanze. In questa ottica la storia diventa non luogo di manifestazione di un Destino, ma svolgersi necessario di una predestinazione, che aliena l'uomo dalle proprie responsabilità¹¹⁸.

La libertà è dunque una risposta positiva al problema che il presente pone, cioè la realtà è segno di un Mistero, e solo questa dimensione salva l'esercizio realistico

¹¹⁴ Cfr. J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 109ss.

¹¹⁵ J. GUITTON, *Filosofia della Resurrezione*, cit., p. 71.

¹¹⁶ J. GUITTON, *L'assurdo e il mistero*, cit., p. 5.

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 45-46.

¹¹⁸ Cfr. J. GUITTON, *Storia e destino*, cit., pp. 99ss.

della libertà preservandone anche la ragionevolezza, carattere indispensabile alla libertà stessa¹¹⁹.

Il quadro d'insieme che abbiamo ricavato dall'analisi dell'antropologia guittoniana è, come si può facilmente notare, identico a quello mostrato all'interno della filosofia tomista e cristiana in genere, tranne che per il concetto di anima che cercheremo di interpretare meglio nell'ultima parte di questa indagine. La persona è vista libera, dipendente da Dio, strutturalmente rivolta all'eternità pur vivendo nel tempo, capace di conoscere e naturalmente portata alla vita sociale.

L'elemento nuovo introdotto da Guitton ci sembra dunque essere, più che contenutistico, di metodo, in quanto è attraverso il dialogo con le diverse filosofie e con le scienze sperimentali, grazie all'uso preciso e penetrante della fenomenologia, che Guitton è riuscito a riconquistare i contenuti che la metafisica classica ha sempre cercato di affermare ma che, nella sensibilità contemporanea, risultavano astratti e lontani.

IV. ALCUNE CONSIDERAZIONI CRITICHE

Alla conclusione dell'analisi che il pensiero di Guitton ci ha portato a fare sulla persona umana non possono mancare alcune osservazioni finali, che tendono ad enucleare una linea di valorizzazione critica di questo pensiero.

L'orizzonte di riferimento entro cui si muove il filosofo francese (soprattutto quando si tratta della tradizione metafisica) soffre spesso di implicitezze: tale implicitezza riduce in più di un caso la capacità "critica" di Guitton nei confronti degli elementi propri della filosofia ed ideologia moderno-contemporanea.

Ma proprio questa figliolanza, per quanto indiretta e mai formalizzata, del suo pensiero dalla metafisica classica gli ha permesso di portare i contenuti di questa stessa metafisica all'interno del dibattito con il mondo contemporaneo: infatti è proprio grazie al serrato confronto con autori quali Cartesio, Comte, Heidegger, Sartre, ecc., che il nostro autore è riuscito a riaprire il dialogo tra la modernità e il pensiero cristiano, dialogo che era giunto ad una situazione di assoluta estraneità reciproca.

Il riferimento all'esistenzialismo più maturo di Bergson e di una certa parte della filosofia tedesca ha permesso a Guitton di utilizzare in maniera adeguata gli strumenti di analisi della fenomenologia umana, portandolo a valorizzare aspetti della persona quali la corporeità e la relazionalità fino a lui appartenuti unicamente alla cultura "laica", intendendo con questo termine indicare un approccio puramente immanente al problema antropologico.

La centralità della persona costituisce all'interno della filosofia guittoniana il punto di partenza di ogni indagine, sia esistenziale che gnoseologica, e addirittura

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 139.

ontologica: il fatto che non esista nulla che sia conoscibile "esternamente" all'io, prescindendo cioè dal soggetto conoscente, pone il pensiero del nostro filosofo in perfetta continuità con la tradizione gnoseologica moderna che da Cartesio arriva sino a Kant, Hegel e Heidegger, mostrandoci, in questo percorso storico, tutto il valore della lezione di storia della filosofia che scaturisce dall'insegnamento di Gustavo Bontadini.

La posizione di Guitton discende da una ben precisa eredità filosofica, ma non risulta essere contraddittoria con la posizione cristiana, attestata dal nostro autore ed in qualche modo comunicata sia come imponenza di fatti e valori culturali, sia come testimonianza esistenziale. La fede cristiana di Guitton si dimostra in grado di utilizzare tutti gli strumenti che la modernità gli pone innanzi, dialogando così con tutti senza preconcetti, a partire dall'unico vero campo d'indagine: la realtà nella sua complessità e totalità.

L'esperienza cristiana di Guitton non è dunque un ostacolo all'indagine filosofica ma ne diventa elemento propulsivo, che trova nella filosofia un efficace strumento di valorizzazione della propria posizione culturale e che rivela come tale fede cristiana sia realmente l'ipotesi che meglio rende ragione della complessità del reale preso nella sua integralità.

Guitton dunque rivela una sostanziale dimensione apologetica della fede, capace di aprire le porte alla sensibilità e alla cultura moderna, senza per questo venir meno alla fedeltà dell'Avvenimento cristiano. In questo senso va letta la sua valorizzazione da parte di Paolo VI, preoccupato di trovare nuove forme e nuovi canali entro i quali mostrare al mondo come il Cristianesimo sia effettivamente e realmente un fatto presente capace di rendere l'uomo *uomo*.

Guitton è dunque un uomo del XX secolo, in cui il riferimento alla tradizione è sempre complesso e diseguale: da un lato vi sono elementi letti in maniera "povera" (Tommaso, Aristotele, neo-tomismo) e il cui riferimento rimane sempre implicito; dall'altro è insistito il ricorso alla filosofia della modernità grazie al confronto continuo con i suoi autori più rappresentativi. Questa assunzione di contenuti è spesso eclettica e a volte acritica, ma è capace di intensa e positiva valorizzazione degli spunti e delle suggestioni anche apparentemente più lontane dalla tradizione cattolica.

Allo stesso modo la metafisica è il vero sostrato del suo pensiero, ma la mancanza di espliciti riferimenti ad una ontologia tematicamente affrontata rende questa componente del suo pensiero a volte priva di forze, incapace di assurgere al ruolo di metodo effettivamente efficace nella delineazione della propria posizione filosofica.

Questo aspetto si esplicita innanzitutto nella mancanza di un'indagine sistematica sullo statuto ontologico dell'ente, il quale all'interno della riflessione guittoniana viene sempre evidenziato nella sua immediatezza e nei suoi riflessi esistenziali sul soggetto che indaga, ma non risulta mai sottoposto ad una disamina che ne tenti una organica analisi di struttura.

All'origine di questo singolare approccio del problema ontologico si trova probabilmente l'impostazione guittoniana che osserva come nulla vi sia al di fuori della

coscienza e che dunque il valore della realtà sta nella "reazione" che l'oggetto muove all'interno del soggetto nella disamina che quest'ultimo compie circa il problema del proprio destino. L'orizzonte che domina l'indagine filosofica risulta dunque essere l'urgenza di una risposta all'interrogativo fondamentale: "tutto concorre all'assurdo? o tutto concorre ad un Mistero?". Ogni oggetto che viene sottoposto alla conoscenza dell'uomo è un elemento che dovrebbe chiarire i termini della risposta a questo interrogativo, al quale, come abbiamo visto, il filosofo francese non può fare a meno di rispondere che la realtà è segno di un Oltre, che si mostra in maniera approssimativa alla ragione naturale, la quale per sfondare il muro omertoso dell'esperienza ha bisogno dell'azione diretta di questo Oltre verso di lei.

La mancanza di un'ontologia che chiarisca i termini dell'atto d'essere è probabilmente il frutto della dialettica che si instaura tra la cultura moderna, ricca di riferimenti esistenziali che però sembrano ultimamente pendere nel vuoto (illuminante ci sembra in questo senso la fenomenologia esistenziale heideggeriana), e l'evidenza che tutta la realtà trova al sua consistenza in un elemento che si pone oltre la realtà stessa. In questa prospettiva l'indagine ontologica risulterebbe forse privata dei suoi fondamenti, incapace com'è di trapassare lo spirito di una modernità sempre più ripiegata su di sé.

Un discorso invece notevolmente diversificato va proposto circa la tripartizione che Guitton propone quale griglia interpretativa della natura dell'uomo: innanzitutto è l'esegesi del testo paolino da lui preso quale spunto che ci impedisce di conferire alla dimensione dello spirito un carattere puramente umano¹²⁰. Infatti il *pneuma* che san Paolo descrive è un elemento che viene donato da Dio attraverso i Sacramenti e l'appartenenza alla Chiesa, non è un elemento connaturato della persona umana.

Anche tralasciando l'esegesi biblica, non ci sembra che la proposta guitoniana soddisfi completamente le istanze che la vita dell'uomo propone: infatti ci sembra che il concetto di psiche proposto da Guitton sia un'indebita riduzione di ciò che l'anima è alle circostanze entro le quali essa si muove e si sviluppa. L'anima umana non è solo la risposta psico-sociale a un'insieme di stimoli che provengono dall'esterno, ma è realmente l'atto del corpo, cioè è l'elemento che pone l'unità radicale della persona in quanto capace di interagire sia con la materia che con lo spirito, abbisognando di entrambi questo elementi per potersi sviluppare nella sua integralità. Dire che l'anima è diversa dallo spirito significa chiamare spirito ciò che la filosofia classica ha sempre chiamato anima.

Tuttavia questa tripartizione specifica esistenzialmente un bipolarismo ontologico tra il mondo finito, con tutti i riflessi che esso ha sul soggetto umano, e l'infinito di cui il mondo è segno, e che trova nel desiderio dell'uomo un indizio potente.

¹²⁰ Cfr. *1 Cor* 2,10ss.

Ci appare dunque chiaro che Guitton è un grande filosofo esistenziale capace di valorizzare la realtà nel suo essere segno, carattere per cui la fede cristiana non nega la ragione ma la potenza, essendo la strada attraverso cui l'Oltre di cui la realtà è segno si fa prossimo all'uomo.

Guitton ci ha presentato con efficacia e maestria un mondo culturale e filosofico ricco, articolato, permanentemente tentato di ripiegarsi su se stesso e troppo spesso incapace di rintracciare i propri autentici fondamenti antropologici sia dal punto di vista teorico che esistenziale. Nel rigore di questo dialogo, continuamente ripreso e riproposto, il filosofo francese trasborda da "professore" a "confessore" (riproponendo così in termini esperienziali una delle famose coppie del pensiero di H. U. von Balthasar), ricentrando l'attenzione sull'inesorabile ed inesauribile aprirsi della problematica umana nella sua obbiettiva inderogabilità. Nella obbiettiva disamina delle più diverse sollecitazioni culturali e filosofiche, anche di quelle più lontane dalla tradizione spiritualista e metafisica dell'occidente cristiano, Guitton riapre quella incondizionata tensione al senso ultimo che costituisce l'onore e l'onere dell'intelligenza umana e il punto di riferimento sostanziale di ogni vicenda culturale e filosofica.

Riassunto. All'interno del panorama filosofico e culturale contemporaneo è difficile rintracciare un punto di sintesi dove le differenti dimensioni dell'esistenza non formino un «ammasso» eterogeneo di interessi contrastanti e, quindi, disumanizzanti. Al contrario il pensiero di Guitton tenta di porre a tema della propria indagine un punto sintetico che cerchi di rendere ragione della globalità dell'esperienza umana e della realtà *quo talis*. Per raggiungere questo obiettivo, Guitton parte dall'analisi fenomenologica ed esistenziale, facendo dialogare questi strumenti del pensiero con il Fatto cristiano fino a raggiungere una sintesi originale e interessante, ricca di spunti innovativi.

Résumé. A l'intérieur du panorama philosophique et culturel contemporain, il est difficile de découvrir un point de synthèse où les différentes dimensions de l'existence ne formeraient pas «un amas» hétérogène d'intérêts opposés et par conséquent déshumanisants. Au contraire, la pensée de Guitton tente d'établir, à l'exemple de sa propre enquête, un point de synthèse qui chercherait à justifier de la globalité de l'expérience humaine et de la réalité *quo talis*. Pour atteindre cet objectif, Guitton part de l'analyse phénoménologique et existentielle, en faisant dialoguer ces instruments de la pensée avec l'Événement chrétien jusqu'à atteindre une synthèse originale et intéressante, riche en impulsions innovantes.

Summary. Within the parameters of contemporary culture and philosophy, it is difficult to find a point of synthesis where the various dimensions of existence do not appear as a kind of heterogeneous «mass» of contrasting interests void of humanity. Jean Guitton's thought is an example of the contrary. He seeks to establish a synthesis of the totality of human experience and reality *quo talis*. To achieve this objective, Guitton chooses phenomenological and existential analyses as a point of departure, creating a dialogue between these modes of thought and Christian Event. The result is an original and interesting synthesis highlighted throughout by innovative thinking.

Inhaltsangabe. Innerhalb der philosophischen und kulturellen Stömungen der Gegenwart ist es schwierig, die verschiedenen Dimensionen der Existenz so auf den Punkt zu bringen, daß sie nicht einen ungeordneten Haufen sich widersprechender Interessen bilden, die folglich entmenschlcht sind. Im Gegensatz dazu versucht Guitton am Beispiel seiner eigenen Untersuchungen eine Synthese, welche Rechenschaft ablegt über die Globalität der menschlichen Erfahrung und der Realität *quo talis*. Zur Erreichung dieses Ziels geht Guitton von der phänomenologischen und existentiellen Analyse aus und bringt diese Instrumente des Denkens mit dem christlichen Ereignis in einen Dialog um eine originelle und interessante Synthese zu erreichen, welche reich an innovativen Denkanstößen ist.

Sunyata buddhista e kenosi cristologica

Confronto dialogico tra il pensiero di Masao Abe e la teologia di Hans Urs von Balthasar

Gaetano Favaro
P.I.M.E., Milano
Facoltà di Teologia, Lugano

La persona e il mistero di Gesù Cristo, Figlio dell'uomo e Figlio di Dio, la sua preesistenza eterna personale e lo stato "kenotico" della sua esistenza storica, è un tema che è sempre attuale e presenta diverse articolazioni, soprattutto se viene riportato ai molteplici approcci secondo cui è stato tematizzato dalla teologia occidentale e orientale.

La teologia speculativa si è servita degli strumenti ermeneutici che le varie filosofie le hanno messo a disposizione. Anche la teologia spirituale e mistica si è accostata a questo mistero che promana dalla Trinità immanente e si è reso manifesto nella Trinità economica.

All'interno di questo unico mistero c'è un aspetto che è stato approfondito recentemente dai teologi: l'amore kenotico trinitario della morte di Cristo. E' la questione della kenosi cristologica. Il Figlio di Dio «spogliò se stesso» (*Fil* 2,7). Molti teologi attualmente cercano di interpretare questo testo biblico. Anzi si prefiggono di trovare in esso un ponte dialogico col pensiero moderno e postmoderno dell'occidente. Alcune correnti del buddhismo contemporaneo si dimostrano interessate, soprattutto a livello spirituale, più che a livello ontologico-metafisico, a questa tematica.

Il dialogo cristiano-buddhista vi trova semi di fecondità e spunti di comprensione reciproca tra le due tradizioni religiose. E' in quest'area di ricerca che vogliamo soffermarci, per mettere a fuoco il pensiero di Masao Abe, della Scuola di Kyoto, sul *sunyata* (vuoto) buddhista, e l'interpretazione teologica che Balthasar dà della kenosi cristologica-trinitaria.

Dal confronto tra questi pensatori e uomini "spirituali" possono emergere spunti di orientamento e di dialogo interreligioso tra l'esperienza buddhista e quella cristiana. La riflessione è strutturata in tre momenti: 1) il *sunyata* buddhista nel pensiero di Masao Abe; 2) la *kenosi* cristologica nella teologia pasquale e trinitaria di Balthasar; 3) confronti orientativi e spunti dialogici.

I. IL SUNYATA BUDDHISTA NEL PENSIERO DI MASAO ABE

Masao Abe è un buddhista giapponese, nato nel 1915 ad Osaka. Fin da giovane si sentì coinvolto nel problema esistenziale della conciliazione tra la propria esistenza personale e gli altri esseri umani, nel contesto della totalità del reale. Cercò una risposta nelle sentenze di *Shonin Shinzan* (1173-1262), fondatore di una scuola buddhista laica giapponese, la quale cerca la salvezza nella "forza dell'altro", che può essere conseguita con la grazia di Amida o *Amitabha*, la "luce illuminante", che è misericordia e saggezza. Le sentenze di Shinzan sono raccolte sotto il titolo *Tannisho* (Dichiarazioni contro le deviazioni dalla fede). Si tratta del Buddhismo della Terra Pura. Abe si iscrisse alla Facoltà di Economia e Legge dell'Università di Osaka. Nel frattempo il problema del senso della vita continuava a tormentarlo. Si dedicò all'attività commerciale. A ventisei anni si iscrisse all'Università di Kyoto per dedicarsi allo studio della filosofia occidentale. Ritenne che la filosofia gli avrebbe permesso di raggiungere il limite estremo della razionalità per poi accedere alla Terra Pura, uno stato di vita in cui avrebbe potuto partecipare alla salvezza donata da Amida.

Nel 1955 si stabilì a New York dove ebbe numerosi contatti con Daisetsu Teitoku Suzuki, studioso buddhista giapponese che contribuì alla diffusione di una forma di *Zen* moderno in Occidente. Approfondì anche la teologia di Paul Tillich e di Reinhold Niebuhr. Col professore Hisamatsu contribuì a rivitalizzare la via dello *Zen*. Da questa attività e col contributo di altri nacque la società *F.A.S.*, con l'intento di irradiare un nuovo tipo di *Zen* capace di affrontare i problemi della società e dell'umanità contemporanea¹. Caduto in una crisi profonda e passando attraverso il nichilismo

¹ La società *F.A.S.* è composta da un gruppo di laici i quali si dedicano ad una nuova forma di *Zen*. *F.* è l'iniziale di "*Formless Self*" (*Sé Informe*) e vuole significare il risveglio al *Sé* senza forma. *A.* indica "*All Humankind*", tutto il genere umano e *S.* significa "*Creating History supra-historically*", creare la storia in una prospettiva metastorica che punti sulla pace universale. Cfr. A. RODANTE, *Sunyata buddhista e kenosi cristologica in Masao Abe*, Città Nuova editrice, Roma, 1995, p. 17, nota 16.

di Nietzsche, Abe scoprì il vero Sé non oggettivato né oggettivabile, che è al di là di ogni concezione personale della divinità e che non si identifica né con il sé né con il non-sé.

Fu invitato come docente in diverse università americane e pubblicò alcuni scritti. Ha saputo fondere in unità alcune forme di spiritualismo cristiano occidentale e della tradizione buddhista con la sua esperienza religiosa. Egli è convinto che l'unità dei popoli e l'armonia tra le varie correnti di pensiero e di ortoprassi non possono essere il risultato dell'apporto di una sola religione. Tutte le tradizioni religiose hanno bisogno di aiutarsi reciprocamente per reinterpretare se stesse e per affrontare insieme i problemi del futuro. Attualmente Abe è considerato la personalità più rappresentativa vivente del buddhismo Zen.

Nel marzo 1993 Masao Abe si incontrò col cardinale Ratzinger e con due teologi designati dallo stesso cardinale, Jacques Servé della Pontificia Università Gregoriana e Piero Coda della Pontificia Università del Laterano. Alla domanda formulata da Abe, sul rapporto esistente tra la «kenosi» del Dio Figlio e quella di Dio Padre, Coda rispose rifacendosi all'interpretazione data da von Balthasar al testo biblico di *Fil* 2,5-11². Rodante sintetizza il pensiero del teologo di Basilea in questi termini: «Possiamo parlare di una "kenosi" trinitaria prima della creazione che ci fa comprendere ciò che la fede cristiana dice in rapporto alla "kenosi" di Gesù Cristo. E (...) si può parlare, quindi analogicamente, di una "kenosi" d'amore del Padre come modello e principio della "kenosi" del Figlio»³.

E' stata questa un'occasione preziosa per far conoscere la teologia di Hans Urs von Balthasar al Prof. Abe che, dialogando con teologi occidentali, aveva fino allora privilegiato soprattutto K. Rahner, J. Cobb, H. Küng, T. Altizer, P. Tillich ed altri. L'incontro, svoltosi in un clima veramente cordiale, risultò molto fruttuoso e costruttivo⁴.

Vediamo, anzitutto, il significato di *sunyata* nel pensiero di Abe, rifacendoci soprattutto al suo studio *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, che fa parte del libro *The Emptying God. A Buddhist - Jewish - Christian Conversation*, pubblicato da John B. Cobb, Jr., e Christopher Ives⁵.

L'autore assume un atteggiamento dialogico non solo con le religioni, e particolarmente col cristianesimo, ma anche con le ideologie occidentali che negano la verità dell'esperienza religiosa, con Nietzsche, con lo scientismo e il nichilismo. La sua attenzione dialogica al testo della Lettera ai Filippesi lo induce a reinterpretare il Vuoto buddhista alla luce della kenosi nel cristianesimo e a reinterpretare la kenosi ricorrendo

² Cfr. A. RODANTE, *op. cit.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, pp. 27-28.

⁵ MASAO ABE, *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, in: *The Emptying God. A Buddhist - Jewish - Christian Conversation*. Edited by John B. Cobb, Jr., and Christopher Ives, Orbis Book, Maryknoll, New York, 1994, pp. 3-65.

all'ermeneutica offertagli dal concetto buddhista di Vuoto. Va tenuto conto che Abe vede nell'incontro interreligioso non solo una occasione di dialogo, ma anche di trasformazione. La "trasformazione" può andare al di là del dialogo, «dà l'idea di cambiamento, di mutamento in vista di una terza verità che non è né la mia né la tua»⁶.

Donald W. Mitchell, nel suo libro *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, osserva giustamente che nell'opera *The Emptying God* Masao Abe «reinterpreta il Vuoto e Dio in modo da rispettare l'importanza data all'empirismo nel nostro mondo moderno. Abe reinterpreta il Vuoto e Dio in modo che non presuppongano un salto di fede in una realtà ultima trascendente ma che, al contrario, pongano questo mondo come il luogo della realtà ultima. In questo modo egli spera di superare le obiezioni dell'idealismo e dello scientismo secolarizzati (...); per Abe sia il Vuoto sia Dio sono realtà portatrici di un significato esistenziale, ossia costituiscono la base esistenziale per vivere in una dimensione che supera l'odierna alienazione e conferisce un nuovo significato alla vita. Il primo problema ha a che fare con l'ontologia, mentre il secondo con la spiritualità»⁷.

Abe è convinto che la realtà ultima per il buddismo non è l'Essere né Dio, ma il Sunyata. Sunyata è il nulla assoluto perché è totalmente non oggettivabile, non concettualizzabile, irraggiungibile dalla ragione o dalla volontà. In quanto tale non è qualcosa. Il Sunyata «concepito come qualcosa al di fuori o al di là della propria esistenza non è vero Sunyata»⁸.

Il Sunyata indica anche «l'assenza di un ente dotato di esistenza autonoma permanente o l'insostanzialità di ogni cosa nell'universo. E' al di là di tutti i dualismi e tuttavia li comprende. Attraverso la comprensione del *sunyata* non solo gli esseri senzienti, ma anche il Buddha, non solo il *samsara*, ma anche il *nirvana*, appaiono privi di sostanza e vuoti. Di conseguenza la realtà ultima non è il Buddha, né il nirvana, bensì la comprensione della insostanzialità del tutto, cioè la comprensione del *sunyata*»⁹.

Per il buddismo la «base della salvezza è la dimensione transpersonale, universale che accomuna gli esseri umani e la natura»¹⁰. Sunyata non si identifica con l'antropocentrismo né con il teocentrismo, è "infinita apertura" «che include ciascuna e tutte le cose in una spontaneità chiamata *jinen*, spontaneità, la naturalità primordiale o fondamentale che è alla base degli esseri umani e della natura. E' la "natura" originaria che è alla base delle cose prima della separazione tra gli esseri umani e la natura, tra il divino e l'umano. *Jinen* è pura attività, spontaneità dinamica, al di là di

⁶ A. RODANTE, *op. cit.*, p. 32, nota 32.

⁷ D. W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma, 1993, pp. 96-97.

⁸ MASAO ABE, *op. cit.*, p. 27.

⁹ MASAO ABE, «Due tipi di unità e pluralismo religioso», *Nuova Umanità* 18 (maggio-agosto 1996) 469.

¹⁰ MASAO ABE, *op. cit.*, p. 31.

ogni specie di volontà, umana o divina e della “volontà di potenza” di cui parla Nietzsche. L’affermazione del completo autosvuotamento di Dio (la kenosi di Dio) inteso come l’assoluta autonegazione della volontà di Dio deve essere basato su questa spontaneità in termini di *jinen*»¹¹. L’interdipendenza e l’interpenetrazione di tutte le cose, in cui esse sono svuotate della loro sostanzialità indipendente, ci permette di renderci conto perché «il *Nirvana* viene concepito per mezzo del *samsara* e il *samsara*, quando si conosce la sua non sostanzialità, immediatamente si trasforma in *Nirvana*»¹². Donald W. Mitchell aggiunge che «per i buddhisti questo risultato finale di ogni vera soteriologia si realizza sulla base dello stesso Sunyata, senza bisogno di nessun altro intervento storico-soteriologico divino»¹³.

Il vero Sunyata svuota non solo ogni cosa, ma svuota anche se stesso: «attraverso questo autosvuotamento la realizzazione del Sunyata ristabilisce chiaramente una visione e valutazione dualistiche, senza essere limitato da esse. Sunyata non deve essere inteso come forma del nome, ma nella sua forma verbale, perché è una funzione dinamica e creativa che svuota ogni cosa e rende vivente ogni cosa»¹⁴.

Sunyata contiene le due caratteristiche della sapienza (*prajna*) e della compassione (*karuna*). «Come la nozione cristiana di giustizia, la nozione buddhista di saggezza rimanda ad un chiarimento della distinzione o differenziazione delle cose nell’universo. A differenza della nozione cristiana di giustizia, tuttavia, la nozione buddhista di saggezza non presuppone giudizio o elezione. La saggezza buddhista presuppone l’affermazione o il riconoscimento di ogni cosa e di chiunque nella propria personalità o nella propria *quidditas* (...), la saggezza implica riavvicinamento, conciliazione, armonia e pace»¹⁵.

Il buddhismo sottolinea la compassione, mentre il cristianesimo dà importanza all’amore. Mentre nel cristianesimo l’amore si accompagna alla giustizia, nel buddhismo la compassione si accompagna sempre alla saggezza. «L’amore e la giustizia sono come acqua e fuoco: per quanto siano entrambi necessari, convivono con difficoltà. La compassione e la saggezza sono come colore e luce: per quanto differenti, si completano bene uno con l’altra»¹⁶.

Con la sapienza diventiamo coscienti della non sostanzialità dei fenomeni. Per conseguenza ci è possibile essere liberati da ogni attaccamento alle cose, in modo da *vivere il vuoto* nella compassione che è autoannullamento. Quando siamo vuoti di noi stessi possiamo vivere per gli altri. La kenosi del sé, la morte a se stessi ci introduce nella pienezza della vera vita. La natura originaria delle cose si sveglia in colui che la realizza attraverso l’ortoprassi.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² *Ibid.*, p. 32.

¹³ D. W. MITCHELL, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴ MASAO ABE, *Kenotic God and dynamic Sunyata*, cit., p. 33.

¹⁵ MASAO ABE, *Due tipi di unità e pluralismo religioso*, cit., p. 477.

¹⁶ *Ibid.*, p. 477.

a. *Il Dio kenotico*

L'interpretazione data da Abe al sunyata parte dalla tradizione buddhista, ma—come abbiamo visto—tiene anche conto della kenosi cristologica, della tradizione cristiana. L'autore non identifica sunyata con kenosi. Si rende conto che un buddhista, vivendo il sunyata, diventa Buddha, mentre il credente in Cristo può partecipare alla kenosi redentrice di Cristo, ma non diventa Cristo. Tuttavia il discorso rimane aperto, secondo Abe. In questo caso potrebbe avvenire un dialogo che provoca una trasformazione da e in entrambe le parti.

Abe cita la Lettera ai Filippesi: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù: il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (*Fil* 2,4-8). Questo è per Abe un punto di partenza per esplorare il cristianesimo ed è uno dei testi più "toccanti" di tutta la Bibbia.

Cristo ha rifiutato di abitare nella gloria che appartiene a Dio. Mentre era nella forma di Dio, Cristo ha vuotato se stesso. Ci troviamo di fronte alla completa umiliazione di Cristo. Essa «indica l'amore autosacrificale di Cristo per l'umanità che pure fu disobbediente a Dio e si ribellò alla sua volontà. Mediante l'incarnazione (kenosi), la morte e la risurrezione del Figlio, Cristo, Dio rivela la divinità in termini di amore incondizionato al di sopra di ogni giustizia discriminatoria. L'insondabile profondità dell'amore di Dio si manifesta nella sua pienezza quando scopriamo o crediamo che Cristo come Figlio di Dio si è svuotato ed è divenuto obbediente fino alla morte, e alla morte in Croce»¹⁷. Abe è convinto che la kenosi di Cristo e la sua abnegazione devono essere intese non come un fatto parziale, ma come un atto di Cristo che rivela la sua natura originaria.

L'autentica natura originaria di Cristo come Figlio di Dio «è essenzialmente e fondamentalmente autosvuotantesi e autoannullantesi... Il Figlio di Dio diventa carne proprio perché il Figlio di Dio è originariamente autosvuotantesi»¹⁸.

Nella kenosi Cristo annulla completamente la sua natura divina. Ma ciò non significa che Cristo cessa di essere Dio.

Donald W. Mitchell esprime in questi termini il pensiero di Abe: «secondo Abe, si può parlare di Cristo come di un essere pienamente umano e al tempo stesso pienamente divino. Non si tratta di due sostanze che vengono identificate, come si è sostenuto nella tradizione teologica occidentale, utilizzando gli strumenti concettuali della filosofia greca. Un buddhista, secondo Abe, considererebbe questa identità in termini di vuoto e di forma: Cristo può essere una forma pienamente umana e un Dio

¹⁷ MASAO ABE, *Kenotic God and dynamic Sunyata*, cit., pp. 9-10.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 10-11.

pienamente kenotico perché la kenosi si svuota pienamente nella forma e la forma è pienamente assunta nella kenosi. Gesù, svuotando completamente se stesso della propria divinità nella forma umana, diventa pienamente umano e proprio con quell'atto è pienamente un Dio kenotico»¹⁹. Solo chi vive un amore kenotico è in grado di scoprire la kenosi del Figlio di Dio. Abe cita *Mt* 10,39. Sempre secondo Abe la kenosi dell'incarnazione e della croce ci dice qualcosa anche relativamente a Dio "Padre": «non è forse vero che la kenosi del Cristo—cioè l'autosvuotamento del Figlio di Dio—ha la sua origine in Dio "il Padre"—che è la kenosi di Dio? Senza l'autosvuotamento di Dio "il Padre", l'autosvuotamento del Figlio di Dio è inconcepibile»²⁰. In questa direzione Abe si appella al teologo Karl Rahner, il quale ha scritto che Dio crea svuotando se stesso e quindi egli stesso è in questo svuotamento²¹. Però Abe riscontra in Rahner "le tracce di dualismo" tra Dio e le creature create dalla sua kenosi. Secondo Abe, «se Dio è veramente amore incondizionato, l'autosvuotamento dev'essere totale, non parziale. Non può essere che Dio *divenga qualcos'altro* mediante un'autodonazione parziale; nel totale autosvuotamento e per mezzo di esso, Dio è qualcosa, o più precisamente, Dio è ciascuna cosa e tutte le cose»²². La salvezza totale è possibile in forza di questa kenosi totale: «solo nella kenosi totale di Dio ogni cosa—compreso l'ingiusto e il peccatore, il male naturale e morale—viene perdonata, redenta e soddisfatta, e l'amore di Dio trova il suo completo compimento»²³.

Come appare, Abe intende superare ogni dualità, ogni dualismo e ogni monoteismo.

II. LA KENOSI CRISTOLOGICO-TRINITARIA NELLA TEOLOGIA DI BALTHASAR

Lo scopo di questo confronto tra Abe e Balthasar non consiste direttamente nel volere scoprire ad ogni costo una risposta del teologo cattolico al pensatore buddhista. Non si tratta di fare protrarre un dialogo tra un vivente e un defunto. Vogliamo semplicemente trovare nei due esponenti di due grandi tradizioni religiose e in due uomini di fede aperti al mondo contemporaneo e all'incontro attuale tra oriente e occidente, spunti, elementi di riflessione e qualche porta aperta per una reciprocità ermeneutica tra buddhismo e cristianesimo.

¹⁹ D. W. MITCHELL, *op. cit.*, pp. 104-105.

²⁰ MASAO ABE, *Kenotic God and dynamic Sunyata*, cit., p. 14.

²¹ Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Alba, 1977, pp. 286-290.

²² MASAO ABE, *Kenotic God and dynamic Sunyata*, cit., p. 16.

²³ *Ibid.*, p. 16.

Balthasar ha trattato ripetutamente il tema della kenosi cristologica. Partiamo da un suo testo estratto dalla *Teologia dei tre giorni*: «L'affermazione fondamentale dell'antichissimo inno di *Fil 2*, prepaolino e da Paolo completato, è: "Egli (Cristo Gesù si trova prima) trovandosi nella forma di Dio, non considerò alla guisa di una preda (oppure: un bene da mantenere per sé, un vantaggio da conservare ad ogni condizione) l'essere uguale a Dio, ma annientò se stesso, prendendo forma di servo, diventando nell'aspetto come gli altri uomini, riconosciuto nel comportamento come uomo, si abbassò diventando obbediente fino alla morte", e Paolo aggiunge: "anzi fino alla morte in Croce". Quindi l'inno prosegue: "Perciò Dio lo ha innalzato (estremamente importante: *huper*) e gli ha dato inoltre un nome che è sopra ogni nome, perché nel nome di Gesù si pieghi in ginocchio tutto ciò che è nel cielo, sulla terra e agli inferi e ogni lingua confessi: Signore è Gesù Cristo a gloria di Dio Padre". Si può considerare dimostrato che il soggetto che si "annienta" prendendo forma di servo non è il Cristo già incarnato, ma colui che è al di sopra del mondo, che si trova nella forma di Dio; si può inoltre considerare dimostrato che in questa prima kenosi è già inclusa la seconda "...fino alla morte sulla croce"»²⁴.

Il Dio dell'Antico Testamento «non partecipa a nessun altro la sua gloria e la sua maestà, anzi non può parteciparle, in quanto contraddirebbe a se stesso se le abbandonasse»²⁵. Ma «questo atteggiamento non contraddistingue più "Gesù Cristo" come soggetto divino e preesistente; egli, per così dire, si può concedere il lusso di rinunciare alla sua gloria, è quindi così divinamente-libero da potersi legare all'obbedienza del servo»²⁶.

Si tratta, «almeno nel sottofondo, della svolta assolutamente decisiva nel modo di vedere Dio, che non è in primo luogo "potenza assoluta", ma "amore" assoluto e la cui sovranità non si manifesta nel tenere per sé ciò che gli appartiene, ma nell'abbandonarlo, cosicché questa sovranità si estende al di là di ciò che qui, all'interno del mondo, si contrappone come forza e debolezza. L'esternarsi di Dio (nella incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'esternabilità eterna di Dio, nella sua donazione tripersonale; a partire da qui anche la persona creata non deve essere descritta più come essere-in-sé, ma più profondamente (in quanto creata ad immagine e somiglianza di Dio) come "ritorno-a-se-stessa (*reflexio completa*) a partire dall'esteriorità a se stessa" e come "uscita-fuori-di-sé, in quanto interiorità che si dona e si manifesta". I concetti di povertà e ricchezza diventano dialettici, ciò che qui non sta a significare che l'essenza di Dio sia in sé (univocamente) "kenotica" e che quindi un solo concetto possa comprendere il fondamento divino della possibilità della kenosi e la kenosi stessa (in questa direzione si collocano alcuni errori dei moderni kenotici), bensì che—come ha tentato di dire alla sua maniera Ilario—la "potenza" divina è così co-

²⁴ H. U. von BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia, 1990, p. 35.

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

stituita che può gestire in se stessa la possibilità della incarnazione e della croce, e sostenere questo annichilimento fino alla fine. Tra la forma di Dio e la forma di servo regna, nell'identità della persona, un'analogia delle nature conforme alla formula: *maior dissimilitudo in tanta similitudine*»²⁷.

Per cui l'evento dell'incarnazione della seconda persona divina non è senza significato per la stessa relazione intercorrente tra le persone divine. La kenosi intesa come autorinuncia e autolimitazione di Dio si identifica con la libertà e con l'onnipotenza di Dio.

Balthasar sfugge ad ogni interpretazione naturalistica, gnostico o logico-hegeliana: «l'ultimo presupposto della kenosi è l'“l'altruismo delle persone” (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore; si dà quindi una kenosi fondamentale, presente già nella creazione in quanto tale, perché Dio fin dall'eternità assume la responsabilità della sua riuscita (tenendo conto anche della libertà dell'uomo) e nella previsione del peccato “include nel conto” anche la croce (come fondamento della creazione)»²⁸.

In quest'ultimo asserto Balthasar si rifà alla teologia russa degli anni quaranta, e a Bulgakov, però ritiene che l'affermazione secondo cui «l'ultimo presupposto della kenosi è l'“altruismo” delle persone come pure relazioni nella vita intratrinitaria dell'amore può rimanere centrale nella teologia ed essere liberato da ogni presupposto sofiologico»²⁹.

La solidarietà di Dio con l'uomo e la creazione non si estende soltanto a ciò che è sintomo e pena del peccato, ma si fa esperienza condivisa. Dio è solidale nel *peirasmós* del rifiuto stesso, senza tuttavia avere peccato (*Eb* 4,15)³⁰.

Nessuna categoria religiosa o culturale, nessun *logos* umano è capace di esprimere questo manifestarsi della Verità di Dio.

Il cristianesimo presenta una «svolta universalmente decisiva della visione di Dio che non è in primo luogo “potenza assoluta”, ma “amore” assoluto e la cui sovranità non si manifesta nel tenere per sé ciò che gli appartiene, ma nel suo abbandono (...). L'annichilimento di Dio ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale»³¹. Così nella pasqua di Cristo ci viene manifestata nella fede la verità immanente di Dio: «si impedisce che l'incarnazione del Figlio significhi una “mitica” alterazione in Dio. Non Dio altera se stesso in sé, ma l'inalterabile Dio apre una relazione verso la realtà creata che dona alle sue relazioni intime intradivine un'espressione nuova; certamente non soltanto esteriore, come se

²⁷ *Ibid.*, pp. 39-40.

²⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 45.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 126.

³¹ H. U. von BALTHASAR, «*Mysterium paschale*», in: *Mysterium Salutis*, vol. 6, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 189.

questa relazione verso fuori non lo attinga veramente, bensì in modo che la nuova relazione verso la natura mondana, che viene unita ipostaticamente al Figlio, mette in luce una delle infinite possibilità presenti nell'eterna vita di Dio»³².

Colui che agisce per primo è Dio Padre (2 Cor 5,18ss.). Il segno del compimento di quest'opera di riconciliazione è lo Spirito (Rm 8,6.1 e 9-10): «si tratta di caricarsi, in maniera assolutamente irripetibile, di tutto il peccato del mondo, da parte dell'unico Figlio di Dio, la cui peculiarità di essere Dio fattosi uomo (che è qualcosa di più di un "caso supremo" di antropologia trascendentale) fa sì che sia l'unico a poter assolvere a questo compito»³³.

Il teologo di Basilea si chiede: le liturgie, i sacrifici, le leggi e istituzioni religiose, le profezie e i simboli, le funzioni sacrali e profane dell'Antico Testamento (e se si vuole anche del paganesimo), irrimediabilmente diverse nella loro disparità, possono offrire un punto diverso dall'unico Golgota, dove tutte queste cose trovano compimento e vengono superate, abolite e sostituite dall'unico gesto compiuto da Dio?

La sua ovvia risposta è negativa.

Dio *uomo* e *solo* in quanto uomo, cosicché l'uomo mai come qui viene ad esprimersi. Ma non Dio assieme a un uomo, ma Dio assolutamente unico in quest'uomo assolutamente unico, che è tale proprio perché è Dio³⁴.

L'inno cristologico di *Fil* 2,6-11 permette a Balthasar di sottolineare che «la deformità opaca del peccato viene assunta dal Verbo e resà, nella sua permanente deformità, "trasparenza"»³⁵.

L'obbedienza umana di Gesù è una obbedienza trinitaria.

Paolo Martinelli scrive: «Parlando di questa implicazione trinitaria della morte di Cristo non si intende naturalmente parlare di una sorta di hegeliana necessità di Dio di coinvolgersi e di irretirsi nel "processo" del mondo». G7,196: «E' soltanto il suo liberissimo amore che può indurre Dio sia a creare un mondo, sia a redimerlo in un modo tanto meraviglioso. E se è vero che tale emersione *ad extra* del mistero trinitario ci svela qualcosa della legge immanente della Trinità, tuttavia non è in nessun caso possibile derivare da questa legge interna una necessità di quell'emersione»³⁶.

L'io-tu-noi divino sorge liberamente nell'io-tu-noi mondano e creaturale. Possiamo comprendere la verità del Dio Trinitario solo partendo dalla relazione filiale di Gesù col Padre: «il Figlio può rappresentare il Padre in forma adeguata solo mediante la sua totale incarnazione: ciò vuol dire mediante tutto il suo essere finito, non soltanto mediante le sue parole, e nel modo massimo mediante la fine riservata a questo

³² H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano, 1992, p. 482.

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 127-128.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 128.

³⁵ P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano, 1996, p. 138.

³⁶ *Ibid.*, p. 141, nota 79. G7,196 è la citazione di *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. 7: *Nuovo patto* (trad. it. di *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*. III/2: *Neuer Bund*, Einsiedeln, 1969).

essere, cioè la morte, che nel suo silenzio offrirà l'informazione più forte a riguardo del Padre: mediante "la parola senza parola" (Guglielmo di San Thierry), che nel Celano viene definito come *lingua tertia*³⁷.

Va anche ribadito che secondo Balthasar la relazione tra Trinità economica e Trinità immanente non significa che la Trinità economica possa essere identificata semplicemente con la Trinità immanente, pur riconoscendo che le leggi della prima derivano dalla seconda. Balthasar parla di una «inversione della Trinità immanente in quella economica, nella vita terrena di Gesù e fino al mistero pasquale». «Essa è dedotta da Balthasar mediante la considerazione della posizione dello Spirito Santo nella vita di Gesù, dal momento in cui egli, come Verbo del Padre, si lascia incarnare nel seno della Vergine fino a quando egli sulla croce lo consegnerà, come estrema obbedienza e compimento della propria missione, al Padre»³⁸.

Nel mistero immanente di Dio c'è l'archetipo trinitario cui va ricondotta ogni vicinanza e ogni lontananza intramondana di Dio.

La "lontananza" rimanda alle ipostasi divine e la "vicinanza" rimanda alla loro circumincessione. L'immutabilità di Dio non è una immutabilità divina amorfa e inconsapevole, ma è un "avvenimento permanente" (*Geschehen*) dell'autodonazione in modo che in esso risulti fondato ogni possibile divenire temporale intramondano (*Verden*)³⁹. Quindi possiamo in qualche modo comprendere perché il Figlio di Dio, entrando nella dimensione spazio-temporale dell'esistenza umana, e vivendo il suo tempo realmente come finito, non occorre che lasci l'eternità, perché già in essa ci sono le condizioni per la sua autodonazione nell'economia della salvezza. Il mistero pasquale non produce in Dio nessuna "autoalienazione": «la rinuncia alla forma di Dio e l'assunzione della forma di servo, con tutte le sue conseguenze, non introducono nella vita trinitaria di Dio nessuna autoalienazione. Dio è sufficientemente divino per divenire in un senso vero e non solo apparente, attraverso l'incarnazione, la morte e la risurrezione, ciò che egli è già da sempre in quanto Dio»⁴⁰.

Il dolore e la morte trovano il loro archetipo nella generazione primigenia del Figlio da parte del Padre come volontà di una dedizione da cui nasce il Tutt'Altro.

Nella sua autodonazione il Padre dona non qualcosa che *ha*, ma tutto ciò che è—in Dio c'è solo essere e non avere—, che passa totalmente al Figlio generato: è come una "morte", una prima "kenosi" radicale, una "super-morte", che è l'aspetto di ogni amore e che fonda all'interno della creazione tutto ciò che in essa potrà essere *una morte buona*: dal dimenticarsi per la creatura amata fino a quel supremo amore che «dà la vita per i suoi amici»⁴¹.

³⁷ H. U. von BALTHASAR, *Teologica*, vol. 1: *Verità di Dio* (trad. it. di *Theologik. II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, 1985), p. 60.

³⁸ P. MARTINELLI, *op. cit.*, pp. 160-161.

³⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁰ H. U. von BALTHASAR, "*Mysterium paschale*", *cit.*, p. 185.

⁴¹ Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 5: *L'ultimo atto* (trad. it. di *Theodramatik. IV: Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983), p. 72, cit. da P. MARTINELLI, *op. cit.*, p. 187.

In sintesi, Balthasar riferisce l'espressione *kenosi* alla Trinità immanente e, per conseguenza, alla persona del Padre. Il punto di partenza è la Trinità economica, sulla pista di «una teologia negativa, che escluda da Dio qualsiasi esperienza e sofferenza intramondana e tuttavia abbia in Dio le condizioni della possibilità per una tale esperienza e sofferenza, fino a tutte le implicazioni cristologiche e conseguentemente trinitarie»⁴². Quindi Dio non è implicato nel processo del mondo. Siamo al di fuori di ogni filosofia e teologia del processo.

La *kenosi* primordiale assoluta del Padre rende possibili le altre *kenosi* di Dio nel mondo, che ne sono una conseguenza: la prima come “autodelimitazione” del Dio trinitario in forza della libertà donata alle creature, la seconda, ancor più profonda, mediante l’Alleanza con Israele e la terza, che è cristologico-trinitaria, nell’evento dell’incarnazione, morte e risurrezione.

Sembra valida la sintesi che Andrea Toniolo ci dà della teologia di Balthasar sulla *kenosi*: «la *kenosi* esprime sia la ricchezza che la povertà di Dio, sia la potenza che l’impotenza, sia l’unità che la differenza in Dio, possibilità di dare e il dare come perdere se stessi per riconoscere l’essere, la libertà dell’altro»⁴³.

La creazione è dunque nel seno della Trinità. L’incarnazione e la Croce non sono un allontanamento dalla Trinità, ma esprimono in un modo forte, da una parte, la differenza, la “distanza” e la “separazione” e, dall’altra, la vicinanza e l’unità esistenti tra le persone trinitarie.

L’uomo è attratto nell’orizzonte della vita trinitaria, nel dinamismo eterno di reciproca dedizione del Padre, del Figlio e dello Spirito. Così l’uomo che accetta nella fede la credibilità dell’amore di Cristo è reso capace di amore e di solidarietà, perché partecipe della comunione trinitaria, che è un eterno ritrovarsi nel perdersi come dono totale di sé.

III. CONFRONTI ORIENTATIVI E SPUNTI DIALOGICI

Il pensiero di Masao Abe sul sunyata buddhista affrontato nell’orizzonte dialogico della *kenosi* cristiana richiede di essere *interpretato* alla luce della Scuola di Kyoto e di tutto il suo pensiero, che presenta accenti dinamici ed evolutivi, anche perché si confronta col pluralismo filosofico e religioso contemporaneo. Donald W. Mitchell recentemente ha scritto che il confronto di Abe tra l’Assoluta Vacuità della Scuola Zen di Kyoto e la *kenosi* di Gesù Cristo costituisce una sfida reale alla teolo-

⁴² Cfr. H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 4: *L’azione* (trad. it. di *Theodramatik*. III: *Die Handlung*, Einsiedeln, 1980), p. 302.

⁴³ A. TONIOLO, *La Teologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jüngel*, H. U. von Balthasar e G. W. F. Hegel, Glossa, Roma-Milano, 1995, p. 122.

gia cristiana. Il suo libro citato *Kenosi e nulla assoluto* contiene una risposta approfondita al problema posto da Abe. Ed è lo stesso Mitchell che ci ricorda che Balthasar ha detto che la Scuola di Kyoto offre la sfida più grande alla teologia cristiana dai tempi del Neoplatonismo ad oggi⁴⁴.

Diversi teologi e pensatori hanno risposto ad Abe: Thomas J.J. Altizer, Eugene B. Borowitz, John B. Cobb, Catherine Keller, Jürgen Moltmann, Schubert M. Ogolen, David Tracy ed altri⁴⁵.

Donald W. Mitchell, che è approdato dal buddhismo al cattolicesimo, è una delle personalità più eminenti che può pronunciarsi in questo dialogo interreligioso.

Il pensiero di Abe trae dalla grande tradizione buddhista la sua linfa vitale, si esprime nell'area del buddhismo *mahayana* ed è particolarmente attento al cristianesimo e al pensiero moderno. La figura del Buddha è passata attraverso una evoluzione semantico-simbolica che va dal Buddha della storia al Buddha della fede e della spiritualità della Scuola di Kyoto. Anche quando i cristiani parlano di Gesù Cristo vi includono il Verbo eterno, Gesù di Nazaret e il Signore risorto che siede alla destra del Padre. Ciascuna delle due tradizioni, pur portando l'impronta di una grande varietà di interpretazioni dovute ai differenti contesti culturali e all'influsso degli strumenti ermeneutici, ha la sua unicità.

Dal punto di vista metodologico ogni tentativo di comprensione reciproca e di superamento che sia aperto al Santo, al Mistero e alla Realtà ultima che sorpassa ogni verità empirica deve essere fedele alla intuizione originaria specifica, al Fondatore, ai testi sacri e al periodo fondante degli inizi. L'impegno dialogico non si propone di cristianizzare il buddhismo o di buddhistizzare il cristianesimo. Ogni tentativo di confronto tra il Buddha e Cristo ad un certo punto viene fermato dal Buddha stesso e da Cristo stesso.

Secondo il Vangelo Gesù ha detto: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Il Buddha nella Sutra del Loto dice: «Io sono colui che conosce la via, che apre la via, che predica la via» (*Sutra del Loto* V, 2,16). C'è un altro testo della tradizione buddhista, citato da Donald W. Mitchell, in cui il Buddha afferma: «Colui che vede il Dharma vede me» (*Itivuttaka, Kuddhaka-Nikaya*)⁴⁶. Il Buddha storico non si è mai identificato col Dharma, mentre il buddhismo del grande veicolo ha assunto nuove modalità relazionali tra il Dharma e il Buddha. E' significativa la dottrina dei «Tre corpi del Buddha».

⁴⁴ Cfr. D. W. MITCHELL, «*Status Quaestionis: Taking Stock of the present Christian-Buddhist Dialogue; Christian Perspective*», *Pro Dialogo* 90 (1995), 3: Buddhist-Christian Colloquium, Kaonshüing, Taiwan, 31 July-4 August 1995. La citazione di Balthasar si trova a p. 245, nota 25: H. U. von BALTHASAR, «Buddhism: An Approach to Dialogue», *International Catholic Review*, (1988), Winter (no page numbers).

⁴⁵ Cfr. *Responses to Masao Abe*, in: *The Emptying God*, cit., pp. 69-154. Un altro libro di risposte è: C. IVES (ed.), *Divine Emptiness and Historical Fulness: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe*, Valley Forge, PA: Trinity International, 1994.

⁴⁶ D. W. MITCHELL, *Status Quaestionis...*, cit., p. 245, nota 27.

Rimane il fatto che il Buddha e Cristo non possono essere identificati, come non possono esserlo l'“anima” del buddhismo e del cristianesimo. Ogni confronto tra cristianesimo e buddhismo deve tenere conto di questa premessa metodologica.

La differenza profonda tra cristianesimo e buddhismo non consiste soltanto nei contenuti, ma anche nella terminologia adottata per esprimere le realtà salvifiche.

Il cristianesimo parla di “rivelazione”, dono gratuito e personale che ci viene dalla libera iniziativa di Dio. Il buddhismo parla di “illuminazione”, di una luce interiore (*bhodi*) che guida l'uomo verso la realizzazione di una via che già c'era prima che il Buddha la scoprisse.

C'è un punto in cui il dialogo tra la dottrina del sunyata di Abe e la teologia della kenosi di Balthasar possono capirsi: è il versante antropologico, o meglio, della “via” offertaci da Cristo e dal Buddha per raggiungere la salvezza e superare la condizione umana. Vale la pena fare una premessa.

Basandosi sulla rivelazione fondante, sulla tradizione, sulla stessa esperienza dei mistici, Balthasar sottolinea che Cristo è il Figlio del Padre, il Logos Trinitario e si identifica col potere, l'amore e la sapienza che ha creato e salvato il mondo.

D'altra parte Cristo è colui che si è identificato col genere umano, ha portato su di sé la solitudine, la debolezza, la tentazione, la sofferenza per liberarci da ogni male, dal peccato, dall'inferno, dalla morte, da ogni forma di egoismo. Ha vissuto l'oscurità della Croce per introdurci nella luce, nella libertà e nell'amore universale. Questo progetto eterno, attuato con l'intervento della Trinità, ha fatto sì che l'unità tra Dio, l'uomo e il creato non fosse mai irrimediabilmente perduta.

Il bene dell'uomo è stato sempre presente nella mente eterna di Dio.

L'immenso sforzo di Balthasar è consistito nel trovare nella Trinità economica i segni, le tracce, i simboli e il linguaggio confluenti dalla Trinità immanente. Fondamentalmente la metodologia teologica di Balthasar è corretta, nasce dalla fede e dall'ascolto. Egli non può basarsi solo sull'esperienza.

Detto questo, sembra che si possa procedere a discernere nelle due vie, di Cristo e del Buddha, percorse nel loro versante antropologico, ciò che le avvicina e le distanzia. Michael Fuss si colloca su questa direzione: «Mentre l'azione salvifica sia del Buddha sia del Cristo rimane celata nel mistero dei cuori dei rispettivi seguaci, come pure il “nirvana” e la “vita eterna”, come meta finale, la dimensione antropologica della salvezza potrebbe costituire un valido punto d'incontro. Questa pure si attua in una complementarità: all'azione salvifica delle realtà divine o del Dharma corrisponde, a livello umano, un progressivo distacco dall'egoismo, dall'autonomia umana e quindi una trasparenza, una purezza dell'uomo liberato da ogni vincolo di schiavitù»⁴⁷.

⁴⁷ M. FUSS, *Dharma e Vangelo: due progetti di salvezza*, in: AA.VV., *Dharma e Vangelo due progetti di salvezza a confronto*, Cittadella editrice, Assisi, 1996, p. 66.

Apparentemente Balthasar può sembrare poco dialogico, perché parte dalla fede, si muove all'interno della fede, non parte dal soggetto umano e dalle sue possibilità. In che senso egli può aprirsi al dialogo interreligioso col buddhismo? La risposta risulta chiara dalla sua teologia: egli parte dalla oggettività della rivelazione vetero e neo-testamentaria. Ma la rivelazione di Dio assume su di sé anche l'umano e il cosmo, anche ciò che si presenta come totale alterità di Dio: la morte. La riduzione cosmologica e antropologica non sono sufficienti. La Croce riunisce il mondo divino e quello umano, l'eterno e il temporale in un unico dramma, l'incontro con l'amore di Dio e l'attesa dell'uomo, la connessione tra teologia e antropologia. In questo senso buddhismo e cristianesimo possono comprendersi pur nelle loro differenze. E questo anche perché la Croce è parola e silenzio.

La kenosi impedisce ad ogni religione in quanto tale di assolutizzarsi. Ciò vale anche per ogni sistema filosofico. Però nello stesso tempo, provoca il confronto continuo con la domanda umana, particolarmente con quella di salvezza. La Croce valorizza tutto per tutto superare. Si potrebbe anche dire che quanto più vasta è la domanda tanto più ampie sono le riserve teologiche e antropologiche nascoste nel mistero della Croce di Cristo. La mediazione ci è offerta da Cristo, rivelatore e rivelazione del Padre, che ci ha comunicato la sua esperienza divina e umana.

Certamente Balthasar è in grado di andare oltre Abe, perché sorretto dalla fede cristiana. Egli non riduce ad identità la kenosi della Trinità immanente, quella creatrice di Dio e la dinamica della creazione. Se tutta la realtà, anche quella che noi chiamiamo mondana e creaturale, rivela la kenosi di Dio perché il divino—come dicono i buddhisti—si identifica con tutte le cose, non ha senso parlare della unicità dell'incarnazione e della redenzione di Cristo. Il Vuoto si identifica con tutte le forme di esistenza, secondo Abe. Il discorso di Balthasar è diverso. Tuttavia c'è un aspetto tensionale che spinge a confrontare il sunyata interpretato da Abe con la kenosi interpretata da Balthasar. Quest'ultimo coglie la tensione tra peccato e redenzione, la temporalità come configurazione dell'eterno, la dialettica tra morte e vita, passione e gioia, la distinzione che unifica, *Verbum-Caro*, Verbum e peccato. Il pensiero di Abe ne è una certa eco che ci fa pensare ad una certa somiglianza di esperienze spirituali. Ma è difficile trovare in Abe l'“*analogia entis*” che si concili con l'“*analogia fidei*”.

Le persone trinitarie vivono la kenosi eterna. L'interdipendenza creaturale è tale in forza della kenosi creatrice di Dio, e non si identifica con Dio. Questo, dal punto di vista cristiano, adottato da Balthasar. Inoltre la kenosi dell'incarnazione e della croce esprime l'unicità della salvezza operata dalla ipostasi del Figlio. La kenosi nella creazione, pur dovendo essere considerata nell'unità del progetto salvifico, non è la stessa realtà. L'amore di Dio non si identifica col Vuoto della creazione, perché mentre la creazione dipende radicalmente dal Dio trinitario, il Dio trinitario non dipende dalla creazione.

L'immanenza di Dio nella creazione non è tale da togliere una distinzione reale tra Dio e ciò che non è e non può essere Dio. Per Balthasar l'amore creatore e salvifico è autodonazione di Dio che non guarda a se stesso e non ha paura della li-

bertà dell'uomo da lui creata. «All'uomo è data la possibilità del "no" nei confronti di Dio a partire dalla partecipazione datagli dalla libertà infinita autodonata al Figlio»⁴⁸.

L'unicità del Figlio è un punto fermo per Balthasar. Egli sottolinea che la Croce di Cristo è «il punto centrale della storia della salvezza», «il punto cardine della storia del mondo», «il punto centrale di tutta la predestinazione e creazione del mondo»⁴⁹.

Le Scritture parlano chiaro.

Donald W. Mitchell aggiunge: «Questa realtà lontana della Trinità, rivelata nella kenosi della croce, non è svuotata in senso totale nel "luogo del mondo"—come suggeriva Abe—ma rimane un "luogo di speranza per il mondo" (...). D'altro lato Abe ha ragione quando sostiene che questa kenosi di amore può essere vissuta qui su questa terra. Nel buddhismo, il Vuoto non deve essere semplicemente oggetto di riflessione, ma deve essere vissuto. Analogamente, la kenosi rivelata da Gesù può essere vissuta»⁵⁰.

In un quaderno di *Communio* (settembre-ottobre 1988), dedicato al dialogo tra cristianesimo e buddhismo, Balthasar scrive che le due vie di salvezza sono vicine e lontane. «Ma decisamente importante è ora dove tali avvicinamenti si possono attuare e in che modo essi si possano giustificare»⁵¹. A tale scopo pone alcune questioni. Egli si chiede che cosa intende dire Paolo quando descrive lo stato del mondo ricorrendo a termini come nullità, schiavitù, corruzione, sospiro, soffrire le doglie del parto.

In questa condizione egli include anche l'uomo già redento (*Rm* 8,22-23), anzi lo Spirito divino, come «sospirante con gemiti inesprimibili» (*Rm* 8,26). Come si può rapportare questa affermazione paolina a termini come *trnsna*, sete, brama, desiderio e ai tentativi di superare questa condizione?

«Cosa significa, nei riguardi della contrapposizione tra la *apersonalità* orientale e la valorizzazione occidentale della persona, il concetto—impiegato da ambedue le parti—di "rinnegamento di sé"? Semplicemente un atteggiamento etico? O rinvia in Occidente al bisogno di approfondire teologicamente una ben fondata filosofia della persona? Da un punto di vista trinitario e cristologico, la persona è fondata per mezzo di una relazione di "allontanamento da sé", la qual cosa significa più di una semplice "costituzione dialogica", di cui parlano prevalentemente i personalisti ebrei del nostro tempo, i quali però non hanno alcuna immagine trinitaria di Dio come sfondo. Senza dubbio nella formula "allontanamento da sé" non si può lasciar da parte il "sé"; perciò nel dialogo tra buddhisti e cristiani si riaprirà sempre la domanda: l'elemento kenotico (lo "svuotamento") dell'Assoluto è amore (come dice il cristiano) o è un puro "restare aperti" in direzione dello sconfinato? D'altra parte un teologo occidentale, legato all'essere, dovrebbe pur sempre cercare chiarimenti su che cosa

⁴⁸ P. MARTINELLI, *op. cit.*, p. 352.

⁴⁹ H. U. von BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, cit., p. 28.

⁵⁰ D. W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto*, cit., p. 114.

⁵¹ H. U. von BALTHASAR, «Incontro al Dialogo», *Communio* 101 (settembre-ottobre 1988), 12.

ne è dell'essere nella kenosi cristologica (e analogamente trinitaria): se la parola "kenosi" significa davvero "vuoto". Certamente esso è pur sempre qualcosa d'altro che un (quantitativo) depotenziamento dell'essere»⁵².

Egli poi si pone il problema del senso da dare al termine "essere" in occidente e a "nirvana" nel buddhismo. Sono due termini "contrari"? Non sembra. Connessa a questa tematica è anche la questione del rapporto tra *nirvana* e *samsara*, nel buddhismo mahayana, col concetto in qualche modo intermedio di "compassione".

«Se l'Assoluto occidentale si esprime essenzialmente ("In principio era il Verbo") e questa affermazione diventa il fondamento di ogni ente nel mondo ("tutto è stato fatto in lui"), allora diventa comprensibile una autoespressione (in Gesù Cristo) storicamente definitiva. Si può scoprire in Oriente una corrispondenza a questa autoespressione? La risposta dipende certamente dal chiarimento della provenienza del finito, una risposta che Buddha ha espressamente rifiutato»⁵³.

Balthasar conclude osservando che il "dialogo tra mondi", la "comunicazione intermondana" non possono continuare ad essere rinviati. Abe e Balthasar esprimono due tentativi di questo dialogo. Il timore di Abe è che ogni forma di monoteismo, compreso quello cristiano, espressa dalla storia in occidente, può creare conflitti e intralciare l'unità del genere umano. Il suo concetto di Nulla assoluto pretende evitare questo intralcio. Ma nella kenosi di Abe che rimane di Dio? La kenosi trinitaria della teologia di Balthasar può costituire un tentativo di risposta che tenga conto del pericolo di un monoteismo freddo in cui l'amore non si manifesta sufficientemente e non è sufficientemente fondato. Ed eviti un monoteismo esclusivista, quindi non aperto all'universalità e alla totalità. La volontà di potenza può contagiare le religioni.

Abe preferisce il non-dualismo che tenga conto delle istanze unitarie del genere umano e segna la via mistica della kenosi. Balthasar crede che l'umanità è creata e salvata a immagine della Trinità. Tutti e due cercano di coniugare l'unità con la pluralità e la diversità. Per quanto riguarda Balthasar, può essere valido un approfondimento della sua teologia pasquale, in vista di un ulteriore cammino dialogico col pensiero di Masao Abe, su due direzioni. La prima può essere descritta con una frase di Piero CODA: «La pericorese del Padre e del Figlio, nello Spirito, è il grembo della pericorese tra Dio e la creazione»⁵⁴. La seconda ci è offerta da una ontologia dell'essere che sia anche del non-essere, di cui tratta la Scuola di Kyoto. E' il "Non-Essere" in quanto Alterità nei confronti dell'essere che è il cosmo e l'uomo. Il problema dell'origine e del fine, approfondito nella ricerca sulla relazionalità intrinseca di tutto il reale, cogliendo aspetti che sono sfuggiti al pensiero greco, può forse creare un avvicinamento tra cristiani e buddhisti.

⁵² *Ibid.*, 12-13.

⁵³ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁴ P. CODA, «Il Cristo crocifisso e abbandonato redenzione della libertà e nuova creazione», *Nuova Umanità* 18 (1996) 3-4, 384.

Come in Dio la Trinità non è in contraddizione con l'Unità, così la vita e la dinamicità in Dio possono non contraddire l'essere di Dio, ma "spiegarlo". Qualcosa di simile può essere cercato sulla relazione tra la temporalità umana e la "sovra" temporalità divina.

Certamente la riflessione teologica sul pensiero di Balthasar non può arrestarsi qui. Ci sono aspetti e problemi che hanno bisogno di essere ulteriormente approfonditi: la ricerca balthasariana sulla relazione tra la Croce e la Trinità, il rapporto tra la libertà divina e quella umana e tra la libertà divina e la bontà trascendentale del Dio Trinitario.

E' noto che Balthasar ha voluto distinguere il suo pensiero da quello hegeliano. Eppure talvolta sembra identificare l'essere e il nulla. La teologia cattolica classica gli ha fatto notare che non sempre egli sembra distinguere adeguatamente in Dio le perfezioni pure dalle perfezioni miste. Anche quando cerca di fondare il divenire del mondo in un "sopra-divenire" di Dio suscita qualche interrogativo. Gli studiosi stanno cercando in quale misura la teologia di Balthasar è debitrice ad Origene, a Lutero, a Hegel e a Bulgakov. Egli si è reso conto di camminare «sulla lama del rasoio»⁵⁵.

Su queste linee conduttrici la ricerca dei teologi deve continuare. Tenendo conto dei limiti strutturali che il nostro tema presuppone, sembrano pertinenti le osservazioni fatte da Edward T. Oakes nel suo libro recente *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar*: «Pur volendo Balthasar affrontare il mistero della vita intratrinitaria con un approccio "negativo", cioè negando l'idea del cambiamento e della sofferenza in Dio come li intendiamo noi, nondimeno insisterà sul fatto che le condizioni per la possibilità di queste stesse realtà al di fuori di Dio (cioè qui sulla terra) vanno ricercate all'interno di Dio. Ciò può suonare astratto e speculativo in maniera scoraggiante, come del resto appare, credo, tutta la speculazione sulla Trinità; ma serve a mettere a fuoco due punti della teologia che non è facile tenere a mente insieme, vale a dire che mentre da una parte la Trinità racchiude in sé tutte le condizioni per la possibilità del mondo, dall'altra non siamo in grado di ricavare conoscenze sulla natura di Dio dal mondo»⁵⁶.

Masao Abe e Balthasar per sentieri diversi cercano un ponte che congiunga l'eterno col tempo, l'essere col divenire, la beatitudine con la sofferenza di esistere. Essi percorrono due vie che sono piuttosto lontane e che talvolta sembrano incrociarsi.

Quando questi due pensatori si muovono, è tutta la tradizione cristiana ed è tutta la tradizione buddhista che vengono interpellate. Oggi le due tradizioni sono costrette ad incontrarsi. Esse nascondono ancora prospettive spaziali in cui sono possibili l'incontro e il dialogo, purché tutti ci sappiamo collocare in un orizzonte di unità e di totalità.

⁵⁵ Cfr. V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, p. 347.

⁵⁶ E. T. OAKES, *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar*, Mondadori, Milano, 1996, pp. 286-287.

Riassunto. L'articolo propone un confronto dialogico tra il concetto di vuoto (*sunyata*) buddhista di Masao Abe, della Scuola di Kyoto, e la kenosi cristologico-trinitaria. È lo stesso Masao Abe che scopre alcune analogie tra il pensiero buddhista e la teologia cristiana. Il concetto di «vuoto» secondo la Scuola giapponese è aperto a quello di compassione e di saggezza. La kenosi cristologica è aperta all'essere trinitario di Dio e all'amore autosacrificale di Cristo per l'umanità. Il pensiero di Balthasar affronta la kenosi di Cristo approfondendo il mistero trinitario e cogliendo la relazione tra Trinità economica e Trinità immanente. Nella sua autodonazione il Padre dona non qualcosa che ha, ma tutto ciò che è: è come una «morte», una prima «kenosi radicale, che è l'aspetto di ogni amore». Tuttavia a Balthasar non sfugge l'importanza di una filosofia dell'essere e della persona e la tentazione della gnosi che può provenire da alcuni accenti del buddhismo. Il dialogo rimane aperto. Il pensiero di Abe e quello di Balthasar hanno bisogno di essere ulteriormente approfonditi alla luce delle loro rispettive tradizioni. Oggi queste tradizioni sono costrette ad incontrarsi e a confrontare gli strumenti ermeneutici, senza smentire la loro sorgente originaria e la loro identità.

Résumé. L'article propose une comparaison dialogique entre le concept de vide (*sunyata*) bouddhiste de Masao Abe, de l'École de Kyoto, et la kénose christologique-trinitaire. C'est Masao Abe lui-même qui découvre certaines analogies entre la pensée bouddhiste et la théologie chrétienne. Le concept de «vide» selon l'École japonaise est ouverte à la compassion et à la sagesse. La kénose christologique est ouverte à l'être trinitaire de Dieu et l'amour autosacrificiel du Christ pour l'humanité. La pensée de von Balthasar aborde la kénose du Christ en approfondissant le mystère trinitaire et en acceptant la relation entre Trinité économique et Trinité immanente. Dans son autodonation le Père donne non pas ce qu'il a, mais tout ce qu'il est: c'est comme une «mort», une première «kénose radicale, qui est l'aspect de chaque amour». L'importance d'une philosophie de l'être et de la personne ainsi que la tentation de la gnose pouvant provenir de certains accents du bouddhisme, n'échappent toutefois pas à von Balthasar. Le dialogue reste ouvert. La pensée de Abe et celle de von Balthasar doivent être ultérieurement approfondies à la lumière de leurs traditions respectives. Aujourd'hui, ces traditions sont amenées à se rencontrer et à comparer les instruments herméneutiques sans renier leur source originelle et leur identité.

Summary. The article proposes, in the form of dialogue, a comparison between the Buddhist Masao Abe's concept of the void (*sunyata*) from the Kyoto school and the Christological-Trinitarian kenosis. It is Masao Abe himself who discovers certain analogies between Buddhist thought and

Christian theology. The concept of the «void» according to the Japanese school is open to compassion and wisdom. Christological kenosis is open to the Trinitarian being of God and the self-sacrificial love of Christ for humanity. Von Balthasar's thinking helps understand the kenosis of Christ by deepening the mystery of the Trinity through the acceptance of the relationship between the economical and immanent Trinity. In the gift of Himself, the Father gives not what He has but everything He is; it is like «death», a first, «radical kenosis which is an aspect of every love». The importance of a philosophy of being and of person, as well as the temptation to gnosticism stemming from certain aspects of Buddhism, do not, however, escape von Balthasar. The dialogue remains open. The thinking of Abe and von Balthasar must be developed in the light of their respective traditions. Today, these traditions are obliged to meet and compare their hermeneutic methods without denying their original sources and identity.

Inhaltsangabe. Der Artikel bietet eine dialoghafte Gegenüberstellung zwischen der Auffassung vom Leeren (*sunyata*) im Buddhismus des Masao Abe, einem Vertreter der Schule von Kyoto und der christologisch-trinitarischen Lehre der Kenosis. Eben dieser Masao Abe entdeckte einige Analogien zwischen dem buddhistischen Denken und der christlichen Theologie. Die Auffassung vom «Leeren» in der japanischen Schule öffnet sich hin zu derjenigen von Mitleid und Weisheit. Die christologische Kenosis öffnet sich zum dreieinigen Wesen Gottes und zur selbstopfernden Liebe Christi für die Menschheit. Das Denken von Balthasar setzt sich mit der Kenosis Christi auseinander, indem es in das Geheimnis der Trinität eindringt und eine Beziehung knüpft zwischen der «ökonomischen» und der «immanenten» Trinität. In seiner Selbsthingabe gibt der Vater nicht etwas, was er hat, sondern alles, was er ist: es ist wie eine Art Tod, eine erste «radikale Kenosis, welche einen Aspekt jeder Liebe darstellt». Allerdings entgeht Balthasar nicht die Bedeutung des Seins und der Person und der Versuchung der Gnosis, welche von einigen Aspekten des Buddhismus herrühren mag. Der Dialog bleibt offen. Das Denken Abes bzw. Balthasars müssen noch im Licht ihrer jeweiligen Traditionen ausgelotet werden. In unseren Tagen sind diese Traditionen gezwungen, sich zu begegnen und ihre hermeneutischen Werkzeuge in Vergleich zu bringen, ohne dabei jedoch ihre ursprünglichen Quellen und Identitäten zu leugnen.

Le Christ est vivant et présent dans son Église*

Filaret, Métropolite de Minsk, Biélorussie

Interviewé par Anna Vicini

Que signifie, pour l'Orthodoxie moderne, le risque de regarder le christianisme comme une doctrine et non comme la présence vivante du Christ ?

Là se cache, en effet, un grave danger. La tradition vivante de l'Église orthodoxe ne s'est jamais lassée d'enseigner, à toute époque: «le christianisme n'est pas une science ni même une doctrine. Il est vie de grâce dans le Christ». Même si nous parlons de l'existence d'une théorie chrétienne, nous ne perdons cependant pas de vue qu'elle a une signification extrêmement pratique, celle de garantir aux chrétiens de toutes les époques la possibilité d'atteindre la plénitude de l'union mystique avec Dieu. Un grand théologien russe du XX^{ème} siècle, Vladimir Losskij, a donné une définition, brève mais merveilleuse quant à sa profondeur, de la théologie: «la théologie est l'expression commune de ce qui peut être connu par chacun», c'est-à-dire de la vérité, gardée dans l'Église entière, qui peut être reconnue dans l'expérience personnelle.

* L'interview au Métropolite Filaret et au Cardinal Swiatek a été publiée en langue italienne dans la Revue «*La Nuova Europa*» 5 (1996) n. 4, 6-23. On remercie le Directeur, Romano Scalfi, pour la permission de la traduire et le professeur Pierre Dumoulin qui l'a traduite en français.

Dans la vie actuelle des peuples orthodoxes (j'entends ceux des pays de l'ancienne Union Soviétique), l'affirmation que le christianisme est vie de la grâce dans le Christ revêt un sens particulier. Ayant connu toute l'horreur de l'athéisme répandu par la violence, les gens tournent leur regard vers le christianisme librement et consciemment, ils s'efforcent de *le connaître* en profondeur, d'*étudier* l'Écriture Sainte, d'*apprendre* l'essence de la liturgie, en un mot: de *s'approprier* la vérité du christianisme par la raison. Or, c'est justement dans cette tentative de suivre rationnellement les commandements du Christ que se cache un danger ou, comme vous l'avez dit, un risque. Parce que la seule connaissance du christianisme n'apporte pas le salut, ni la grâce. La connaissance authentique apparaît quand l'homme est visité par l'Esprit Saint. *Ayant cru* dans le Fils et ayant reçu en Lui l'Esprit Saint, l'homme connaît qui est le Père (Lc 10,22), alors seulement, il devient Son fils. Ceci s'accomplit toujours et seulement dans l'expérience *religieuse* personnelle, dans les profondeurs de la vie spirituelle de l'homme et non dans son activité cognitive. Seul parmi ses contemporains, celui qui vit la vie du Christ, celui qui devient «Fils de Dieu» peut renaître, naître à une vie nouvelle (à un «être» nouveau, *n.d.t.*). Cet homme «était mort et il a retrouvé la vie» pour faire son entrée dans le nouveau règne de la réalité. C'est ce que nous enseigne la parabole de l'enfant prodigue (le fils dissolu, en russe, *n.d.t.*) (Lc 15,11-32): dans les profondeurs de son âme «dissolue», une transfiguration mystérieuse, insoupçonnable, est advenue...

En quoi consiste le risque? Le prix à payer pour celui qui court un tel risque est de ne pas être uni à Dieu dans la vie éternelle. C'est un prix terrifiant.

Aujourd'hui se pose avec une importance particulière le problème de l'éducation, à la fois de nouveaux prêtres préparés à affronter les défis de la civilisation moderne, et de laïcs prêts à témoigner du Christ dans le monde...

Au cours de ces dernières années, le problème de l'éducation des jeunes prêtres et des laïcs s'est déployé devant nos yeux dans toute sa complexité. En outre, l'augmentation rapide du nombre des paroisses orthodoxes, l'ouverture d'écoles catéchétiques, la perspective d'enseigner les fondements du christianisme dans les institutions éducatives gouvernementales, exigent d'urgence, de notre part, la préparation de catéchistes laïcs.

Dans cette oeuvre, qui ne saurait être remise, nous rencontrons énormément de difficultés, tant sur le plan matériel que pour trouver le personnel adapté et une méthode. Après tant d'années durant lesquelles l'Église orthodoxe a subi la persécution et durant lesquelles les bases éthico-religieuses de la société ont été détruites, dans notre pays, l'école religieuse en temps que telle a été pratiquement anéantie. Même parmi les croyants, il y a des personnes qui n'ont aucune notion des bases du christianisme. Dans ces conditions, il est indispensable d'offrir aux jeunes pasteurs une bonne connaissance de la tradition, de les éduquer à la fidélité à cette

dernière en leur enseignant comment vivre leur ministère dans une société sécularisée, qui a un besoin pressant d'être guérie de ses maux et de ses plaies. Pour faire face à ces devoirs importants, une structure appropriée pour l'instruction et la catéchèse a été créée au patriarcat de Moscou. Nous sommes contraints d'utiliser de nombreuses voies pour la première fois. La solution de ces problèmes réside dans la préparation de spécialistes, forts de l'expérience pluriséculaire du soin des âmes dans l'orthodoxie et connaissant les différentes branches de la psychologie, de la pédagogie sociale et de la diaconie.

Existe-t-il aujourd'hui (et si ce n'est pas le cas, comment devrait-il se poser) un problème de la présence ecclésiale dans toute la culture et la réalité? En d'autres termes, l'éducation chrétienne est-elle seulement une doctrine théologique ou plutôt une vision du monde qui embrasse toute la culture et toute la réalité?

Naturellement, l'objectif de la christianisation de toute la culture ne se pose pas aujourd'hui. Poser la question de cette manière serait pour le moins artificiel. Notre société est devenue irréversiblement laïque. Dans les dernières décennies des États désormais indépendants, les valeurs chrétiennes ont subi une telle érosion que nous ne pouvons plus parler désormais que de l'existence d'un petit ruisseau chrétien dans le paysage culturel extrêmement diversifié de notre époque.

Cependant nous pensons qu'il est de notre devoir de rappeler que la culture est née du culte. La culture, tout comme la philosophie laïque, est un produit de cette laïcisation du principe cultuel. Le "gêne" religieux est présent dans l'art et dans la culture. Tant l'art que la culture conservent la caractéristique de la prière, en tant que demande adressée à quelque chose de plus élevé, mais il s'agit d'une prière qui tombe dans le vide, parce qu'elle n'est pas adressée à Dieu. C'est le culte de l'abstraction, auquel il manque cette Présence à laquelle doit être adressé tout culte.

C'est pourquoi il ne faut pas attribuer à la création artistique un caractère sacramentel, la placer dans le cadre des institutions ecclésiales. Ce serait confondre deux plans: celui de l'Église et celui de la culture. La culture peut se comprendre de façon religieuse, tout comme la religion peut être illustrée par de l'art. Non seulement l'Église ne jette jamais aux flammes la culture au nom du salut de l'âme, mais même elle la bénit. Malgré tout cependant, la culture demeure laïque et elle appartient à un autre "spectre" que celui du service divin, de l'ascétisme, de la liturgie etc... Il y a, il peut y avoir des domaines culturels davantage accessibles à l'action des rayons transfigurants de la grâce divine, et d'autres plus éloignés. Certaines sphères de la création culturelle peuvent être illuminées et sanctifiées et d'autres ne sont jamais transfigurées: par exemple les différents courants décadents qui recèlent le danger de la corruption de l'idée-même de la beauté, immanente à l'esprit humain.

On parle souvent de l'existence d'une culture chrétienne. Nos grands penseurs

religieux se sont prononcés contre une telle conception. Voici ce qu'écrit, à ce propos Tareev: «Même dans le meilleur des cas, l'Église ne peut pas créer une culture chrétienne. La culture chrétienne existe seulement comme un idéal, mais dans la vie, c'est la culture du monde qui se réalise. Et la culture des peuples chrétiens est la culture universellement humaine du monde». Ou encore Berdjaiev: «Au sens strict des mots, il ne peut exister de créativité chrétienne et une culture chrétienne est impossible. Nous sommes confrontés au problème de la vie chrétienne et non de la culture chrétienne, au problème de transformer la culture en "être", les sciences et les arts en vie nouvelle, en cieux nouveaux et terre nouvelle. Une culture chrétienne n'a jamais existé de façon authentique».

Une telle conception du christianisme et de la culture, typique de la tradition orthodoxe, peut s'appliquer parfaitement au problème de l'éducation chrétienne: le rôle de l'éducation chrétienne est d'enseigner à l'enfant, à l'adolescent et souvent à l'adulte, à vivre en harmonie avec la vérité divine, à percevoir les commandements divins non comme des règlements moraux sclérosés, mais comme un souffle vivant de la grâce de Dieu, qui guérissent et sanctifient la personne humaine. La culture et toute la réalité terrestre y trouvent leur place.

Quelle signification revêt le concept de «conciliarité» (*Sobornost'*), dans la tradition de l'Église orthodoxe, dans la situation actuelle?

La conciliarité de l'Église est une de ses particularités les plus extraordinaires. En russe, le mot «conciliarité» dérive de la racine slave du mot «concile», qui signifie réunion et traduit heureusement le terme grec de «catholicité».

Ce concept est souvent confondu avec le terme «*vsielenskost'*» («universalité»). Il existe cependant entre les deux une différence substantielle. Avec le mot «universalité», on désignait autrefois ce qui concernait le territoire de l'Église dans sa totalité, par opposition à ce qui a une dimension seulement locale, provinciale. Ce terme a conservé ce sens, en général, jusqu'à aujourd'hui. L'Église est appelée universelle, dans son ensemble et cette définition n'est pas applicable à ses parties. Mais chaque partie, jusqu'à la plus petite, peut être appelée «conciliaire». En bref, la conciliarité peut être définie de la façon suivante: c'est la Tradition apostolique vivante, toujours gardée, partout et par tous: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*.

La vérité conciliaire gardée par tous dispose d'une adhésion de foi intérieure plus ou moins grande pour chacun selon la mesure où il est vraiment membre de l'Église et ne se sépare pas de l'unité de tous dans le corps du Christ. L'Église possède la conciliarité justement parce que le Fils et l'Esprit Saint, envoyés par le Père, lui ont révélé l'unité de la Sainte Trinité non comme une connaissance intellectuelle, mais comme la règle de sa vie. La conciliarité est le principe unifiant, qui unit l'Église à Dieu qui Se révèle à elle comme Trinité Sainte et lui communique

la discipline de la vie à l'image de la Trinité. Voici pourquoi toute erreur concernant la Trinité se reflète inévitablement sur la conception de conciliarité de l'Église et se manifeste en une mutation profonde de l'organisme ecclésial. Comme la Trinité n'est pas trois dieux, mais un Dieu un et trine, ainsi l'Église n'est pas la somme de ses parties, mais chaque partie contient en soi la plénitude de la totalité et est identique à la totalité.

Cette conception patristique de la conciliarité est familière à la conscience ecclésiale de l'Orient orthodoxe, en tout cas dans la famille des églises byzantines. Malgré tous les conflits et les contradictions qui surgissent, suscités en grande partie par les limites et les émotions humaines, dans la profondeur de cette conscience ecclésiale se vit, comme à l'origine, l'expérience vivante du miracle de la catholicité: la communion de la Tradition, gardée par tous et partout, et de l'Église locale comme icône, image et plénitude de l'Église du Christ.

Il convient de distinguer cette «conciliarité» qui est un bien particulier de l'Église, fixé par le Symbole de la Foi, de la «conciliarité» qui est un principe de caractère collectif de la vie de l'Église et un principe de gouvernement, qui règle une manière de prendre une décision à l'intérieur de l'Église. Ce principe, nous nous efforçons de l'observer aujourd'hui.

Comment comprendre l'idée de l'Église dans la conscience orthodoxe actuelle: comment concevoir, par exemple, le problème de la diaspora (passage d'une juridiction ecclésiastique à une autre), le problème de l'autocéphalie (quand une église possède-t-elle ce droit et qui peut le lui accorder? Comment se pose la question de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe d'Ukraine?), le problème de la symphonie entre Églises locales (rapports difficiles avec le patriarcat de Constantinople, et ainsi de suite)?

Dans la tradition orthodoxe, l'Église est conçue avant tout comme une unité organique, comme un organisme divino-humain. L'Apôtre Paul appelle l'Église «Corps du Christ» (*Col 1,24*). Il souligne ainsi le lien et la dépendance mutuelle des membres de l'Église. C'est un lien et une dépendance les uns des autres et de tous par rapport à la tête de ce corps, le Seigneur Jésus. Cette image de l'Église comme corps du Christ est très proche de la conscience orthodoxe. Tel est, en bref, le sens de l'Église. Pour nous, l'Église est l'unique création de Dieu, un organisme divino-humain, prolongement de l'oeuvre de l'Incarnation divine, commencée par notre Seigneur Jésus-Christ.

A la lumière de cette conception, tous les problèmes auxquels vous avez fait allusion sont une conséquence de nos péchés, de nos infirmités humaines, que nous instillons, nous les hommes, dans cet organisme, l'Église du Christ. Certes, les questions évoquées sont douloureuses pour chaque orthodoxe, elles sont dramatiques pour l'histoire de l'Église orthodoxe: il est impossible d'en expliquer l'essence dans une

brève interview. Mais selon les paroles de l'évangéliste, de l'Apôtre de l'Amour, «la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas saisie» (*Jn* 1,5). Même l'Église des temps apostoliques a éprouvé des crises, des divisions, elles se sont néanmoins apaisées, et l'Église est demeurée *la colonne et le fondement de la vérité* (*1Tim* 3,15).

Nous aussi, nous avons la possibilité de retrouver la santé, d'être guéris, si nous sommes membres de l'Église, puisque le Seigneur lui-même nous donne la force nécessaire. Malgré toutes les difficultés que le monde orthodoxe rencontre aujourd'hui, nous ne devons pas perdre confiance et espérance en celui qui est la Tête de l'Église, le Seigneur Jésus. Car il a dit: «Je suis avec vous jusqu'à la fin des temps!» (*Mt* 28,20).

Comment concevoir le rôle du Saint Synode: certains y voient une sorte d'usurpation, comme s'il possédait toute l'autorité à l'intérieur de l'Église et empêchait celle-ci de fonctionner normalement. Est-ce un organe traditionnel de l'Église sur le plan exécutif?

Le Saint Synode n'usurpe aujourd'hui aucun pouvoir et n'assume aucune fonction qui ne lui incombe. C'est un organe consultatif auprès du patriarcat. Son activité et son mandat sont réglés par un Décret de l'Église Orthodoxe Russe, promulgué par un Concile local. Le Synode résout les questions liées au gouvernement de l'Église dans le laps de temps qui sépare deux Conciles locaux. Le fait que les Conciles soient réunis relativement rarement est une autre question. Ce sont plus souvent des Conciles Archiépiscaux qui se réunissent, ils résolvent aussi les questions relatives à la vie ecclésiale. De cette façon, le Saint Synode est soumis tant au Concile Archiépiscope qu'au Concile local. L'expérience de l'Église d'Occident témoigne qu'un organe comme le Synode est indispensable pour le gouvernement de l'Église.

Comme vous le savez, après Vatican II, dans l'Église catholique, le Synode des évêques et les conférences épiscopales se sont mis en place. Et cependant l'Église catholique ne pense pas que le Synode ait usurpé un pouvoir!

Pour répondre à votre question demandant si le Synode fait partie de la tradition de l'Église, il faudrait raconter toute l'histoire difficile et tourmentée de l'Église orthodoxe russe depuis trois cents ans: «parce que le Seigneur corrige celui qu'il aime, comme un père son enfant bien-aimé» (*Pr* 3,12). Pour répondre brièvement, je dirai que le Synode, comme organe collectif permanent de l'autorité ecclésiastique existe dans l'Église orthodoxe russe depuis trois cents ans désormais. Et, bien que l'Occident ait une position critique en ce qui concerne la période synodale de notre histoire, il faut reconnaître objectivement que cette époque a été pour l'Église russe une période de renouveau. C'est justement dans la période synodale que l'Église russe est devenue la partie la plus puissante de toute l'Orthodoxie orientale.

Comment évaluer la position du Patriarche Batholomée: dans cette division du monde orthodoxe (certaines églises, dont l'Église grecque n'ont toujours pas accepté le document de Balamand), n'est-il pas trop "en avance"?

Certes, à l'intérieur de l'Église orthodoxe existent des problèmes de division. Naturellement, ces problèmes ou désordres, comme nous les appelons dans le langage ecclésiastique, ont toujours existé et existeront toujours dans l'organisme de l'Église, justement parce qu'il n'existe pas une Église terrestre et une Église céleste, mais un unique organisme divino-humain.

C'est l'élément humain pécheur de cet organisme qui engendre de tels désordres. Souvenez-vous de ce qu'écrit l'Apôtre Paul aux Corinthiens: «Tant qu'il y a entre vous envie et discorde, n'êtes-vous pas charnels et ne vous comportez-vous pas d'une manière purement humaine?» (*1Cor 3,3*).

Ces discordes, je le répète, ont toujours eu lieu, mais peut-être sont-elles devenues plus évidentes aujourd'hui. La situation du monde orthodoxe, en effet, a changé. Une gigantesque partie de cette réalité, l'Église orthodoxe russe, a commencé à respirer à pleins poumons, s'étant libérée des liens par lesquels elle était entravée dans un passé proche. Certains n'apprécient probablement pas que notre Église «du silence», comme ils l'appelaient à cette époque, se soit soudain mise à parler, qu'elle ait commencé à agir et à montrer toutes les propriétés d'un organisme vivant. Et les adversaires de l'Église, qui ont toujours existé et qui existent encore aujourd'hui, cherchent à exaspérer les difficultés de compréhension réciproque qui existent dans le monde orthodoxe, suscitant de nouveaux schismes et de nouvelles divisions, en rouvrant les vieilles plaies du corps de l'Église.

En ce qui concerne la position du patriarche Bartholomée par rapport à l'Église catholique, j'espère que, dans la réalisation de ses initiatives oecuméniques, il agit en accord avec sa propre Église et qu'il exprime l'opinion de celle-ci. Il ne peut représenter la voix de toute l'orthodoxie, et, autant que je le sache, il ne le fait pas. Ces initiatives du patriarche de Constantinople sont importantes, au moins parce qu'elles encouragent la conscience de toute l'orthodoxie à convoquer un Concile.

Comment envisagez-vous les perspectives et la possibilité d'un Concile pan-orthodoxe?

La nécessité de ce Concile est ressentie par tous dans le monde orthodoxe. J'ai déjà abordé le problème des désordres à l'intérieur de l'Orthodoxie. Seul un Concile, représentatif et pourvu d'autorité, pourra résoudre ces problèmes, ou au moins tracer des pistes pour leur solution. Le Concile est aussi nécessaire parce qu'il est extrêmement important, à l'heure actuelle, de forger une attitude d'Église face aux nombreux phénomènes qui se manifestent dans le monde contemporain.

Ni un simple Concile local, ni le patriarche, ni le Synode n'ont le pouvoir de parler au nom de toute l'Orthodoxie et de déclarer que l'Église orthodoxe pense de telle ou telle manière. Une position clairement définie conforme à la tradition conciliaire est indispensable. C'est pourquoi un Concile panorthodoxe qui définisse notre position face aux problèmes du monde contemporain est d'actualité. Il est indispensable de résoudre les problèmes d'autocéphalie et de schisme, ainsi que les désordres dont nous avons déjà parlé. Il convient de distinguer avec une clarté irrévocable qui a renié complètement la vérité de l'Église et qui se trompe et a besoin d'une exhortation fraternelle et d'un appel pour retourner dans la maison paternelle.

J'espère que les Pères du futur Concile panorthodoxe tiendront compte aussi de l'expérience de l'Église occidentale et du concile Vatican II qui a pris en examen beaucoup de questions qui préoccupent le monde orthodoxe. Voilà pourquoi les perspectives d'un Concile panorthodoxe sont énormes, mais un gros travail de préparation est nécessaire, il est déjà en cours.

En collaboration avec Dieu

Kazimierz Swiatek, Cardinal de Minsk, Biélorussie

Interviewé par Jean-François Thiry

Eminence, vous avez été nommé récemment cardinal dans l'un des diocèses de l'ancienne URSS où la présence catholique est la plus ancienne, vous êtes le quinzième métropolite de ce territoire. Ceci constitue sans doute un signe d'intérêt, d'estime, d'amour de la part du Saint-Siège envers cette région...

Oui. S'il avait été motivé de quelque mérite personnel, le fait d'avoir nommé un cardinal serait un sujet limité. Je pense que le Saint-Siège a tenu compte des persécutions, du martyr du peuple tout entier et particulièrement de l'Église dans ces territoires, il a voulu valoriser tout ceci. L'Église est marquée par cela non seulement par rapport à son passé, mais aussi parce qu'elle est contrainte à un effort énergique de renaissance.

Vous avez été envoyé en Sibérie pendant dix ans à cause de vos convictions religieuses. Peut-on dire, aujourd'hui, que l'Église jouit d'une pleine liberté d'expression en Biélorussie et que ce qui est arrivé par le passé ne pourra pas se reproduire?

Je ne me risquerais pas à dire qu'aujourd'hui, en Biélorussie, il y a une totale liberté religieuse. Je pourrais apporter des faits concrets pour appuyer cette affirmation. Il faudra sans doute encore un peu de temps pour avoir la pleine liberté. Par exemple de nombreuses églises souffrent de contraintes en ce qui concerne les prêtres; et puis en tout et partout il y a la mentalité de l'*homo sovieticus*.

Les autorités sont encore imprégnées de l'esprit d'hier. Certains hommes étaient encore communistes, il y a à peine deux ans. Il est difficile de croire qu'ils aient déjà changé leur façon de penser, surtout en ce qui concerne la religion, changé leur façon d'agir, en s'inspirant du respect et de la bienveillance envers la religion, surtout envers l'Église catholique. Il n'y a donc pas à être surpris si la liberté d'aujourd'hui est encore une liberté relative.

Mais y-a-t il des risques, des signes?

Il y a des signes; mais mon opinion personnelle est que le passé ne peut plus se reproduire. Le peuple s'est rendu compte désormais, il a éprouvé cette liberté et je pense qu'aujourd'hui il n'accepterait plus de retourner dans le système de vie imposé par le communisme.

Certaines sources statistiques prétendent que l'Église catholique en Biélorussie ne compterait pas plus de deux cent quatre-vingt mille fidèles. Est-ce vrai? Combien de paroisses existe-t-il et combien de prêtres travaillent sur le territoire de la république?

C'est la première fois que j'entends un chiffre semblable! Je peux assurer formellement, au contraire, sur la base des données fournies annuellement par nos curés de paroisse, que les croyants pratiquants sont, au minimum, un million deux cent mille; si on considère le phénomène de façon plus large, il y a au moins deux millions de catholiques.

Pour ce qui est des seuls pratiquants réguliers—ceux qui participent à la messe dominicale, qui communient, se marient à l'Église et baptisent leurs enfants—on peut les répartir ainsi: un peu plus de huit cent mille dans le diocèse de Grodno; trois cent cinquante mille dans l'archidiocèse de Minsk-Moghilev; et cinquante mille dans le diocèse de Pinsk. Soit un million deux cent mille fidèles au total. Quant aux paroisses, elles sont au moins trois cents à l'heure actuelle, guidées par environ cent quatre-vingt prêtres.

A l'approche du jubilé de l'an deux mille et de l'entrée dans le troisième millénaire, le pape Jean-Paul II souligne souvent l'importance et la nécessité de mettre en pratique les décisions du Concile Vatican II, ainsi que l'importance du fait que l'Église devienne vraiment locale, en s'incarnant dans l'histoire et la culture d'un pays. L'Église de Biélorussie peut-elle répondre à cet appel?

Avant tout je veux souligner une chose fondamentale: il faut garder présent à l'esprit que l'Église catholique biélorusse, comme toutes les autres Églises de l'ancienne URSS, a sur les épaules soixante-dix ans d'athéisme et de matérialisme et il faut vraiment s'émerveiller qu'elle existe encore: ceci est assurément l'oeuvre de Dieu. D'un point de vue humain, il était pratiquement impossible qu'il reste quelque chose de cette foi. Lorsque, tant bien que mal, la liberté a commencé, nous avons dû repartir de rien, parce que la foi avait été gardée dans l'âme des personnes âgées, mais les jeunes n'avaient rien reçu, ils étaient même portés contre l'Église. Il faut donc être dans l'admiration en voyant comment l'Église est en train de renaître si rapidement; ceci ne saurait être l'oeuvre des hommes, c'est l'action divine du Saint-Esprit.

Sans aucun doute, il nous faut retourner au sein de l'Église avec l'esprit de Vatican II. Mais ceci sera difficile parce que, à l'Est, on conserve plus fortement la tradition, alors que Vatican II a introduit beaucoup de réformes, jusque dans la liturgie. Je me souviens du jour où, pour la première fois, j'ai fait mettre l'autel au centre et que j'ai célébré face au peuple: les gens ont été choqués et disaient: mais quoi, on est donc devenus orthodoxes? La tradition s'est formée au cours des siècles et il est difficile aux gens de s'en défaire. Le niveau de conscience religieuse est très faible. C'est pourquoi introduire les décrets de Vatican II n'est pas une chose simple, surtout ici. Si, en Occident, il y a eu une certaine résistance, imaginez ce que cela peut être ici! Toutefois, il n'y a aucun doute qu'il faille le faire, et nous travaillons dans cet esprit. Mais il y a beaucoup à faire.

Il m'est arrivé de voir, en Biélorussie, des églises pleines de personnes âgées: est-ce parce que les jeunes préfèrent les plaisirs matériels à la vie spirituelle, ou bien cela dépend-il du fait que le communisme n'est pas encore terminé?

J'ai eu l'occasion, dans l'une de mes lettres pastorales, de répartir la population biélorusse en quatre catégories, en ce qui concerne la foi et l'attitude envers l'Église: les personnes âgées, les enfants, les jeunes et les prêtres. La renaissance de la foi est plus sensible et plus généralisée chez les personnes âgées, justement. Sur le plan dogmatique, elles savent peu, mais leur foi est forte. Il est aussi aisé de travailler avec les enfants, pris dès leur jeune âge, à partir de cinq, six ou sept ans, parce qu'ils reçoivent l'évangile avec fraîcheur, comme dans le monde entier. Ce qui est plus dif-

ficile, c'est de travailler avec les jeunes et avec les gens d'âge moyen, parce qu'ils ont subi une forte influence du communisme et de l'athéisme. Il ne faut donc pas s'étonner si aujourd'hui, dans les églises catholiques comme dans les églises orthodoxes, il y a d'avantage de personnes âgées, alors qu'il y en a peu dans la tranche d'âge qui va de seize à quarante ans, parce qu'il faut les rééduquer.

Il y a un autre aspect important à considérer: lorsque toute la propagande athée et communiste a cessé à l'improviste, il s'est créé un grand vide spirituel. Les jeunes se demandent que faire, comment vivre, quel but donner à leur vie. Si, justement, dans cette phase, un missionnaire les approchait pour leur parler de l'évangile et de la vérité de la foi, ils écouterait. Peut-être pas tous, mais beaucoup d'entre eux. Nous assistons au contraire à une invasion de l'Occident, qui n'est pas celle d'un matérialisme scientifique, mais du matérialisme dans sa forme la plus facile, le consumisme, la société de consommation. C'est d'autant plus vrai qu'il n'y a personne pour montrer aux jeunes qu'il y a dans la vie un but plus élevé.

Comment voyez-vous le futur de l'Église en Biélorussie?

Il faut considérer surtout le fait que l'Église catholique est une oeuvre de Dieu, alors le futur est clair. Cela a été dit, que «les portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle». L'athéisme, nous l'avons vu, même s'il y a eu des temps durs, n'a pas vaincu. Pour le futur il s'agira de la même chose; il n'y a pas de doute que nous ne pourrions jamais nous fonder sur la résistance des hommes, même pas celle des prêtres. L'Église est oeuvre de Dieu, et il faut savoir qu'il y a l'action de l'Esprit Saint. Alors nous pouvons cheminer vers le futur avec une pleine espérance, parce qu'elle n'est pas oeuvre humaine mais divine. Et donc, même s'il y aura des situations difficiles, à chaque fois l'Église, comme oeuvre de Dieu, vaincra.

Cela nous donne en même temps force et espérance; l'homme est sûr d'être tranquillement engagé dans l'oeuvre aux côtés de Dieu, et alors il cherche seulement à accomplir son propre devoir, celui qui appartient seulement à lui. Le cardinal fera ce qui appartient au cardinal, l'évêque ce qui appartient à l'évêque, le prêtre au prêtre, le laïc au laïc.

Riassunto. Il metropolita Filaret di Minsk e Sluck, esarca patriarcale di tutta la Bielorussia, ha accettato di rispondere ad alcune domande per la rivista «*La Nuova Europa*». I temi trattati spaziano dal problema dell'educazione del clero e dei laici, che oggi nella Chiesa ortodossa si manifesta con particolare urgenza e gravità, al rischio di percepire il cristianesimo soltanto come una dottrina, ai motivi più profondi delle gravi contraddizioni che oggi travagliano il mondo ortodosso. Nelle sue risposte il metropolita di Minsk non ha perso mai di vista la presenza viva di Cristo, l'unica in grado di ricomporre in unità anche le realtà più contrastanti.

Résumé. Le Métropolite de Minsk et de Sluck, exarque patriarcal de toute la Biélorussie, accepte de répondre à quelques questions pour la revue «*La Nuova Europa*». Les thèmes abordés vont du problème de l'éducation du clergé et des laïcs qui, aujourd'hui, se manifestent avec une urgence et une gravité toute particulière dans l'Église orthodoxe, au risque de percevoir le christianisme uniquement en tant que doctrine, jusqu'aux raisons les plus profondes des graves contradictions qui assaillent aujourd'hui le monde orthodoxe. Dans ses réponses, le métropolite ne perd jamais de vue la présence vivante du Christ, seule capable de rassembler en une unité les réalités les plus opposées.

Summary. The Metropolitan of Minsk and Sluck Filaret, the Patriarchal Exarch of all Belorussia agreed to answer questions for the magazine «*La Nuova Europa*». The subjects discussed range from the education of the clergy and laity, shown to be an urgent problem of the day, especially for the orthodox Church. The risk is that of perceiving Christianity as mere doctrine, leading to the deepest reasons for the serious contradictions within the orthodox world. In his response, the Metropolitan never loses sight of the living presence of Christ who is the only possible means of unifying the most contradictory realities.

Inhaltsangabe. Der Metropolit Filaret von Minsk, Patriarch und Exarch von ganz Weißrussland hat sich bereiterklärt, auf einige Fragen für die Zeitschrift «*La Nuova Europa*» zu antworten. Die behandelten Themen reichen vom Problem der Erziehung von Klerus und Laien, welches sich heutzutage in der orthodoxen Kirche mit besonderer Dringlichkeit und Schwere zeigt, über das Risiko, das Christentum lediglich als eine Doktrin anzusehen, bis hin zu den tiefen Beweggründen für die schweren Widersprüche, von denen die orthodoxe Welt gegenwärtig heimgesucht wird. In seinen Antworten hat der Metropolit von Minsk nie die lebendige Gegenwart Christi aus den Augen verloren, die einzige, die in der Lage ist, die Einheit auch in der widersprüchlichsten Wirklichkeit wiederherzustellen.

Riassunto. In occasione della cerimonia per la nomina a cardinale, il Papa ha salutato monsignor Swiatek con queste parole: «Lei appartiene agli irriducibili difensori della fede cristiana... Due volte rinchiuso nella cella della morte aspettando la sentenza definitiva, e poi condannato a dieci anni di lavori forzati... Grazie al suo zelo e alla sua enorme energia, la Chiesa bielorusa si è sviluppata in modo dinamico». Il cardinal Swiatek è oggi il presule più anziano in tutto il territorio dell'ex-URSS.

Résumé. Pendant la cérémonie marquant sa nomination comme cardinal, le Pape a salué Monseigneur Swiatek avec ces mots: «Vous faites partie des irréductibles défenseurs de la foi chrétienne... Enfermé deux fois dans la cellule de la mort attendant la sentence définitive puis condamné à dix ans de travaux forcés... Grâce à votre zèle et votre énorme énergie, l'Église biélorusse s'est développée de façon dynamique». Le cardinal Swiatek est aujourd'hui le plus ancien prélat de tout le territoire de l'ex-URSS.

Summary. On the occasion of the Consistorial ceremony, the Holy Father said to the new cardinal, His Eminence Swiatek: «You belong to the unyielding race of the defenders of the Faith... You sat on death-row twice, waiting for final sentence and afterwards, were condemned to ten years of hard labor... Thanks to your zeal and tremendous energy the Church in Belorussia has developed with new dynamism». Cardinal Swiatek is, at present, the oldest prelate in all the ex-USSR.

Inhaltsangabe. Anlässlich der Verleihung der Kardinalswürde an Monsignore Swiatek, hat der Papst diesen mit folgenden Worten begrüßt: «Sie gehören zu den unbeugsamen Verteidigern des christlichen Glaubens... Zweimal waren Sie in der Todeszelle in der Erwartung des Urteils und wurden dann zu zehn Jahren Zwangsarbeit verurteilt... Dank Ihres Eifers und Ihrer gewaltigen Energie hat sich die weißrussische Kirche in dynamischer Weise entwickelt». Der Kardinal Swiatek ist heute der älteste Oberhirte auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR.

Ernesto W. Volonté

EDUCARE I FIGLI

il magistero del Vaticano II

Città Nuova Editrice

«Il tema dell'educazione dei figli in quanto fine del matrimonio era quasi del tutto disatteso, per quanto concerne la sua fondazione teoretica, prima del Vaticano II. Che cosa ha spinto i Padri conciliari a metterlo in particolare evidenza? Che cosa, nel riordinare la dottrina matrimoniale e nel disegnare un orizzonte più adeguato alla famiglia, ha portato il Concilio a collocare in una diversa prospettiva il problema dell'educazione della prole? L'Autore ripercorre storicamente e interpreta la spinta che il *vento nuovo* del Concilio Vaticano II ha impresso alla dottrina relativa alle tematiche educative nel matrimonio».

Euthanasia debate in New Zealand: Churches response and conscience vote

Joseph Pich-Aguilera
Hamilton, New Zealand

In 1995 New Zealand had a brief, but exciting debate, about the addition of legalised euthanasia to the country's laws. A parliamentarian tried to introduce the *Death with Dignity Bill 1995*, to allow voluntary euthanasia in special cases. The proposed Bill was terminally ill from the beginning and was mercifully killed by a decisive margin in Parliament. The main opponents of the bill were the Christian churches, with a significant contribution from the Catholic Church. «The formal input of non-Catholic organized religion was negligible but the impact of some Christian parliamentarians upon the outcome was not. The *Death with Dignity Bill* was an excellent illustration of the way the religious influence can sometimes play a telling part in the formation of public policy in New Zealand»¹. I will examine how the individual consciences of some Christians parliamentarians helped to defeat a bill which was going to go ahead in front of the churches' opposition. The response of the Catholic Church was tempered by the weak reaction of the other Christian churches, some of which became immersed some of them in a secular discussion about the issue. Underlying the topic, we have an example of how politics and religion work in a Western country, in a society close to the beginning of the third millennium. I will start with an brief summary of the history of the Christian faith in New Zealand, to give a better understanding to the background of the debate.

¹ REX J. AHDAR, «Religious Parliamentarians and Euthanasia: A window into the Church and State in New Zealand», *Journal of Church and State* 38 (Summer 1996), 569.

I. SOME INFORMATION ABOUT NEW ZEALAND

Whenever I go to Europe, people ask me where do I live, and when I say New Zealand, the second question is usually: Where is it? I remember that the first time I tried to explain it, quickly I gave up and said: close to Australia (dwarfed by the neighboring continent it looks closer, but it is still more than a two hour flight). I must say that when I used to live in Europe—out of my ignorance—if somebody mentioned New Zealand, I thought immediately in a country somewhere in the southern part of the planet.

Situated in Oceania or the Antipodes—from an European perspective, opposite of Spain—, New Zealand is a Western country with a modern and flourishing economy. The population lives on the two main islands, with more than 3 million people—mainly white descendants from the British Islands—, in an area slightly larger than the United Kingdom (268,676 sq. km.). Thirteen percent of the country's population are Maori—indigenous people present at the time of the arrival of the Europeans—, and a significant population of Pacific Islanders. A constitutional monarchy, with one house of Parliament, but without written constitution, New Zealand looks at Europe as its ancestor, and at the same time has its mind partly in the Pacific Islands.

Called by the Maoris «Aotearoa»—the Land of the Long White Cloud—it is a country of spectacular natural beauty with long, deserted beaches, glacial mountains, rich green forest and pastures. «New Zealand is a compact land, a land of contrasts. There are sub-tropical rainforests and crystal clear lakes and rivers, thermal activity, and volcanoes (active, dormant and extinct) dotted around the islands. Green rolling hills covered with sheep, and seemingly endless forests, are quite often just an hour's drive from barren, rugged mountains and semi-desert areas. In the South, permanent snow covers many mountain tops and glaciers reach down into rainforests and wilderness areas. Magnificent fiords scratched into mountainous terrain contain thundering waterfalls and large peaceful lakes. The kaleidoscope is every turning and presenting new patterns. Whatever you taste or mood, somewhere in New Zealand you are sure to find your paradise on earth»². This is why New Zealand is called «God's Own Country».

The Christian churches came fundamentally to evangelise the New Zealand natives, the Maoris. It is generally agreed that the Maoris came from the Polynesia, the first ones arriving in New Zealand around the year 950 AD. Their name comes from an extinct large flightless bird they used to hunt called Moa. They «are generally acknowledged to be intellectually and physically the finest aboriginal race in the South Sea Islands. Their magnificent courage, their high intelligence, their splendid physique and manly bearing, the stirring part they have played in the history of the country, the very ferocity of their long-relinquished habits, have all combined

² *New Zealand at Cost*, Sydney, 1995.

to invest them with a more than ordinary degree of interest and curiosity»³. A well ordered tribal society, led by hereditary chiefs, they developed their own culture and art, even though before the arrival of the Europeans they had no written language.

II. THE CHRISTIAN FAITH IN NEW ZEALAND

Terra australis incognita was for many centuries a topic of speculation in Europe, about the need of some territory to give balance to the land masses of the Northern Hemisphere. European trips started in the 16th century and there are claims that some Portuguese or Spaniards were the first to look upon the Islands. In 1642 the Dutch man Abel Tasman was sent to discover the unknown continent for the purpose of trade. Even though his touch with the land was brief, due to a bloody clash with the Maori, he left on the maps the name of the land «Nieuw Zeeland». Despite this find no one was interested in this part of the world until Captain Cook and a Frenchman De Surville, in 1769, almost simultaneously, without being aware of the other's presence, rediscovered New Zealand for scientific purposes.

After the scientific voyagers came the commercial exploiters, mainly whalers and sealers who used the land as a supply base. At the beginning of the 19th century small settlements started to grow around the coastal line. The Bay of Islands, in the northern part of the North Island, became a major port for the South seas. In the late 1820's this part of New Zealand gave birth to the first permanent site. With sailors, old convicts from Australia, and adventurers this place became known as the «Hellhole of the Pacific».

Samuel Marsden was the first missionary to arrive in 1814. With the help of the London-based Church Missionary Society, he established the first mission stations among the Maori. Without an organised religion, the Maori had some religious and superstitious beliefs. These were sympathetic to the new religion, although the numbers of Maoris who were baptized was really small. In 1823 the Wesleyans came, and even though at the beginning the two Protestant churches co-operated in their mission, they started fighting when they tried to work in the same areas. But they were united again with the arrival of the Catholic Church.

In the South Island there were some attempts at creating ideal Protestant cities. Dunedin grew from the enthusiasm engendered in Scotland by the Free Church, a breakaway of the official church and started as a Presbyterian Scottish colony. Christchurch was influenced by the Tractarian movement and was founded by pilgrims looking for a new Zion (with the Cathedral in the middle and planned with symmetric lines) and they tried to a decent Anglican city, often said «more British than the British».

³ *The Catholic Encyclopedia*, New York, 1911.

III. THE ARRIVAL OF THE CATHOLIC CHURCH

In 1828 the first Catholic settler Thomas Poynton, an Irishman, arrived in New Zealand, with his Australian wife. Poynton and the other Catholics, most of them Irish, looked to Sydney for their spiritual needs and eventually they asked for a priest. With the enthusiasm of Bishop Polding, the request went as far as Rome. In 1835 Vicariate Apostolic of Western Oceanica was created and in the following year Jean Baptiste Francois Pompallier, from the newly approved order of the Marist Fathers, was appointed its Apostolic Vicar. It took two years for him to arrive to New Zealand with his three Marist companions. The first Mass was celebrated in Thomas Poynton's house in the Hokianga region. In 1838 it was estimated that there were around 50 Catholics among the English speaking population. These Catholics, although without much practicing faith, rallied round the new bishop, the first one of any Christian church to arrive in New Zealand.

Like the Protestants, the Catholic missionaries worked hard for the conversion of the Maori. They made epic expeditions across the length and breadth of the land, and protected the Maori from the exploitation at the hands of Pakeha (white man in Maori). A colourful episode of one missionary expedition was described as follows: «Alternately amazed and amused by the open bickering between Anglican, Wesleyan and Roman Catholic missionaries, the Maori were left with but one way in which to determine whose was the superior atua (god). So it was that according to local Tradition, Te Heuheu Tukino III decided to put two local missionaries to the test, and promised his family's and his tribe's allegiance to whoever won. The trial was simple - each was to bare his posterior and sit on a bed of red-hot coals. Whoever had the more powerful atua would last the longer. Prudently the Anglican missionary, the Rev. Richard Taylor, declined to participate, leaving the way clear for his rival, Father Lampila, merely to make the gesture of lowering his trousers to be declared the winner. In this unlikely way Catholicism is said to have come to Waihi and have been embraced by the Te Heuheu family»⁴.

Until 1860, with the arrival of the Maori land wars, the Maori missions were flourishing. During those years of war, 1860-80, the Maori kept their territory closed against all white men, and the Catholic missions almost disappeared. Once the peace came, the missions began to rebuild steadily, especially with the help of the arrival of the Mill Hill Fathers.

During the years 1840 to 1850, the European population rose from about 2,000 to 22,000. By the time of the first Maori census in 1858, the white men outnumbered them with 59,000 pakehas. The European Catholics were slightly over one-seventh of the whole. At the beginning their spiritual care was carried out along with the mission

⁴ *Mobil New Zealand Travel Guide*, Wellington, 1984.

to the Maoris, but when there was some concentration of Europeans, they pressed for the arrival of a resident priest, and to establish a church and a school. This opened the door to other religious congregation and the arrival of priests, mainly from Ireland.

The second half of twentieth century, like us any other Western countries saw a big increase in schools, priests and religious. After the Second Vatican Council the trend has slow down dramatically, but the growth of the Catholic population has been keeping pace with the New Zealand's population, around 15 percent of the whole.

IV. RELIGIOUS BELIEFS IN TODAY'S NEW ZEALAND SOCIETY

It can be said that New Zealand does not have an established church. Due to the British colonization the Anglican church had a «quasi-establishment role», tempered by a commitment of the New Zealand identity to a religious equality. On the 26th of May 1854, the first day of Parliament, a resolution was passed stating that «the House distinctly asserts the privilege of a perfect political equality in all religious denominations». This decision came about after some Parliamentarians wanted an Anglican minister to say an opening prayer. Today's practice is that the Speaker of the House says a daily opening prayer⁵. This «episode does support the view some have espoused that the state was committed to a form of non-specific, non-sectarian Christianity»⁶.

The way this country has been formed, with immigrants mainly from Britain, who had desire to find a place to live in peace and harmony, brought to fruition a society wanting to avoid conflict. This factor was shared too in the religious arena, with the exception of the issue of public education, especially during the second half of this century.

It is stated in the Education Act 1877 that education has to be free, compulsory and secular. Two main points of conflict arose with that Act. One was the desire by the Protestants to have religious instruction in the public schools. The second one was the fight of the Catholics to get public funds for their schools. Some agreements (today's Catholic schools are integrated into the system without losing their identity) and the indifference of today's society has brought to an end to these battles.

⁵ There is an established prayer, set as an example without being compulsory for the Speaker: «Almighty God, humbly acknowledging our need for Thy guidance in all things, and laying aside all private and personal interests, we beseech Thee to grant that we may conduct the affairs of this House and of our country to the glory of Thy Holy name, the maintenance of true religion and justice, the honour of the Queen, and the public welfare, peace, and tranquillity of New Zealand, through Jesus Christ our Lord. Amen».

⁶ REX J. AHDAR, *op. cit.*, 570.

We can not say that people in New Zealand are particularly religious. Except for the Maori and the Pacific Islanders, the religious beliefs are more close aligned to those of Northern Europe than Australia or United States. Even though with many churches in the country, New Zealand has a low level of religiosity. The church attendance and daily prayer is only 12 percent of the population. «It would be misleading to imply that the New Zealanders are a very religious people—some of them go to church when they are christened, many when they marry, and more when they die. The prevailing religion is a simple materialism. The pursuit of health and possessions fills more minds than thoughts of salvation»⁷. The significant figures of abortion and divorce accord with those of Western countries. According to the 1990 statistics, against 60,000 births, there were 11,000 abortions. In 1990 9,036 marriages were dissolved, pushing the divorce rate (numbers of divorces per 1,000 existing marriages) past the 12 per 1,000 mark. Cohabitation before marriage and increasing numbers of people not marrying has resulted in the general marriage rate falling to 22.05 per 1,000 (in 1971 the level was 45.3).

We can say broadly that New Zealand is a Protestant country, with many different churches. It is not uncommon to find family churches or different branches from break away pastors. The census of 1991 revealed that 66.2 percent belong to a Christian church, with the Anglicans being the largest one (22.1). The next ones were Presbyterians (16.3), Catholics (15.0) and Methodists (4.2). The Catholic Church is not large enough to have a serious impact on the New Zealand society. Due to this fragmentation, to the size of the Catholic Church and to the influence the views of the secular world have over the Protestants churches, we can say that New Zealand is a neo-pagan country with few Christian customs. «Modern New Zealand is a secular state with little semblance of a “civil religion” to fall back on. The churches’ role today in influencing public policy appears to be fairly marginal. For example, a combined church statement in 1993 on social justice issues, which was critical of the government’s policy on housing, welfare, and the like, generated little interest and, it seemed, even less response from the government»⁸. In the recent election on the 12th of October 1996, the Christian Coalition, formed by two small parties the Christian Heritage and the Christian Democrats, did not pass the required 5 percent threshold in order to gain seats in Parliament.

V. THE *DEATH WITH DIGNITY BILL* 1995

A number of factors contributed to the birth of this Bill. Apart from the work done in New Zealand by the Voluntary Euthanasia Society, and the trend in the

⁷ K. SINCLAIR, *A History of New Zealand*, Penguin, 1959.

⁸ REX J. AHDAR, *op. cit.*, 571.

international arena towards its legalization, in the early 1900s a well known case of a man who killed his friend—a permanent tetraplegic caused by an accident—at his request, became a topic of conversation for most New Zealanders⁹. There was also at the time of the debate a former parliamentarian dying of terminal cancer who supported the Bill. But what gave a big push to its legalization was the decision of the Northern Territory of Australia to approve voluntary euthanasia with the *Rights of the Terminally Ill Act* 1995. Even though it is the least populated territory in Australia, with less than 250,000 people, the media gave significant coverage to the news¹⁰, because New Zealand normally looks at Australia for comparison¹¹.

It is not surprising that the Northern Territory has the worst palliative care of all the states of Australia. In New Zealand there are available many of the safeguards that protect patients from the spectre of prolonged dying as a result of intrusive medical treatment¹². The hospitals offer patients and their relatives informed choices about treatment. There is no bar to life ending peacefully without excessive medical treatment and there is no bar to withdrawing treatment that is regarded futile and intrusive. Apart from that New Zealand has one of the best systems of palliative care in the world.

In August 1995 a parliamentarian introduced the Bill as a «private members bill», urged by a private poll from his own electorate, showing 79% of support to a question asked. A private members bill is not initiated by the government or the opposition, and historically these bills do not have much influence in New Zealand politics. The vote was proposed as a conscience vote, free from party discipline¹³. The Bill proposed a referendum as to whether or not voluntary euthanasia should be legalised under specific terms set out in the bill.

The Bill was similar to the one in the Northern Territory of Australia, but had a broader scope: it allowed for requests not only for persons who are terminally ill, but also for those who are incurable ill and for those whose pain and suffering are unacceptable. The Bill only sought active euthanasia¹⁴, voluntarily induced death. The main two arguments defended in the Bill were the need to give individual choice to the patients and the concern for those whose suffering could not be relieved by medicine.

⁹ The judge gave him nine months' imprisonment saying that he had no choice but to give him the least punishment. He appeared again in the news a few years later when he was killed in a road accident.

¹⁰ At the time when the New Zealand Bill was being debated, the South Australian Parliament defeated a similar Bill by a vote of 20 to 12.

¹¹ It is interesting to see that the media did not discuss the defeat of voluntary euthanasia legislation in two Australian states, in the Australian Capital Territory and in South Australia.

¹² The *Bill of Rights Act* 1990 provides there is a right to refuse medical treatment.

¹³ The conscience vote has been traditionally left in New Zealand for those issues of moral or ethical nature. These votes are rare; in fifty years, from 1936 to 1985, the conscience vote only took place on forty-one occasions.

¹⁴ As oppose to passive euthanasia, which signifies the withdrawal of necessary treatment for the patient's life.

VI. THE RESPONSE OF THE CHRISTIAN CHURCHES

Even though some speculation about the Bill was heard before its introduction, the sudden way the news about the Bill broke to the media—it was promoted in July 1995, and its debate occurred in August—, did not allow much time for the Christian churches to organise opposition to the proposal. Perhaps the reason for speed was to minimise any opposition which was the same tactic used in Australia¹⁵. The lack of time to prepare some serious response was felt through those weeks of debate, where the media was mostly left on its own, centering the debate on emotional issues.

The Catholic Church had been in the forefront of the Euthanasia debate for some time now. In 1993 the New Zealand Catholic Bishops Conference issued a statement «Care of the dying and Euthanasia». In relation to the Bill her response was the quickest and the strongest one: two bishops reaffirmed the Magisterium of the Church of the recent Encyclical *Evangelium Vitae*. The Rector of the national seminary wrote a letter for the members of Parliament, using the *Vatican Declaration on Euthanasia*. Both, two Catholic magazines, *The New Zealand Tablet*, and *New Zealandia* published articles against euthanasia, and dedicated editorials to this issue. The Knights of the Southern Cross, prepared an information pack for distribution to members of parliament and the public.

The position of the other Christian churches was weaker and their line was more of expressing concern about the new legislation than attacking the Bill directly. Some conservative churches were clear in their attitudes, and they could express their views, sometimes through the radio, but other churches instead proposed a much bigger debate and consultation. The official newspaper of the Methodist and Presbyterian churches titled their front page article: «No easy choice in debate on euthanasia».

VII. THE OUTCOME OF THE DEBATE

After the introduction of the Bill, the Parliament sat on two evenings, on the 2nd and 16th of August. The vote took place in the second session with ninety parliamentarians out of ninety nine present. The Bill was defeated by a big margin, 61 to 29. Some of the parliamentarians clearly changed their position during the debate, and decided to oppose to the Bill, thanks to the speeches and information received. It is important to say that the parliamentarian who introduced the Bill was an unpopular with his colleagues, due to his personal approach to many issues. It is possible his intention was to use the Bill to regain his popularity¹⁶.

¹⁵ In December 1996, the lower house of the Federal government of Australia overturned the decision of the Northern Territory. It is expected the upper house will ratify this decision in February 1997.

¹⁶ Few months later he had to resign from Parliament due to some irregularities.

Twenty-eight members of Parliament spoke during the two sessions. Only eight of them spoke in favour of the introduction of the Bill; nonetheless all of these speeches but one—who promoted the Bill—spoke against euthanasia. Their purpose of supporting the Bill was along the lines of giving the New Zealand society the opportunity of public discussion and a referendum on the issue. Even though the parliamentarians could have attacked euthanasia on a rational basis, many of them expressed that their opposition to the Bill on the basis of their religious beliefs, which were mainly Christians. The argument that often arose in the debate was that Christian life is a gift from God and we do not have the power to create life or the right to end it. In a secular society like New Zealand, religious beliefs are better voiced through secular ways than the well established churches.

It is interesting to see that the Maori perspective was defended by one of the members of Parliament. Maori believe that all natural things have a life principle and that every human life is a precious gift. Death and dying are considered natural and normal processes. Any person has a genealogy which links one with the past, present and future, being part of a collective group. The elderly are valued and respected because they are a living link between past and future—the bridge between life and death, between one generation and another.

During the debates some members talked saying that they were following their own private electorate polls. Many expressed their concern as how those polls were conducted, because the way the question was asked, had an influence in the outcome of the poll. Others stated that it is difficult to use the term public opinion, because public confusion sometimes reigns, as many people believed that the withdrawal of life support systems was still illegal¹⁷. Quite a few of the members of Parliament stressed that they were following their own private consciences, without being depending in that issue on the collective conscience of their local electorate.

VIII. CONCLUSION

At the end the Bill to legalize active euthanasia was defeated¹⁸. The impact of the Christian churches in the outcome of the debate is debatable. But «regarding the

¹⁷ The New Zealand High Court in 1993 affirmed that physicians could, in some occasions, withdraw life support systems, without going against the criminal law.

¹⁸ Even after the debate, the same parliamentarian tried to start a collection of signatures to support a referendum about the issue, but it had to be withdrawn by the Voluntary Euthanasia Society because the poorly rate of signatures. Promoters of referenda issues have to persuade at least 10 per cent of registered voters (232,000 electors) to sign a petition before a referendum can be held, with a twelve month period to gain the necessary signatures. Once this threshold has been crossed, the referendum must be held. However, even if a referendum is supported by more than 50 per cent of the voters, the result is not binding on the government of the day.

impact of the churches on a sensitive public moral issue, the *Death with Dignity Bill* illustrates that a small number of devout members of Parliament operating in the conscience vote setting can have an influence and achieve an outcome which the churches may not be able to—whether due to the exigencies of time or because of their own indecision regarding the merits of the issue. The conscience vote mechanism gives the members of Parliament the opportunity to let their religious colors show free of the usual stern dictates party discipline. Members of Parliament on these occasions may find profitable to speak with a secular voice and resort to pragmatic, technical arguments to win over their colleagues and defeat a measure»¹⁹.

In a secular society, where the influence of the Christian churches is tepid and their reaction is often diminished by internal divisions, where the conflict of religion and politics are things of the past, the well formed conscience of few parliamentarians can make a difference on issues where Christian values are at stake. The individual consciences of some Christians parliamentarians helped to defeat a Bill which appeared likely to go ahead in spite of the churches opposition.

¹⁹ REX J. AHDAR, *op. cit.*, 592.

Riassunto. Nel 1995 ci fu in Nuova Zelanda un breve, ma appassionato dibattito sull'introduzione dell'eutanasia nella legislazione del Paese. La risposta della Chiesa Cattolica venne svigorita dalla fiacca reazione delle altre Chiese cristiane, alcune delle quali erano coinvolte in una discussione di ispirazione secolare sul fondo della questione. Il disegno di legge a tal proposito, intitolato «morire dignitosamente», ben illustra come un piccolo gruppo di deputati religiosi, che hanno agito nell'ambito del voto secondo le proprie convinzioni morali, possa avere un'influenza e ottenere dei risultati che le chiese invece possono non essere in grado di raggiungere—vuoi a causa delle esigenze del nostro tempo, o a causa della loro stessa indecisione sul merito della questione. In tali occasioni i deputati possono trovare vantaggioso parlare dal punto di vista laico e attenersi a tesi prammatiche e tecniche per persuadere i loro colleghi e opporsi ad un provvedimento. Dietro tale tema e insito in esso, troviamo un esempio di come possano funzionare politica e religione in un Paese occidentale, in una società che si appresta a varcare la soglia del terzo millennio.

Résumé. En 1995, il y eut en Nouvelle-Zélande un débat, bref mais passionnant, sur l'introduction de l'euthanasie dans les principes de la législation du pays. La réponse de l'Église Catholique fut modérée par la

réaction timide des autres églises chrétiennes. La loi sur la «Dignité dans la Mort» montre qu'un petit nombre de parlementaires fervents croyants convaincus peuvent avoir une influence et obtenir un résultat que les églises sont incapables d'atteindre—soit du fait des exigences du temps, soit de leur propre indécision sur le bienfondé du problème. Dans de telles circonstances, les membres du Parlement pourraient plutôt choisir de s'exprimer dans un langage laïque et avoir recours à des arguments pragmatiques et techniques pour convaincre leurs collègues à s'opposer à un projet de loi. Ce qu'il nous est donné de voir, au delà de cet exemple, c'est une parfaite illustration du fonctionnement de la politique et la religion dans une société occidentale à l'orée du troisième millénaire.

Summary. In 1995 New Zealand had a brief but exciting debate about the introduction of euthanasia in its legislative core. The response of the Catholic Church was tempered by the weak reaction of the other Christian churches, immerse some of them in a secular discussion about the whole issue. The *Death with Dignity Bill* illustrates that a small number of devout members of Parliament operating in the conscience vote setting can have an influence and achieve an outcome which the churches may not be able to—whether due to the exigencies of time or because of their own indecision regarding the merits of the issue. Members of Parliament on these occasions may find profitable to speak with a secular voice and resort to pragmatic, technical arguments to win over their colleagues and defeat a measure. Underlying the topic, we have an example of how politics and religion work in Western country, in a society close to the beginning of the third millennium.

Inhaltsangabe. 1995 gab es in Neuseeland eine zwar kurze, aber leidenschaftliche Diskussion über die Einführung der Euthanasie in die Gesetzgebungsnormen. Die Antwort der katholischen Kirche wurde durch die zögernde Reaktion der anderen christlichen Kirchen abgeschwächt. Das «Gesetz über die Würde im Tod» zeigt, daß eine kleine Gruppe gläubiger Parlamentsmitglieder Einfluß haben kann und zu Ergebnissen gelangen kann, zu deren Erreichung die Kirchen unfähig sind, sei es auf Grund der Erfordernisse der Zeit, sei es, weil sie keine bestimmte Entscheidung hinsichtlich der Richtigkeit des Problems erzielen können. In solchen Augenblicken könnten die Abgeordneten es interessant finden, als Laien zu sprechen und sich pragmatisch-technischer Argumente zu bedienen, um ihre Kollegen zu überzeugen und eine Gesetzesvorlage anzugreifen. Das unterschwellige Prinzip in dieser Sache bietet uns ein Beispiel dafür, wie Politik und Religion in einem westlichen Land wirken, und das in einer kurz vor dem dritten Jahrtausend stehenden Gesellschaft.

Karin Heller

CROIRE/
e/SAVOIR

TON CRÉATEUR EST TON ÉPOUX TON RÉDEMPTEUR

PIERRE TÉQUI, *éditeur*

«Dans le présent ouvrage, l'auteur analyse les premiers textes religieux relatifs au "Mariage sacré" élaborés et transmis dans les cultures du Proche Orient ancien, textes dans lesquels les auteurs bibliques ont reconnu une authentique révélation de la relation que Dieu établit entre Lui-même et l'humanité... La lecture des ouvrages de Louis Bouyer constitue un point de départ des réflexions de l'auteur qui partage avec l'éminent théologien français la certitude que la Parole de Dieu ne livre son mystère que pour celui qui, dans la foi de l'Eglise, cherche à en suivre la lente élucidation».

Questo testimone dice la verità*

Franciszek Macharski, Cardinale
Arcivescovo di Cracovia, Polonia

Cari Amici,

ci troviamo insieme perché abbiamo trovato la risposta ad una domanda: qual è il motivo per cui bisognava mettersi in cammino, nell'anniversario della morte, nel secondo anniversario della morte, del nostro comune Amico Eugenio Corecco, vescovo di Lugano. Ciascuno di noi ha trovato un motivo particolare, una propria risposta. La mia deve essere la risposta principale almeno in proporzione alla distanza geografica tra Cracovia e Lugano.

Non mi bastava dire: vado perché gli volevo bene—anche se questo potrebbe bastare come giustificazione, poiché il cuore segue le proprie ragioni, che non devono essere sminuite ad un semplice sentimentalismo.

Allora perché bisognava che io fossi qui insieme a voi?

Bisogna, è assolutamente indispensabile dire che essere qui è un segno evidente e chiaro che questo testimone ha ragione! Questo testimone dice la verità! La verità su Dio, cioè che Egli è, che Egli in Gesù Cristo è l'Emmanuele: il Dio-con-noi, il Dio-con-l'uomo. Monsignor Corecco rende testimonianza su Dio, che ha voluto venire al mondo a Betlemme e ha voluto rivelarsi come Dio-per-l'uomo e rimanere in

* Omelia pronunciata durante la S. Messa celebrata a Lugano in occasione del secondo anniversario della morte di Mons. Eugenio Corecco e della prima seduta pubblica dell'«Associazione Internazionale Amici di Mons. Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano». (Il titolo dell'articolo è a cura della redazione).

questo modo nella Chiesa. Eugenio Corecco «preso fra gli uomini» (*Eb* 5,1) ha assunto la partecipazione al sacerdozio di Cristo ed è ritornato in mezzo agli uomini—dall'inizio e fino alla fine—come educatore dei giovani e, in seguito, ancora fino alla fine, come pastore: sacerdote e vescovo.

Stando tra la gente sia giovane che adulta, era insieme a loro il cristiano fervente e appassionato e nello stesso tempo era per loro l'educatore, il pastore, sempre il mistagogo: pronto ad introdurre gli altri nel Mistero di cui lui stesso partecipava e viveva—non governava e non aveva le ricette pronte per scoprire il Mistero, ma era al suo servizio.

Si univa a quelli che camminavano lungo la strada, diventando il compagno di viaggio, un pellegrino anche lui. Era sempre in grado di adeguarsi al ritmo dei passi della vita degli altri, portando in quel ritmo la fede: la fede nel Vangelo, l'affidamento al Vangelo. Rianimava la «*communio*» del Cristo e degli uomini, mostrava come fare per accettare sempre più fedelmente il dono della «comunione» liberante, che libera. Cristo mandava don Eugenio sulle strade della vita degli uomini, sia nella Chiesa sia nel mondo, perché l'avvenimento pasquale di Emmaus potesse durare: Cristo che continua ad accompagnare i suoi discepoli e per loro diventa l'Eucaristia.

Parlo dell'unione intrinseca, interiore, dell'uomo educatore e pastore, e come voi tutti, so benissimo che Monsignor Corecco ha portato sempre in questa unione anche il suo farsi servo della scienza e della cultura. Ha donato tutte le sue capacità nell'insegnamento e nell'attività scientifica nel campo del diritto, in modo particolare del diritto canonico e alla sua nuova codificazione, anzi ha sacrificato tutto se stesso al servizio dell'intelletto e della fede. La fede in Cristo e nella Sua Chiesa cercava la ragione—«*fides quaerens intellectum*»—, e la necessità di comprendere l'uomo nella sua vita sociale lo spingeva a ricercare la fede—«*intellectus quaerens fidem*». Tutto questo si realizzava nel dialogo tra la fede e la cultura. Monsignor Corecco creava tale clima di cultura in cui sempre rimaneva aperto lo spazio a quel dialogo. Per questo ha voluto la sua Facoltà di Teologia a Lugano.

Amava la Chiesa che serviva: la Chiesa Universale con il «Pietro dei nostri tempi», il Santo Padre. Amava tantissimo la Chiesa che vive a Lugano, le sue comunità, le sue famiglie, le sue parrocchie, i suoi giovani e adulti, e i suoi sacerdoti.

Pongo una domanda: qual era l'esperienza esistenziale di quell'uomo il cui nome era Eugenio? E' questa la domanda circa il suo misterioso incontro con Dio, il Dio che è diventato il suo Dio-Emmanuele e dono, che ha superato tutti i doni e tutti i tesori della natura. Chiedo questo ma non lo chiedo a me—anche se lo chiedo per me e per gli amici.

Non è forse vero che il «segreto regale» viene svelato nel momento più oscuro della vita?... che la luce che rifulge dalle tenebre di questa notte rimane sempre il mistero della croce? E' stato così. Questi sono stati gli anni dell'ultima malattia. La croce diventava sempre più una realtà distruttiva e creatrice nello stesso tempo.

Il primo segno dell'Alleanza che Dio aveva stipulato con l'uomo, in Abramo, è stato l'arco sulle nubi, l'arcobaleno. Il segno dell'Alleanza definitiva che Dio ha stabili-

to con l'umanità intera è la croce di Cristo. Da quel momento «la croce è per me l'arcobaleno, il segno dell'Alleanza». Dio infinito è diventato un «essere finito» e in Cristo l'amore crocifisso. Egli, immensamente grande, oltre tutte le misure, ha fatto di se stesso una misura; l'irraggiungibile è diventato la via al Padre, a Colui che è la dimora. Cristo ha dato la vita perché il mondo avesse la vita. Se fossi io per me stesso una misura e un limite, cadrei e mi spaccerei sul fondo della mia limitatezza insieme con tutta la mia costruzione interiore, cieco e sordo a tutto quello che non fa parte di me.

Forse ha vissuto questo e a questo ha pensato Monsignor Eugenio, quando la malattia frantumava e consumava la costruzione della sua colonna vertebrale, però nello stesso tempo cresceva «l'uomo interiore» per il quale la croce di Cristo e la sua propria croce sono il segno dell'Alleanza pasquale. Nel tormento si compiva la fedeltà a Cristo che veniva per prendere con sé il Suo amato Eugenio.

Forse così pensava don Eugenio, con la fiducia nella promessa che quando sarebbe partito, Cristo non ci avrebbe lasciati soli come orfani...

Siamo insieme, cari amici, e con la forza dello Spirito Santo ci fermiamo di nuovo sulla porta dei nostri cenacoli, ma bisogna uscire ed entrare nel mondo insieme con la Chiesa... nel silenzio di Cristo che era, che è e che verrà.

LA NUOVA EUROPA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA

Negli anni '60, con il bimestrale "Russia Cristiana" il Centro fa conoscere per la prima volta il samizdat (editoria clandestina espressione della cultura alternativa e dell'opposizione all'ideologia dominante), quando il fenomeno è ancora pressoché sconosciuto. Dall'85 la rivista prende il titolo di "L'Altra Europa", ampliando i suoi interessi a tutto l'Est.

Alla luce dei mutamenti dell'89 e delle nuove esigenze che il difficile momento attuale implica in Europa, nel 1992 il periodico diventa "La Nuova Europa", luogo di dibattito e di confronto sulle problematiche sociali, culturali e religiose in vista di una ricostruzione dell'Europa dalle sue radici cristiane.

Lo staff redazionale, che vanta uomini di cultura di tutti i Paesi europei, e il ventaglio dei temi trattati (materiali d'archivio e inediti, studi e ricerche sulla cultura, arte e letteratura europee, confronti sulle problematiche del mondo contemporaneo, interviste, reportage e testimonianze su esperienze ecclesiali), fanno de "La Nuova Europa" un prezioso strumento di dialogo internazionale. Siamo rimasti stupiti noi stessi dalla calorosa accoglienza riservata in Russia a "La Nuova Europa", che nonostante la modesta tiratura (rispetto agli standard russi) è molto letta e ha cominciato addirittura a fare opinione. È un punto di dialogo a cui invitiamo tutti a collaborare, con materiali, testimonianze, documentazioni scritte e fotografiche.

E chi avesse un'attività economica e produttiva che vuol far conoscere in Russia può usarla come un ottimo veicolo pubblicitario, sostenendo nel contempo la nostra impresa!

Direttore responsabile: Romano Scalfi

Redazione italiana: Villa Ambiveri, via Tasca 36, 24068 Seriate (BG) - tel. (035) 294021 fax 293064; **Redazione russa:** "Novaja Evropa", Mosca, Rubcov per. 4,12 - tel. e fax (007-095) 2614376

Abbonamento annuo mediante versamento sul c/c n. 60660206, intestato a Russia Cristiana, via Ponzio 44, 20133 Milano (*indicare la causale*)

**RIVISTA
TEOLOGICA
di Lugano**

**REVUE
THEOLOGIQUE
de Lugano**

**Lugano
THEOLOGICAL
REVIEW**

semestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno II **1997** numero 2



FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano

Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76

SOMMARIO

EDITORIALE	171
-------------------------	-----

ARTICOLI SCIENTIFICI

I. BAUMER, <i>Hans Urs von Balthasar: «Catholique» (1975) - relu une vingtaine d'années plus tard</i>	175
D. LE TOURNEAU, <i>Quelle adhésion pour quel Magistère?</i>	191
E.W. VOLONTÉ, <i>Generare-educare: un inscindibile binomio nel contesto sponsale di Ef 5, 21-33</i>	205
W.J. EIJK, <i>Eutanasia: terminologia e prassi clinica</i>	221

STATUS QUAESTIONIS

B. TESTA, <i>Le domande dell'uomo e i sacramenti</i>	245
G. BEDOUELLE O.P., <i>La Chiesa e la sfida delle culture</i>	267

CRONACA DELLA FACOLTÀ	287
------------------------------------	-----

L. CICCONE C.M., <i>Lectio Magistralis</i> in occasione del congedo dalla Facoltà di Teologia di Lugano. <i>L'Amicizia</i>	311
--	-----

Editoriale

GESÙ CRISTO E IL PROGETTO UOMO

1. L'anno 1997, che già si avvia verso la fine, nell'attesa del Giubileo del 2000, era stato indirizzato verso la riscoperta del mistero del Cristo Salvatore ed evangelizzatore. La fede cristiana si nutre e cresce, come la vita, nel ritorno alle sue fonti. Due sono i misteri centrali della nostra fede, il mistero di Dio uno e trino, e il mistero di Dio fatto uomo. Il mistero nascosto di Dio, che nessuno mai ha visto, si svela nel mistero di Dio fatto uomo. Gesù Cristo rivela all'uomo le profondità della vita divina e, nello stesso tempo, le meraviglie dell'essere uomo. Il mistero di Gesù Cristo diventa così la pietra angolare della fede cristiana. Ogni cristiano è chiamato a partecipare di questo mistero. Paolo confessa che la sua conversione è dovuta alla rivelazione del mistero di Cristo (*Gal* 1,15) e la sua missione è quella di essere inviato alle genti per manifestare questo mistero (*Ef* 3, 4-8). La Chiesa nascente, iniziata in Maria, beata perché ha creduto (*Lc* 1,45), si riunisce nella fede del Cristo risorto. Dopo la Pentecoste si forma la comunità dei credenti con un solo cuore e un'anima sola nella confessione del Cristo (*At* 4,32). La predicazione degli Apostoli, presentata anche nei vangeli nel racconto di ciò che Gesù ha fatto e ha detto, fa costante riferimento a questo mistero. La Chiesa delle origini ha avuto il dono dei due grandi teologi del mistero di Cristo: Paolo e Giovanni. La penetrazione nel mistero di Cristo, iniziata da coloro che hanno visto, udito e toccato con le proprie mani il Verbo della vita (*1 Gv* 1-3), si prolunga nella storia della salvezza fino ai nostri giorni. Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre (*Eb* 13,8).

2. La fede in Gesù Cristo, dono di Dio e seme nel solco dei credenti, è allo stesso tempo confessione di fede e trasmissione di vita. Il processo vitale della fede in Gesù Cristo è la sorgente delle cristologie. Gesù stesso ha iniziato questa serie nella storia della fede tra i discepoli, con la sua imperiosa domanda: «Chi dite voi che io sia?» (Mt 16,15). Le risposte degli apostoli, dopo quella stupenda di Pietro—«Tu sei il Messia, il figlio del Dio vivente»—, si succedono come anelli di una catena destinata a crescere sempre di più nel tempo. Tutta la storia della fede cristiana si concentra in questa prolungata, incessante risposta da parte dei singoli e da parte della comunità cristiana. Oggi siamo in grado di percorrere il sentiero aperto delle cristologie, in quanto sono confessioni di fede. A questa elaborazione concorrono, dai differenti punti di vista, gli apostoli, i discepoli, la fede del popolo, i dotti, gli eretici, i padri radunati nei Concili. Ci sono voci ben distinte ed emergenti, come quelle di Origene, di Atanasio, di Cirillo, di Agostino, e di altri Padri, accanto alle quali bisogna riconoscere le voci dissonanti, ma anche stimolanti nella ricerca della verità, di Eutiche, di Ario, di Nestorio. La Chiesa ha detto parole definitive nei Concili ecumenici. Da Efeso a Calcedonia la cristologia della Chiesa trova una risposta fondamentale per la comprensione del mistero di Gesù Cristo. Egli è vero Dio e vero uomo, una persona singolare che sussiste in due nature. La teologia della Chiesa non può fare a meno della cristologia.

3. La teologia medievale ha continuato la ricerca del mistero di Gesù Cristo in modo nuovo. Il mistero della fede doveva essere accolto dall'uomo in quanto essere ragionevole, come verità che trascende i suoi limiti, ma non contraddice i suoi principi ultimi. L'unità richiesta nell'essere personale non deve cancellare la pluralità delle dimensioni, né i dati della fede. Gesù Cristo si presenta nella storia nella sua unità di essere e nella sua dualità di natura: una persona, allo stesso tempo uomo e Dio. Boezio raccoglie l'eredità dei primi secoli e la spinosità del problema sotto il profilo teologico. Egli propone il confronto tra natura e persona, e presenta il primo approccio rigoroso al mistero cristologico. Gesù è una persona nelle due nature. Il suo opuscolo è un gioiello della teologia del sec. VI. Gli scolastici medievali proseguono lungo la via aperta da Boezio. Non sembra facile l'accordo tra i teologi sul problema della persona di Cristo e delle sue nature. Il maestro delle *Sentenze*, Pietro Lombardo, è testimone della situazione quando propone tre sentenze al riguardo, senza essere in grado di optare per l'una o per l'altra. In questo momento emerge il teologo Tommaso d'Aquino, il quale, nella sua prima opera di Commentatore delle *Sentenze*, denuncia il ritorno del pensiero degli eretici, di Eutiche e di Nestorio, nella prima e nella terza "opinione" dei maestri medievali. Tommaso si pronunzia per la seconda opinione, quella che difende l'unità della persona e la dualità della natura. Nel c. 39 del libro IV della *Somma contro i Gentili* egli presenta una sintesi ben precisa, in quanto la ragione può misurarsi con la comprensione del mistero centrale della fede cristiana. Tommaso è in grado di dare una risposta teologica al problema dell'unità di essere e

della dualità di nature. Egli ha elaborato una teoria originale sull'essere come atto, comprendendo l'unione delle due nature nel mistero dell'incarnazione, in quanto discesa di Dio nel profondo dell'uomo e assunzione della natura integra dell'essere umano. Attraverso di essa l'essere e l'operare di Cristo è quello delle due nature, umana e divina, unite nell'unica persona eterna del Verbo. Il mistero viene descritto come «miracolo dei miracoli», come l'opera più grande di Dio. Tommaso ha elaborato la sua cristologia partendo da una fede profonda. La penetrazione nel mistero centrale, quello dell'incarnazione, e nel mistero abissale, quello della passione, come nel mistero salvifico, quello della risurrezione, lo ha sconvolto. L'Aquinate, uomo robusto, atletico, è rimasto prostrato. Quando ha finito di scrivere la cristologia, inserita nella parte ultima della *Somma*, egli si sentì sfinito, abbagliato dalla luce del mistero, incapace di proseguire il discorso teologico fino al termine dell'opera. Quando il suo "socius" gli chiese di proseguire, rispose: *Reginalde, non possum!* Tommaso preferì il silenzio. Di fronte alla luce del mistero di Cristo, quanto aveva scritto gli sembrava di scarso valore, anzi *tota palea!* Ma se egli preferì il silenzio era ben sicuro che le cristologie si sarebbero succedute nella Chiesa fino alla fine dei tempi, e nonostante questo immane lavoro, non si sarebbe neppure esaurito uno solo dei fatti o dei detti di Gesù, perché le opere di Dio hanno una dimensione infinita che trascende tutto l'umano. Il mistero di Cristo rimane tale per l'umana ragione.

4. La previsione di Tommaso si è avverata. Il nostro tempo conosce una "esplosione" delle cristologie, e al tempo stesso è testimone della fragilità e della difficoltà di esse. Nella seconda metà del secolo XX la teologia ha perso l'unità raggiunta nel metodo, nei principi, nel linguaggio, ed è diventata alquanto babelica. Le nuove cristologie rispecchiano la pluralità degli indirizzi del pensiero attuale. La maggior parte di esse, infatti, ha scelto il punto di partenza dal basso, che deve essere anche tenuto in conto. In questo sta la loro validità. Esse sono in grado di integrare la storia, l'ermeneutica, i dati delle scienze, la fenomenologia, cose tutte richieste nella attuale situazione degli studi. La loro fragilità si fa palese perché, dal solo punto di vista scelto, non sono in grado di salire alla trascendenza. E questo è decisivo. Infatti il pericolo del nostro tempo è la minaccia del ritorno dell'arianesimo, del Cristo soltanto uomo, un uomo esemplare, un uomo per gli altri. In questa prospettiva resta nascosta, se non negata, la confessione nella sua divinità. Se Cristo non è Dio, non è salvatore né redentore dell'uomo. È auspicabile che le nuove cristologie siano aperte ai dati della fede e alla consistenza del pensiero che poggia sull'essere e acquista valore di trascendenza. L'accento esclusivo su uno dei poli del mistero di Cristo, non propizia una cristologia integrale. Alcune cristologie della seconda metà del nostro secolo, mentre mettono in risalto l'umanità di Cristo, fanno fatica a presentare la sua divinità. Invece la cristologia elaborata dall'alto propone il contrario. La teologia è discorso su Dio, affermazione del primato di Dio, sia come essere (*Es* 3,14), sia come amore (*I Gv* 4,8). Il primato di Cristo sta all'origine dell'uomo. L'uomo trova la sua origine nel mistero di Cristo, in quanto Dio ha voluto dall'eternità farsi uomo, e ha creato l'uomo

e il mondo a questo scopo. Tutto è stato creato in vista di Cristo, il primogenito, l'immagine perfetta di Dio, l'uomo in pienezza. Da questo primato proviene il principio antropico per il cosmo, l'uomo a immagine di Cristo, e la discesa di Dio che viene ad abitare tra di noi. Le cristologie del futuro dovranno tornare alle fonti, integrare le prospettive dal basso e dall'alto, e presentare in tutta la sua verità il Dio che si rivela in Gesù Cristo. Tommaso d'Aquino è stato l'antesignano in questo processo nella questione 24 della Parte Terza della *Somma di Teologia*. È un modello non ancora preso sul serio da molti, ma resta il più attuale e valido di tutti.

5. Il ricupero ben fondato della cristologia è decisivo per l'ingresso nel Terzo Millennio, giacché il mistero di Cristo è il fondamento della vita cristiana. Il Vat. II ha affermato che «il mistero dell'uomo si svela alla luce del mistero di Cristo» (*GS*, 22). Il cristiano ha bisogno dell'incontro con Cristo. Mediante l'incontro attraverso la fede in lui, e il suo ascolto, egli sarà in grado di conoscere le due realtà fondamentali per la vita, quelle sulle quali Paolo chiedeva luce: «Tu, chi sei? E cosa vuoi da me?». La risposta è perentoria: Egli è Gesù Cristo, il figlio di Maria, l'unigenito del Padre, uomo vero, vero Dio. Tre cose egli vuole per ogni essere umano: la sua salvezza, la sua giustizia conforme ai comandamenti, la sua perfezione umana, portata al massimo grado. L'uomo d'oggi è sensibile a questa aspirazione verso la perfezione, come era nel primo uomo, e nell'uomo perfetto quale si è realizzato in Gesù Cristo. Gesù si rivela come modello di perfezione umana. Alla luce del mistero di Cristo, l'uomo scopre che la sua vita ha un paradigma e una guida, e che egli è chiamato all'imitazione, e alla conformazione con Cristo (*Rm* 8,29). La conoscenza del mistero di Cristo porta l'uomo verso la trasformazione, verso il primato dello spirito, verso la realizzazione del progetto uomo quale è stato concepito da Dio. In realtà l'uomo è un progetto di Dio che si realizza una volta per tutte in Gesù Cristo, si partecipa in ogni uomo, e si compie lungo la storia nel processo ascendente dell'umanità e del mondo. Il "progetto uomo" implica un rapporto singolare con Dio lungo tutto il processo esistenziale. L'itinerario umano lo descrive Lothario dei Conti di Segni in tre tappe successive: «*ingressus, progressus, egressus*» di questo mondo. Tutte e tre sono ordinate alla conquista della pienezza umana, a una elevazione dell'uomo fino alla profonda comunione con Dio. Nella terminologia espressiva dei Padri greci, questo processo divinizzante si verifica in noi in gradi diversi per la mediazione di Cristo e la conformazione con lui, ed è una certa *théiosis*. Il terzo millennio cristiano è chiamato a percorrere questa via ascendente, aperta a tutti nel mistero dell'Incarnazione.

Hans Urs von Balthasar: *Catholique* (1975) - relu une vingtaine d'années plus tard

Iso Baumer

Chargé de cours à l'Université de Fribourg, Suisse

1. FRAGMENTS INACTUELS?

C'est ainsi que le P. von Balthasar appelle ce petit livre de 138 pages (15)¹, et le P. de Lubac le souligne encore: on n'y trouve «nulle recherche d'actualité» (I). Tant mieux pour les lecteurs d'aujourd'hui, car il n'y a rien de si vieilli que l'actualité d'hier! Pourtant, le P. de Lubac continue: «... encore que partout soient semées les réflexions qui, sans allusion directe, éclairent de leur feu rapide la situation présente». Peut-être cette «situation présente» s'est prolongée, au moins partiellement, jusqu'à aujourd'hui; alors on aurait un motif de plus pour reprendre en main le livret de 1975.

Le sujet qu'indique le titre du livre est certainement tout aussi important aujourd'hui qu'alors. Il s'agit de donner une explication («dé-ploiement») du terme «catholique» qui sous-tend le livret tout entier, mais qui est développé surtout dans le

¹ Les chiffres entre parenthèses renvoient à la traduction française de Georges Chantaine, autorisée et complétée par l'auteur, avec un avertissement du Père Henri de Lubac, Collection Communio, chez Fayard, 1976.—Je remercie M. Daniel Denis d'avoir revu mon texte avec beaucoup de sensibilité.

premier chapitre, tandis que les chapitres suivants traitent, avec le même souci de brièveté et de clarté, les autres «notes de l'Église», une (chap. 2), sainte (chap. 3), apostolique (chap. 4), avec des applications pratiques concernant quelques phénomènes qui sont liés au caractère incarnatoire de l'Église (chap. 5) et à l'oecuménisme (chap. 6).

Ces fragments (ou «aspects, coups d'oeil, réflexions mises bout à bout», «ni traité dogmatique, ni somme», 1) mettent le doigt sur des vérités parfois gênantes qu'on est en train d'oublier, de refouler; on préférerait ne pas être dérangé par ces sortes de mise en garde. Dans ce sens, le P. von Balthasar était toujours «inactuel» ou «non conforme à l'actualité»². Au centre de ses investigations sur la *Catholica* se trouve le «Mystère» (*mysterium*) de l'Église catholique qui, tout en étant «figure historique et sociale déterminée», «prétend posséder une signification universelle» (2). Dans la situation qui est la nôtre, où quelques-uns cherchent à substituer à la théologie une science générale des religions ou une «théologie des religions pluraliste»³, il est plus urgent que jamais de se rappeler nos racines et nos caractéristiques spécifiques. Balthasar estime que, pour entrer en dialogue, il faut d'abord prendre position et clarifier ses propres convictions.

Quelles sont, pour commencer, les allusions à la situation autour de l'année 1975? Pour ce qui concerne la théologie, il cite furtivement Henri de Lubac (25, aussi 49 où, dans la traduction française, on a oublié d'ajouter le nom à la longue citation!), Charles Journet (124, pour réfuter une de ses opinions), indirectement Pierre Teilhard de Chardin (peut-être 51, où il est question de l'Alpha et Omega, et 113, où Balthasar oppose Dieu, qui est Esprit, et donc pas soumis à l'évolution, à l'évolution des formes vitales) et Karl Rahner (123s. pour relativiser son concept du «christianisme anonyme»); il cite ou mentionne encore (sans jamais indiquer la référence) Ida Friederike Görres (qui n'est pas un ou une J.-F. Görres, comme le laisse croire le traducteur, 12), C. S. Lewis (22), Dietrich Bonhoeffer (28, 68), Gilbert Keith Chesterton (52, 107), puis, pour les époques révolues, quelques Pères de l'Église, et un admirable texte de Luther (61-64) où il relève, pourtant, une certaine unilatéralité et même l'absence de quelques notions essentielles. La liste, incomplète, des citations montre qu'il ne s'agit pas d'un débat en profondeur avec ces auteurs; ceux-ci servent simplement à illustrer ou renforcer les idées de Balthasar.

² Quand il s'agissait de préparer un volume à la mémoire de celui qui, à peine nommé cardinal, nous avait quittés si inopinément, un des éditeurs, alors professeur à la Gregoriana, aujourd'hui Évêque auxiliaire à Zurich, le P. Peter Henrici SJ, me demanda d'écrire une contribution avec le titre: «Le médiateur de l'inactuel», «Der Vermittler des Unzeitgemässen», in: Karl Lehmann et Walter Kasper (éd.), *Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk*, Köln 1989, 85-103. «Unzeitgemäss» comporte aussi la connotation d'«à contre-temps».

³ Joseph Kardinal Ratzinger, «Zur Lage von Glaube und Theologie heute», *L'Osservatore Romano* (Wochenausgabe in deutscher Sprache), Nr. 47 vom 22.11.1996, 8-10; Karl-Heinz Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995 (= Kriterien 94).

En ce qui concerne les phénomènes qui caractérisent certains aspects du catholicisme contemporain, il ironise les «théologiens bruyants et les vedettes de télévision catholiques» (10—ils sont «particulièrement indignes de foi» (ou «peu crédibles»), parce qu'ils ne «peuvent être que de “terribles simplificateurs”»), il dénonce l'intrusion de pratiques de la méditation Zen (125), fustige en passant la «théologie politique» (125)—ceci au moment où l'élan missionnaire s'affaiblit et les chrétiens, au lieu d'annoncer l'Évangile parmi les autres religions, se laissent influencer par celles-ci, y compris le communisme.

Plus centrales sont les constatations de l'angoisse universellement répandue (9), des reproches contradictoires faites à l'Église qui s'annulent mutuellement ou plutôt montrent le caractère paradoxal de la réalité ecclésiale (40-42), des polarisations postconciliaires (6), de l'iconoclasme «de toute forme déterminée» (13), du refus de l'image de l'Église comme Mère (87), au moment même où l'on laisse disparaître tacitement toute Mariologie (et, pourrait-on ajouter aujourd'hui, au moment où l'on attaque la prépondérance d'une attitude par trop «patriarcale» dans l'Église, c'est-à-dire masculine, anti-féministe!).

Si Balthasar porte un regard profond sur la situation de l'Église, on ne trouve chez lui aucune allusion à la situation mondiale d'alors, même si, après coup, elle se révèle riche de germes de transformation: nommons, à tout hasard, la mort du dictateur chilien Juan Perón (dont l'épouse, Evita, résurgit maintenant au cinéma), la longue agonie et la mort du général Franco en Espagne et le passage quasi miraculeux à la monarchie parlementaire, la destitution de l'empereur Hailé Selassié d'Éthiopie et sa mort en prison, l'assassinat du roi Faysal en Arabie séoudite, la mort de Tchang-kai-shek en Chine nationale, la chute de l'archevêque grec-orthodoxe Makarios comme président de Chypre avec les conséquences funestes sur la présence des grecs-orthodoxes en Turquie, le contrat de Helsinki sur la sécurité, la paix et les droits de l'homme, quelques cas retentissants de dissidents en pays soviétique (Soljénitsine, Sakharov), la mort du Cardinal Mindszenty qui se considère victime de la politique de l'Église, Yassir Arafat accueilli à l'ONU comme représentant légitime du peuple palestinien. En vérité, on ne voit pas pourquoi ces événements auraient pu avoir une influence déterminante sur les réflexions concernant la Catholicité de l'Église. Par contre la (prétendue) puissance inébranlable du communisme mondial a laissé des traces dans le livre. Souvent Balthasar en parle. Rien ne laissait soupçonner alors qu'une bonne dizaine d'années plus tard, cette idéologie totalitaire commencerait à s'écrouler, sans disparaître pourtant; elle continue comme crypto-communisme dans bien des pays “libérés” et dans certains cercles difficiles à convertir en Occident; il persiste surtout dans ses conséquences lamentables au niveau économique, social, national, moral.

Cette distance vis-à-vis du monde politique, économique et sociale est caractéristique pour Balthasar⁴—sans oublier pourtant qu'on trouve chez lui pas mal

⁴ Joseph Godenir, *Jésus, l'Unique. Introduction à la théologie de H.U. von Balthasar*, Paris/Namur 1984, 163.

d'impulsions pour l'engagement du chrétien dans l'état et la société⁵. Selon lui, les chrétiens doivent, «après leur propre conversion, [changer] les coeurs, même les coeurs de ceux qui peuvent changer les rapports sociaux» (126s.); mais l'Église ne doit pas se mêler comme telle dans le combat politique; il ne faut pas écrire sur les drapeaux «Justice du monde», mais «Imitation du Christ» (126). Abstention d'engagement concret, repli noble sur des attitudes intérieures? Ou appel à la tâche primordiale de l'Église comme Mystère, qui donne le cadre nécessaire et suffisant aussi pour ceux qui vivent «au coeur des masses» (René Voillaume envisage les disciples de Charles de Foucauld, mais le mot s'applique aussi aux chrétiens laïques dans le monde) et qui doivent, pour cette raison, assumer des responsabilités concrètes? Mais l'Église, en annonçant l'Évangile, ne doit-elle pas aider à créer en même temps les conditions extérieures pour que celui-ci puisse être accepté et réalisé?

Quoi qu'il en soit, face à la situation peu enviable du monde en général, et de l'Église en particulier, situation qui est caractérisée en grande partie par le refus de la forme pour se soustraire à tout engagement définitif et durable, Balthasar plaide pour une réponse généreuse à l'appel qui, dans l'Église, retentit de la part du Dieu trinitaire et s'adresse à tout croyant pour que celui-ci le vive en toute fidélité et dans l'amour du prochain. Son modèle est et reste Saint Ignace auquel (sans le nommer) il dédie ce livre (13s.)—ceci pour montrer que son dessein n'est pas du tout de plaider pour une attitude statique, bien au contraire: Saint Ignace est le «Pèlerin» qui montre que seul un dynamisme confiant et courageux peut témoigner d'une manière crédible de la Catholicité de l'Église—c'est-à-dire de sa mission universelle qui ne manquera pas de limitations douloureuses⁶.

2. QUELQUES ÉBAUCHES ANTÉCÉDENTES

Ce petit livre n'est pas le premier ou le seul écrit en pareille matière; on trouve au moins une première esquisse, des suppléments, une systématisation avant d'arriver à notre essai où, tellement préparé, Balthasar laisse libre cours à son inspiration; et

⁵ Walter Gut, «Verantwortung in Staat und Gesellschaft», in: *Vermittlung als Auftrag*. Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar, Freiburg 1995, 27-51; trad. fr.

⁶ Pour une des conférences que j'étais invité à faire, au printemps de 1995, à la Faculté de Théologie de Ljubljana (Slovénie) j'avais proposé un bref commentaire de ce livre sans savoir que la traduction slovène était sur le point d'être publiée! Une deuxième version fut lue lors de la réunion (qui se fait chaque année autour de la date de sa mort) en mémoire de Hans Urs von Balthasar à Mariastein près de Bâle, le 24 juin de la même année. Quelle était ma surprise quand, pour remanier ce texte en français, j'étudiais à fond la traduction française avec le résultat qu'au lieu de pouvoir livrer une simple adaptation de mon texte original allemand, je me vis forcé à écrire quelque chose de passablement nouveau: tellement le livre me paraissait sur un jour nouveau!

après encore il ajoute des nuances⁷. Il aborde une première fois quelques-unes des idées autour de la catholicité dans *La vérité est symphonique* (*Die Wahrheit ist symphonisch*)⁸. Il les esquisse d'une manière fort claire dans une conférence faite à Cologne en 1972 lors de l'anniversaire du sacre épiscopal du Cardinal Frings (1942), de son successeur, le Cardinal Höffner (1962), et de l'évêque auxiliaire Frotz (la même année); le sujet qu'il avait choisi de traiter était: *Ce qui caractérise l'Église comme catholique* (*Das Katholische an der Kirche*)⁹. Il l'approfondit dans une étude magistrale, dense et bien construite «La prétention à la catholicité» («Anspruch auf Katholizität»)¹⁰.

Après cette étude systématique, Balthasar voit le moment venu de s'adresser au grand public avec un de ses nombreux livres de format réduit et peu de pages (entre 80 et 120 environ), qui ne sont pas alourdis de citations exactes et dans lesquels il ne se soucie pas d'exposer un traité équilibré, abordant tous les aspects de la question et les creusant en profondeur. L'origine même du livre interdisait une telle approche; Henri de Lubac dans sa préface nous en livre la raison: Balthasar, pour prévenir les expressions de gratitude et d'empressement de la part de ses amis et connaissances à l'occasion de son 70^e anniversaire voulut leur faire part de ce qui était son moteur le plus intime: l'appartenance à cette Église catholique et, à travers elle, au mystère du Dieu tri-unique et de son Fils incarné, rendu présent pour toujours dans l'Esprit. Le P. de Lubac résume ainsi l'intention profonde de Balthasar: «Le cercle amical d'abord visé s'étend aux lecteurs inconnus. Voilà, dit l'auteur à chacun de nous, sans provocation comme sans crainte, ce que c'est pour moi d'être catholique. Pour en juger, ce n'est pas ma fantaisie que j'ai consultée: c'est ce que l'Église, épouse du Christ et gardienne des Écritures, m'apprend d'elle-même, par sa vie comme par sa parole, par ses origines, son histoire et son présent. L'explication [...] s'adresse [...] à tous» (II).

3. LA MÉTHODE

Henri de Lubac appelle «originale et libre» la méthode adoptée par Balthasar dans ce livre. En élargissant le regard aussi aux autres écrits relatifs à ce thème de la

⁷ Ceux qui connaissent l'oeuvre de Balthasar mieux que moi pourront certainement trouver d'autres passages, surtout dans les grands ouvrages; je renvoie à l'étude du théologien et pasteur protestant Max Schoch dans: *Hans Urs von Balthasar, Gestalt und Werk* (cité n. 2), pp. 312-333, avec le sous-titre: Exercices préliminaires à la catholicité («Balthasars Pfad der Einübung in das, was katholisch ist»).

⁸ Einsiedeln 1972, surtout pp. 147-165, ce chapitre étant la reprise d'un article paru la même année.

⁹ Publié en 1973 dans la série des *Kölner Beiträge*, cahier 10, édités par le Service de Presse de l'Archevêché de Cologne, pp. 7-19.

¹⁰ in: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, pp. 61-116.

Catholica, on pourrait, dans une première approche, appeler sa méthode aussi bien circulaire que linéaire: Balthasar emploie la métaphore du cercle ou plutôt de l'encerclement, et celle des lignes qui mènent en avant, en arrière, en haut, en bas, en dehors et en dedans. Il ne saisit pas son objet (et quel objet, en théologie!) comme s'il pouvait le tenir dans sa main, en presser le jus, ou le disséquer pour en mettre à nu les nerfs, les muscles, les os; il s'agit d'un mystère dont on s'approche respectueusement mais encouragé par Dieu même, d'un "objet" autour duquel on peut tourner pour en saisir (pour se laisser donner) toujours de nouveaux aspects.

Quant à l'événement du salut, il est toujours en mouvement, Dieu fait irruption dans le monde, il appelle et tire l'homme qui le suit (dans le mystérieux et parfois douloureux dilemme de l'appel et de la liberté); l'appelé tombe, marche à rebours, fait des détours, monte. Cela vaut aussi pour les religions ou les visions du monde (et, dans un sens péjoratif, pour les idéologies) qui suivent un chemin ascendant ou descendant, qui s'éparpillent, se ramassent, s'ouvrent ou se referment, qui cherchent ou qui se laissent trouver. Tout est en mouvement chez Balthasar; de ce fait il évite toute systématisation méticuleuse; il a une liberté de la démarche qui demande au lecteur une attention continue, une bonne mémoire de ce qui a déjà été dit, et la patience d'attendre un complément, une nuance, une correction tacite peut-être à l'égard de ce qui, au premier abord, semblait agressif, railleur, dédaigneux¹¹.

Dans le livret que nous allons analyser maintenant, Balthasar justement jette sur le papier nombre d'idées qu'il semble relier faiblement entre elles, mais qui, à la fin, donnent l'impression d'un tapis savamment tissé. Quant à la langue, la méthode est musicale: Balthasar est son propre compositeur et interprète; pour chaque motif qu'il trouve il livre des variations et des fantaisies (pas dans le sens du P. de Lubac, mais dans celui d'un récital d'orgue). Par contre, pour reprendre encore la manière de traiter ses sujets, le jeu des couleurs semble lui échapper: il est davantage sculpteur (et dessinateur) que peintre. Le P. de Lubac croit devoir constater que dans «Catholique» il n'y rien d'une «élévation lyrique». C'est peut-être vrai pour la traduction française, très bonne d'ailleurs et approuvée par Balthasar lui-même; mais elle ne peut rendre compte de toutes les nuances rhétoriques, polémiques, poétiques et lyriques qui s'expriment dans un jeu de mots (qui ne reste pas pur jeu!), de correspondances, allitérations et alternances.¹²

¹¹ Il ne faut pas oublier que l'aspect combattif ne se trouve que dans une portion mineure de ses ouvrages; quand—à une demande venue du dehors—j'écrivis un petit article à l'occasion de son 80e anniversaire sous le titre de «Controversé et prompt à la controverse» («Umstritten und streitbar») —il me reprimanda dans une gentille lettre de reconnaissance: «Je ne comprends pas pourquoi on me voit toujours sous ce jour; dans les grands livres il n'y a rien de cela».

¹² Autre exemple d'un jugement du P. de Lubac sur la base de la traduction française d'un texte allemand: Dans sa préface à Hugo Rahner, *La genèse des Exercices* (3éd. 1949), il dit: «Dans son cadre d'allure un peu géométrique, le R. P. Rahner déploie une grande finesse d'analyse». Le lecteur

4. «CATHOLIQUE» (1975): LES IDÉES MAJEURES

a. Fondements

Balthasar ne donne pas du tout une image embellie de l'Église, au contraire: il décrit ses côtés problématiques qui suscitent des jugements opposés et parfois très négatifs (les polarisations entre les religions, entre les Églises, au sein de l'Église catholique romaine, 5-7). Mais, comme nous avons déjà dit au début de cet article, il met au centre de ses réflexions l'Église comme Mystère (Avant-propos, III-IV) ce qui demande d'emblée une approche non pas sociologique ou se situant au niveau d'une science des religions, mais théologique. Loin de se cantonner dans un essentialisme distancé, Balthasar affronte immédiatement l'angoisse qui a envahi le monde entier (9ss.). Dans cette situation, Balthasar ne nous propose pas une consolation facile: «Ce qu'apporte la réalité catholique ne fait pas cesser l'angoisse, mais la transforme». Et Balthasar de continuer: «Si, dans l'Eucharistie et la rémission des péchés, l'événement de la Croix devient réellement présent, il en va déjà de même pour cette angoisse qui fut le point culminant, à la fois concentration et surpassement de toute l'angoisse du monde: angoisse abandonnée, offerte à Dieu, substituée, pour la vaincre, à l'angoisse des pécheurs» (9).

Mystère—angoisse—Croix; à quoi s'ajoute l'avertissement au lecteur de ne pas attendre autre chose que «le Tout dans le fragment» (3s.)¹³. Que ce soient les études sur la *Catholica* ou les grandes sommes (la Trilogie!), Balthasar est profondément convaincu de ne fournir que des fragments que le lecteur doit recomposer pour ressentir le Tout.

b. Catholique

Le terme de «catholique» n'est donc pas pris, on s'en doute, dans le sens d'une catégorie parmi d'autres, pour caractériser une Église parmi d'autres. Il commence le premier chapitre en disant que «Jésus est catholique», et il l'explique en se servant d'une métaphore (paradoxe) du mouvement: Jésus avance et se retire; il avance avec autorité, et il se retire comme serviteur, ceci en étroite liaison avec le Père: il a l'autorité du Fils et le devoir de s'humilier comme le serviteur. Entre eux, le Père et le

germanophone de l'original [*Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Persönlichkeit*, Graz/Salzburg/Wien, 2e éd. 1949] n'y trouve absolument rien de géométrique mais admire le style paisible, équilibré, brûlant d'un feu intérieur.—La traduction allemande du livre de Mgr. Angelo Scola (je ne parle pas de l'original) sur le style théologique de Balthasar (où il est question aussi du style linguistique) est inutilisable, tant à cause de l'expression raboteuse que pour l'appareil scientifique tout à fait insuffisant.

¹³ *Das Ganze im Fragment*, titre original du livre qui dans la traduction française porte le titre *De l'intégration*, Paris 1969, 1983.

Fils, l'Esprit—qui est symbole réel de liberté (il plane telle une colombe) et d'amour—sert de pont, il est, à côté de leur «Je» et «Tu» réciproque le «Nous» qui fonde la communauté et devient ainsi fondement de toute communion: dans l'Église d'abord, dans l'Humanité ensuite. La *Communio* est donc un autre concept-clé; n'oublions pas que c'est le nom que Balthasar a donné à la revue qu'il a fondée, en reprenant une idée directrice du Concile Vatican II mais présente depuis les Pères (mieux: depuis la révélation du mystère de la Trinité qui est communion).

L'incarnation, l'abaissement de Dieu pour assumer une forme humaine, permet à l'homme de participer par grâce à Dieu, de s'insérer à la vie intertrinitaire. Ce qui, avec l'incarnation, a été planifié de toute éternité, devient histoire dans le temps. La croix dévoile le débat entre la volonté de Dieu d'offrir la réconciliation, et la liberté de l'homme qui peut l'accepter ou la refuser. Jésus devient pour nous une figure de la Trinité. La catholicité de la Trinité consiste dans sa plénitude, celle du Fils dans l'offre faite à tous les hommes de rentrer (en forme de kénose) dans la plénitude, celle de l'Église d'être à la fois corps du Christ (qui en est la Tête) et fiancée qui reçoit activement la grâce offerte. Le don de soi inconditionnel est une forme d'ouverture qui se répète dans l'incarnation du Fils, dans l'effusion de l'Esprit, dans l'abandon de l'Eucharistie. Toujours Balthasar insiste sur l'importance de l'Eucharistie comme centre de l'Église: elle est la convocation adressée par le Christ au peuple qui se réunit autour de son évêque pour célébrer sa mémoire, en sa présence, pour se préparer à affronter l'avenir (aussi eschatologique): là aussi, la dimension temporelle «catholique» qui englobe tout. Face aux formes de trahison (le petit-moi anarchique [contre-façon de la personne] ou le grand-moi collectif [contre-façon de la communion] qui se replient sur eux-mêmes et se révoltent) il n'y a comme guérison que le retour à l'ouverture à Dieu.

c. Une

Balthasar décrit l'unité catholique de l'Église sous les deux termes complémentaires de mission et structure, de même qu'il n'y a pas de contenu sans forme, aucun dynamisme sans cadre. Si l'on tient toujours compte des deux termes à la fois, ce qui pourrait gêner comme une cuirasse devient protection organique. C'est ici que Balthasar cite une page du P. de Lubac dans laquelle on trouve la belle phrase: «La vie chrétienne authentique n'est autre que le dogme en acte» (49). Les défaillances de l'Église comme institution sont trop connues pour que Balthasar s'y arrête, il lui importe davantage de montrer que sans structure l'Église ne pourrait pas remplir sa mission. C'est grâce à l'institution que nous pouvons encore, après 2000 ans, nous nourrir de l'Écriture, célébrer les sacrements, nous réunir sous une certaine autorité (qui est d'abord celle du Christ), nous ressourcer aux dogmes. Les sacrements découlent du Cœur transpercé du Christ. «Au cours de nos célébrations eucharistiques, pensons-nous à ce “grand prix”? (*1 Cor* 6, 20)». Vu que depuis le Concile (non pas «à cause du Concile»!) une des plaies ouvertes de l'Église est justement la célébration

eucharistique qui semble désunir les fidèles, au lieu de les rassembler et unifier, on ne peut trop méditer sur ce grand prix!

Quand Balthasar mentionne dans le même contexte l'éducation sexuelle dans l'Église, on comprend le sérieux qu'il y attache. Quant à l'affirmation que celle-ci «n'est en aucune manière conditionnée par telle ou telle époque» (55), on est peut-être en droit d'avoir quelques doutes. Ce qui est indéniable dans cette affirmation, c'est que la sexualité, elle aussi, a besoin d'une discipline pour ne pas s'égarer dans un libertinage qu'elle prend pour liberté. A juste titre, Balthasar mentionne le fondement de la sexualité chrétienne dans le fait que nos membres sont membres du corps du Christ, que notre corps est temple du Saint Esprit, que nous sommes expropriés de ce qui est notre être le plus intime, pour être au service du Christ. Mais St. Paul parle ici (toujours *1 Cor* 6, 12-20) de la déviation qui consiste à mettre son corps au service d'une prostituée; il n'est pas question de l'union de deux personnes dans le mariage chrétien qui se sait engagé comme tel, lui aussi, au service du Christ.

Balthasar prétend¹⁴ que l'acte sexuel, même dans le mariage chrétien, n'est que rarement exempt de concupiscence peccamineuse (dans des cas-limites qu'on atteint difficilement). On pourrait lui opposer une phrase de St. Thomas d'Aquin qui dit que le débordement du plaisir dans l'acte sexuel ne prouve pas que celui-ci serait opposé à la vertu ou même taché de péché: car il est tout-à-fait vertueux d'interrompre parfois l'action de la raison quand l'acte lui-même se déroule «selon la raison»—comme c'est le cas aussi pour le sommeil! (*S. Th.*, II-IIae, q. 153, art. 2, obj. 2 ad 2)¹⁵.

d. Sainte

Ce qui rend l'Église sainte, c'est sa communion avec les Saints, et dans les «saintes choses» (dans le sens de la liturgie byzantine: Ce qui est saint [est offert] aux saints). Après avoir cité un long texte de Luther, fort beau, Balthasar fait quelques réserves et nous encourage à ne pas suivre certaines distinctions faites par les protestants, notamment entre foi et oeuvres, et entre Église visible et Église invisible. Au lieu de parler de «mérites» à accumuler, il parle d'un manière très heureuse d'une «foi féconde» ce qui lui donne l'occasion de replacer dans leur juste contexte quelques concepts devenus douteux: non seulement la vie contemplative, mais aussi les oeuvres «surrogatoires», le trésor de l'Église, les indulgences (l'Église est le lieu concret de la miséricorde de Dieu), le purgatoire.

Ici refléurit aussi le thème central du livre: la catholicité du chrétien individuel apparaît quand celui-ci se rend co-extensif à Dieu en le laissant agir en lui, d'après la maxime du «toujours plus», en suivant le oui de Marie. Tout naturellement suivent

¹⁴ *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, pp. 201ss.

¹⁵ Je me souviens avec gratitude de cette citation trouvée il y a plus de quarante ans dans le livre de Josef Pieper, *Zucht und Mass*, 1ère éd., Leipzig 1937, avec d'innombrables rééditions (aux pages 31ss.).

quelques observations sur la vénération des saints. «L'histoire des saints catholiques fourmille de miracles, et il n'y a pas de raison de douter qu'un bon pourcentage en soit indéniable. Le plus grand miracle, le miracle le plus authentique, c'est d'ailleurs les saints eux-mêmes. Le reste est du supplément» (85). On voit, Balthasar est très sobre là-dessus, et il constate en plus, que les miracles pour la plupart sont d'abord des miracles discrets, sans bruit, grossis parfois dans le récit de l'écrivain.

Quant à l'Église invisible, elle est toujours en même temps visible, elle est à la fois sacramentelle et juridique, l'évêque célèbre la liturgie avec son peuple, mais il a aussi la juridiction sur son peuple. C'est dans le concept de communion que s'enracine l'Église, les relations d'un évêque (d'un diocèse) avec les autres évêques (diocèses) et de ceux-ci avec l'évêque de Rome; la dissolution des liens, c'est vraiment l'ex-communication, l'(auto-) exclusion de la communion. L'idée de l'Église-Mère suscite une expression chère à Balthasar: le fidèle lui doit son origine (il naît dans son sein) et lui en est reconnaissant (*sich ver-danken*); Dieu engendre dans le sein de Marie le Christ, mais aussi le fidèle. Mais Balthasar insiste sur ceci: «La grâce catholique, chaque individu la reçoit du Christ, mais à partir de l'Église et pour elle. C'est dans l'Église qu'on est enfanté par le Christ et par elle: ainsi leur double fécondité renvoie à la Source originelle de toute paternité dans le ciel» (88). La sainteté consiste surtout dans la fécondité de la foi, dans la confiance.

e. Apostolique

La quatrième note de l'Église donne à Balthasar l'occasion de reprendre en les approfondissant les thèmes précités. C'est grâce aux apôtres que nous avons reçu le dogme qui a un noyau et une structure éternelles, mais des formes variables; l'eucharistie de même; et aussi l'Écriture qui est, dans sa forme, achevée, mais toujours mieux interprétable. C'est le lieu de rappeler le développement du dogme et l'origine, chez les apôtres, de la structure et de la mission de l'Église, de la nécessité de garantir aux charismes leur épanouissement fécond au service de toute l'Église. L'épiscopat et le primat pétrinien sont historiques, fondés dans la Bible et dans l'expérience des premiers siècles, ce qui n'empêche pas que leurs forme et expression et fonction sont variables. La structure épiscopale, l'élément pétrinien y compris, a pour première tâche d'être au service de l'unité.

Le dogme aussi est catholique: le dogme central, voire unique, à savoir que le Fils de Dieu est devenu homme—son incarnation, sa vie, sa passion, sa mort, sa résurrection—renvoie vers deux directions: le ciel, pour montrer la Trinité, et la terre, vers l'Église et le monde entier. Dans les définitions des dogmes, Balthasar distingue un triple élément: «un certain ensemble de mots» qui «exprime une intention déterminée» laquelle, à son tour, «vise à protéger le mystère qui est à croire sans pouvoir être jamais embrassé ou dominé par la raison» (103). La linguistique moderne distinguerait ici entre le signifiant (l'ensemble des mots) et le signifié (ce qui est d'abord visé, l'intention, le concept) lequel renvoie au référend (la «chose» elle-même, le my-

stère insondable, incirconscriptible). Ceci aide à mieux comprendre l'infailibilité du pape (104s.): celui-ci n'est pas le sommet du ministère, mais son «centre», et il «ne prendra pas ses décisions déterminantes sans consulter ses collègues dans le ministère et, par eux, le sens de la foi du peuple entier»; l'infailibilité ne consiste pas dans les propositions («l'ensemble des mots»), mais dans «l'intention qui vise le Mystère». «Aussi les intentions formulées se laissent-elles, non certes surmonter, mais préciser et jusqu'à un certain point relativiser par leur insertions dans un senssemble d'une cohérence autre et plus vaste. Ce qui fut découvert une fois subsiste, mais peut, à l'intérieur d'une visée plus englobante, se réduire à un "élément", à un "facteur" moins accentué» (105).

f. Incarnation: une initiative lourde de conséquences

Balthasar termine son petit ouvrage par deux chapitres plutôt brefs; le premier est intitulé: *Incarnatus est*. La formule latine lui donne tout de suite son sérieux quasi liturgique. En effet, si les re-ligions se re-lient au Dieu qu'elles cherchent, dans le christianisme, c'est Dieu lui-même qui a cherché d'abord l'homme pour lui permettre de Le trouver. Dès lors, l'engagement de Dieu dans le monde est devenue la tâche irrécusable de l'Église et de chaque chrétien, jusqu'à s'en souiller les mains (110). L'aspect matériel se retrouve à chaque pas, par exemple dans l'exercice peu agréable, humainement parlant, de la confession sacramentelle des péchés auprès d'un représentant officiel de l'Église. Balthasar se demande si, avant de parler de l'inter-communion entre les Églises, on ne devrait pas penser d'abord à l'inter-confession avec tout ce que cela comporte: la reconnaissance du ministère habilité à emporter les péchés au nom de Dieu, la considération avec le pénitent des péchés devant Dieu, la responsabilité qui en découle pour le confesseur et le pénitent.

Dans ce contexte, Balthasar touche en passant, comme déjà dans les chapitres précédents, quelques phénomènes de la religiosité populaire, la vénération des reliques, les pèlerinages; il ne ferme pas les yeux devant certaines «formes abâtardies de la dévotion populaires» (110), mais il est assez indulgent pour voir que «derrière les abus se trouve le bon usage, auquel appartient un traitement respectueux même de la matière». A l'encontre des iconoclastes dans l'Église, il rappelle qu'il s'agit de «mystères profonds, délicats et souvent humiliants de la corporéité humaine dans son indissoluble lien avec l'Esprit» (111).

Le monde se trouve désormais entre sécularisation et sacralisation; il n'est plus lui-même sacré mais jouit toujours du privilège d'avoir été choisi par Dieu pour demeurer, que ce soit dans le vin et le pain «à l'intérieur d'une action spéciale accomplie en mémoire de lui» ou dans le sein de la Vierge dont la virginité est «le symbole, ou plutôt, davantage, le sacrement de l'abandon total et fécond... au Dieu qui le couvre de son ombre» (111). Dommage que Balthasar en parlant de la naissance virginale du Christ (qu'il est «convenable d'accepter dans un sentiment de juste respect») dit que dans ce cas le «sacrement de la virginité» n'aurait «pas été dépouillé de sa fleur, dé-

floré»; c'est une image négative de la première rencontre entre homme et femme qui, dans le cas d'un couple vraiment chrétien, préfèrent parler de don mutuel d'amour et d'ouverture à la fécondité voulue par Dieu; il n'y pas de fleur qui se fane, ni au moment de la conception ni de la parturition, mais un épanouissement. Et s'il peut y avoir des conflits au sujet des relations sexuelles (il parle de «règles des rapports conjugaux»), Balthasar prend comme exemple seulement la surpopulation et son estimation théologique (112), comme si c'était le premier motif pour une «régulation des naissances»!

Si ici et ailleurs, Balthasar abandonne rapidement la question sexuelle dès qu'elle devient trop concrète, il ajoute à la traduction française plus de deux pages (118-120) dans le passage sur le célibat, qui manquent dans l'original allemand (là, seulement une quinzaine de lignes à la page 83).

On peut y lire que «l'objection à l'encontre du célibat du prêtre catholique est qu'il est difficile à tenir» (118). On devrait peut-être nuancer en disant que l'objection principale est l'obligation du célibat pour le prêtre séculier dans l'Eglise catholique-romaine¹⁶. Il est intéressant de voir que Balthasar qui connaît si bien les Églises orientales¹⁷, ne tienne pas compte du sacerdoce d'hommes mariés dans ces Églises, loué par le Concile Vatican II et dans plusieurs messages pontificaux; c'est pourtant un fait éminemment "catholique"¹⁸.

Cherchons de suivre Balthasar dans son effort de défendre le célibat du prêtre: il s'agirait dans le célibat «d'une imitation non seulement de l'abaissement du Fils de Dieu dans la "forme de la chair de péché" (Rm 8, 3), mais encore et surtout de sa disponibilité dans son état eucharistique à être mangé et consommé jusqu'à la fin des

¹⁶ Le mariage aussi (la fidélité dans le mariage) est difficile à tenir et comme tel a été aussi objet de contestation. Dans le mariage aussi, «la décision spirituelle a sans cesse à descendre dans les corps rebelles, à s'y incarner de nouveau». Étonnant aussi de lire que l'irrévocabilité de l'engagement célibataire est liée à «la décision semblablement irrévocable que le Fils a prise en s'incarnant». L'engagement (irrévocable!) à la fidélité des époux, en vue de toutes les situations imprévisibles au moment du oui réciproque, mais surtout l'engagement à porter ensemble le fardeau de la famille, d'engendrer, d'élever, de diriger, d'accompagner, de suivre les enfants et se mettre de nouveau à leur disposition quand eux aussi ont des enfants—est-il lié à une pareille décision du Christ? Le mariage chrétien est l'aveu profond et définitif de l'amour mutuel (le sacrement) en vue d'une fécondité qui englobe aussi l'enfant, ce n'est pas d'abord un acte juridique pour régler la procréation.

¹⁷ En ce qui concerne les deux Églises d'Orient et d'Occident: «Il n'y a pas de différences doctrinales. On peut se demander à bon droit si l'on peut sérieusement parler de deux Églises, ou bien plutôt d'une désaffection ["estrangement"] partielle au sein d'une communion ininterrompue, d'autant plus qu'elles disposent de la même succession des ministères jamais interrompue!», dans: *Das Christentum und die Weltreligionen*. Ein Durchblick (Le christianisme et les religions mondiales. Vue sommaire), Informationszentrum Berufe der Kirche (Centre d'information Vocations de l'Église), Freiburg i. Br. 1979, 16 pp.

¹⁸ C'est dans ce contexte que Jean Paul II exprime «le vif désir que soit rendu à l'Église et au monde la pleine manifestation de la catholicité de l'Église, exprimée non par une seule tradition» (cité dans: *Proche Orient Chrétien* 44 [1994] fasc. 1-4, p. 6).

temps» (118). Le sacerdoce serait donc un état qui, pour être «eucharistique», irait jusqu'à la fin des temps, tandis que le mariage n'est que «le signe le plus total du don de soi et de la fécondité à travers la suite périssable des générations» (119). Le mariage ne serait que «la figure annonciatrice ou le symbole du don particulier et définitif à la fois spirituel et corporel que le Christ fait de lui-même à son Église». La suite donne à croire que le mariage ne serait qu'un sacrement «fonctionnel» (en vue de la procréation?), tandis que «l'ordination sacerdotale n'est pas une cérémonie d'habilitation» (comme le mariage?) «mais la saisie et la consécration de toute l'existence par la forme de vie eucharistique». Il va de soi que Balthasar, en soulignant la dignité et la convenance du célibat ne rabaisse jamais les chrétiens unis en mariage; il s'agit chez lui toujours d'une théologie des Etats et jamais d'une quelconque préférence au niveau des personnes.

g. Le dialogue oecuménique

Dans le dernier chapitre aussi, Balthasar—pour éviter de tomber dans les formules toutes faites—emploie un mot d'emprunt: *Oikoumenê*. De nouveau les paradoxes: l'Église est en même temps une figure (la fameuse «*Gestalt*»!) et la transcendance de cette figure, comme elle a besoin de la structure pour remplir sa mission. La timidité d'exercer sa mission, la mission (d'exporter le christianisme) est curieusement contrebalancée par la facilité avec laquelle beaucoup de chrétiens importent les grandes religions et idéologies: hindouisme, bouddhisme, communisme. L'Église devrait se rappeler qu'elle est supra-nationale et supra-politique sans oublier qu'elle est incarnée et donc engagée aussi dans un combat concret. Mais face aux grandes puissances, il sera bon de se souvenir que l'Église est impuissante, sans «beauté ni forme», et que chaque époque érige des barrières à sa mission. Comme souvent dans les écrits de Balthasar de ces années, ce livre aussi termine sur un ton en sourdine: «On a besoin d'un regard éclairé par la grâce [...] pour découvrir, à travers la forme du serviteur (à travers aussi la forme du péché!), la grandeur» (128). Quant au dialogue oecuménique, avec les grandes religions et avec les autres Églises chrétiennes, Balthasar recommande d'exposer courageusement ses idées, mais de s'ouvrir aussi à toutes les vérités qui se dévoilent dans un discours sans préjugé, car «chaque vérité catholique peut vivre implicitement, transcendant les formules dans lesquelles il se trouve qu'elle soit enserrée» (131). Au lieu du seul dialogue il recommande donc plutôt une «confiance oecuménique» (titre de cet alinéa).

5. AUJOURD'HUI

Après *Catholique* de 1975, et pour terminer provisoirement ses études sur l'aspect de la catholicité qui doit caractériser l'Église d'une manière beaucoup plus

exhaustive et profonde que ne le laisse croire un adjectif par trop employé, Balthasar s'adresse un peu plus tard (dans une collection intitulée *Réponses de la foi*¹⁹) surtout à des jeunes s'intéressant à la doctrine et à l'expérience de l'Église catholique. Dans un langage très simple et abordable, il reprend brièvement bien des convictions exprimées dans les autres brochures et articles de cette décennie; encore une fois, il justifie la qualité de *catholique* appliquée à l'Église qui s'est toujours considérée comme universelle parce qu'elle suit son fondateur, le Dieu-Homme, qui résume en sa personne toutes les aspirations des autres religions en réunissant l'essence divine et la dignité humaine, paradoxe ou scandale pour les autres, grâce pour nous; il suffit de regarder la «figure» du Christ.

À l'aube du troisième millénaire, nous nous demandons ce que le livret de 1975 peut nous apprendre «aujourd'hui». Pour parler d'actualité, on devrait citer les antagonismes religieux, nationaux, les tensions économiques et sociales, la déstabilisation de l'économie mondiale, les efforts pour créer une Europe unifiée du point de vue économique et monétaire, du trafic, de la libre circulation des personnes et des denrées de toute sorte, et l'éclatement des grandes puissances en nations, tribus, clans, sectes. Ou, pour être plus concret: les grands défis sont les guerres tribales et nationales avec d'innombrables «migrations» (fuite de millions de personnes de leur foyer pour échapper aux pires représailles de la part de hordes déchaînées, et immigration parfois clandestine dans les pays supposés économiquement plus prospères), les grands fléaux tels que le sida et les drogues, la mafia économique et politique (aujourd'hui surtout dans les pays autrefois communistes), la dépression économique qui a commencé justement autour de 1975, mais est devenue mondiale après les changements de 1989/90, le mélange culturel qui provoque parfois des réflexes de recherche d'identité dans un repliement sur des valeurs traditionnelles, et je ne cesse d'attirer l'attention sur l'islam qui de puissance religieuse peut bien devenir aussi puissance économique et politique; bref, ce qui nous entoure (ou pénètre) est une grande désorientation, un découragement paralysant, une lassitude générale.

En ce qui concerne les grandes religions, on mentionnerait le débordement des religions de leur territoire traditionnelle (bouddhisme et hindouisme en Europe et Amérique), l'engouement de tant d'Occidentaux pour les influences ésotériques, le dialogue interreligieux et interecclésial piétinant, le pontificat de Jean-Paul II dont on ne peut pas encore faire le bilan (décisive probablement son influence sur la chute du communisme, impressionnant son engagement œcuménique avec les réticences des partenaires), les courants contraires qui déchirent l'Église même, en tout cas en Europe et dans le Nouveau Monde.

L'actualité a donc passablement changé depuis 1975—mais le livre de Balthasar sur la Catholicité reste actuel dans le même sens qu'il avait déjà lors de son apparition. Il insiste sur l'unique dogme de l'Incarnation (avec ses implications: Trinité, Église); il

¹⁹ voir n. 17.

esquisse une image de l'Église (le peuple réuni dans l'Eucharistie autour de son Évêque, avec la recherche d'un équilibre entre la collégialité des évêques et le primat de l'Évêque de Rome) toujours valable; il estime nécessaire de ne pas laisser l'Église s'évanouir dans les nuages spirituels ou les fumées ésotériques, mais de la planter bien sur terre, c'est-à-dire, de nouveau, de prendre au sérieux l'incarnation. Et comment ne pas souligner l'insistance pour garder à l'Église sa forme et sa figure, à elle qui parfois semble se disperser et s'éparpiller à discrétion (à la discrétion de l'utilisateur!).

Riassunto. Era “attuale” questo piccolo libro quando fu pubblicato, e lo è ancora oggi? Ma ha un senso questa caratteristica di “attualità” quando si tratta di un argomento così profondo? Balthasar sfiora sì certi problemi contemporanei, spesso quelli che oggi ci preoccupano: l'Incarnazione, che comprende la Trinità e la Chiesa (con molta sensibilità per la religiosità popolare), oppure l'equilibrio tra collegialità e primato; ma attenzione a non svanire nelle nebbie esoteriche, bisogna piuttosto radicarsi bene nel terreno!

Résumé. Est-ce que ce petit livret était “actuel” lors de sa parution, et l'est-il encore aujourd'hui? Mais ce terme d'“actualité”, a-t-il un sens quand il s'agit de la catholicité dans son sens profond? Balthasar effleure quelques problèmes contemporains, souvent ceux qui sont importants encore aujourd'hui, mais il va jusqu'aux sources: l'Incarnation, qui englobe aussi la Trinité et l'Eglise (avec beaucoup de compréhension pour la “piété populaire”); équilibre entre collégialité et primat; attention à ne pas s'évanouir dans les nuages ésotériques, mais bien s'implanter dans le terrain!

Summary. Was this little work “topical” at the time of its appearance, and is it still topical today? Was the word “topical” any relevance in this subject area? Balthasar only broaches a few contemporary subjects, on the other hand he does manage to hit on the few which have not become obsolete. Of course he digs a bit deeper so as to find the well spring: the Incarnation, embracing the Trinity and the Church (demonstrating a great deal of understanding for the “devotion of the masses”); regarding the Church, the balance between the principle of collegiality and primacy; it is particularly important to avoid esoteric flights of fancy and remain firmly rooted in the ground.

Inhaltsangabe. War das Büchlein beim Erscheinen “aktuell” und ist es das heute noch? Hat “Aktualität” bei diesem Thema überhaupt einen Sinn? Balthasar streift nur wenige zeitgenössische Themen, trifft aber genau jene, die auch heute noch gelten, und gräbt natürlich tiefer, um die Quelle zu finden: Inkarnation, die Trinität und Kirche einschliesst (mit viel Verständnis für sog. “Volksfrömmigkeit”); bei der Kirche Ausgleich zwischen Kollegialität und Primat; nur kein Entschweben in esoterische Wolken, sondern solid einplanzen in der Erde!

EUGENIO CORECCO

IUS ET COMMUNIO

Scritti di Diritto Canonico

A cura di

Graziano Borgonovo e Arturo Cattaneo

Prefazione di

S. E. Mons. Angelo Scola

I - II



Facoltà di Teologia di Lugano

PIEMME

Quelle adhésion pour quel Magistère?

Dominique Le Tourneau
Docteur en Droit Canon, Paris

La valeur du magistère ecclésiastique ainsi que la nature de l'adhésion que les fidèles doivent lui apporter sont parfois mis en question. Par exemple, lorsque le magistère s'exprime sans recourir au «mode définitoire», son enseignement serait révisable ou réformable, au moins dans certains cas.

C'est oublier que le magistère pontifical ordinaire «peut enseigner comme *définitive* une doctrine en tant qu'elle est constamment conservée et tenue par la Tradition et transmise par le Magistère ordinaire et universel»¹. L'exercice du charisme de l'infaillibilité concerne alors le magistère ordinaire et universel, que le Pasteur suprême de l'Église confirme et réaffirme, la plupart du temps sous forme d'encyclique. En ce sens, la déclaration pontificale de confirmation est aussi couverte par l'infaillibilité que le magistère ordinaire et universel, qui comprend le pape en tant que chef

¹ T. BERTONE, «À propos de la réception des documents du magistère et du désaccord public», *L'Osservatore Romano*, 20 décembre 1996; traduction française dans *La Documentation Catholique*, 2 février 1997, p. 109.

du collège des évêques. Quant aux définitions dogmatiques, elles répondent à un cas extraordinaire, qui exige une définition sur un mode solennel. Mais ce n'est pas l'exercice ordinaire du charisme de l'infailibilité.

L'on voit l'intérêt qu'il y a à fournir des éléments de réflexion sur l'adhésion que les fidèles doivent apporter aux différentes interventions du magistère ecclésiastique. Pour cela nous utiliserons une approche à la fois théologique et juridique². La première question qui s'impose est de préciser la notion de *magistère*, et les différentes formes qu'il peut revêtir (I). Nous pourrons alors étudier le degré d'adhésion requis des fidèles dans chaque cas (II).

I. NOTION ET TYPES DE MAGISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE

Notre première tâche doit être de dégager la notion de magistère (A), pour examiner ensuite les formes de son exercice (B).

A. La notion de magistère ecclésiastique

Par magistère, nous entendons «les actes d'enseignement dogmatique et moral des membres de la hiérarchie, c'est-à-dire des évêques»³. En effet, «la charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ» (DV 9), c'est-à-dire «aux évêques en communion avec le successeur de Pierre, l'évêque de Rome»⁴. Cette annonce officielle de la foi est «un droit et un devoir inné» de l'Église, «indépendant de tout pouvoir humain»⁵.

La note d'infailibilité⁶ qui caractérise le magistère garantit que l'enseignement donné par le Pontife romain et par le collège des évêques⁷ est dépourvu de toute er-

² Mais sans mélanger l'une et l'autre science, pour ne pas tomber dans le «théologisme» dénoncé à juste titre comme un défaut éventuel du canoniste: cfr. J. HERVADA, *Coloquios propedeúticos de Derecho Canónico*, Pampelune, 1990. Sur l'autonomie du droit canonique: cfr. E. CORECCO, *Théologie et droit canonique. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, édités par Fr. Fechter et B. Wildhaber sous la direction de P. Le Gal, Fribourg, 1990.

³ G. THILS, *L'infailibilité pontificale. Source, condition, limites*, Gembloux, 1969; D. LE TOURNEAU, «Infailibilité», in: *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994, p. 865. Cfr. B. SESBOÛÉ, «La notion de magistère dans l'histoire de l'Église et de la théologie», *L'Année Canonique* 31 (1988), pp. 55-94; K. SCHATZ, *La primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, 1992.

⁴ JEAN-PAUL II, *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 85.

⁵ CJC, can. 747 § 1; CCEO, can. 595 § 1.

⁶ Cfr. D. LE TOURNEAU, «Magistère», in: *Dictionnaire historique...*, cit., pp. 1075-1079.

⁷ Cfr. CJC, can. 749; CCEO, can. 597.

reur, en vertu d'une assistance divine particulière⁸. Elle porte sur le degré de certitude de l'acte d'enseignement magistériel. En effet, «l'Église universelle ne peut se tromper, car elle est gouvernée par l'Esprit Saint, qui est Esprit de vérité»⁹. C'est pourquoi, «lorsqu'ils accomplissent leur charge, les pasteurs bénéficient de l'assistance de l'Esprit Saint, qui atteint son sommet lorsqu'ils enseignent le peuple de Dieu de telle manière qu'en vertu des promesses du Christ faites à Pierre et aux autres apôtres, ils proposent une doctrine nécessairement exempte d'erreur»¹⁰. L'objet de cette assistance surnaturelle est donc, non pas de faire connaître une nouvelle doctrine, mais de garder «saintement» et d'exposer «fidèlement la Révélation transmise par les apôtres, c'est-à-dire le dépôt de la foi»¹¹. Une doctrine n'est considérée comme infailliblement définie que si «cela est manifestement établi»¹². En cas de doute, il faut penser qu'elle n'est pas infaillible, sauf preuve contraire.

Cette infaillibilité est une prérogative d'origine divine, qui correspond à une volonté explicite du Christ dans l'acte fondateur de son Église. «Il est donc absurde d'opposer le gouvernement du Pape à celui des évêques, ou de réduire la valeur du magistère pontifical au consentement des fidèles! Rien ne lui est plus étranger que l'équilibre des pouvoirs»¹³.

Le magistère infaillible porte non seulement sur les vérités de foi mais aussi sur la discipline des mœurs. Cela s'explique aisément du fait que «la foi implique nécessairement son expression en des œuvres extérieures, puisque "la foi sans les œuvres est morte" (Jc 1,26), étant donné que "la foi agit par la charité" (Gal 5,6)»¹⁴.

Dans son *objet*, l'infaillibilité «s'étend aussi loin que le dépôt lui-même de la Révélation divine» (LG 25), ce qui en fait directement partie et ce qui est nécessaire pour le conserver intégralement, en assurer la transmission fidèle et l'expliquer convenablement¹⁵. Ce deuxième aspect a trait à la loi naturelle et à un certain nombre de

⁸ Cfr. G. THILS, *L'infaillibilité pontificale. Source, conditions, limites*, Gembloux, 1969. P. RODRÍGUEZ, «Infallibilis? La respuesta de Santo Tomás de Aquino (Estudio de la terminología "infallibilis-infallibiliter-infallibilitas" en sus tratados de fide)», *Scripta Theologica* 7 (1975), pp. 51-123.

⁹ SAINT THOMAS, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 1, a. 9.

¹⁰ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, décl. *Mysterium Ecclesiae*, 24 juin 1973, section 2, DENZINGER-HÜNNERMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion Symbolorum*, Paris, 1996 n. 4534 (désormais abrégé en DH).

¹¹ CONCILE VATICAN I, Const. dogm. *Pastor aeternus*, chap. 4, DH n. 3070.

¹² CJC, can. 749 § 3; CCEO, can. 597 § 3.

¹³ J. ESCRIVA, *Aimer l'Église*, Paris, 1993, p. 75.

¹⁴ E. TEJERO, Commentaire au canon 749 dans INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA-FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, vol. III, Pampelune, 1996, p. 47. Cfr. F. OCARIZ, «La competenza del Magistero della Chiesa "in moribus"», in: *Humanae vitae: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Roma, 9-12 novembre 1988, Milan, 1989, pp. 125-138.

¹⁵ «L'usage de ce magistère extraordinaire n'introduit aucune invention et n'ajoute aucune nouveauté à la somme des vérités qui sont contenues au moins implicitement dans le dépôt de la Révélation divinement transmis à l'Église; mais il déclare les vérités qui peut-être pouvaient encore paraître obscures à plusieurs ou bien il prescrit de regarder comme de foi celles que certains mettaient encore en discussion» (PIE XI, enc. *Mortalium animos*, 6 janvier 1928, DH 3683).

vérités fondamentales d'ordre philosophique, historique, scientifique, etc., qui ont un rapport logique et nécessaire avec le dépôt de la foi et qui sont implicitement contenues dans ce dernier. Cet objet secondaire de l'infaillibilité comprend: a) des vérités d'ordre spirituel, tels que les préambules de la foi; b) certaines vérités d'ordre historique, comme la légitimité d'un concile ou sa nature œcuménique; c) le sens objectif d'un écrit; d) la canonisation des saints; e) l'approbation solennelle des ordres religieux; f) la reconnaissance d'un rite; etc.¹⁶

L'autorité du magistère s'étend encore aux préceptes spécifiques de la *loi naturelle*, que l'homme doit observer pour parvenir au salut. En les rappelant, le magistère de l'Église «exerce une part essentielle de sa fonction prophétique d'annoncer aux hommes ce qu'ils sont en vérité et de leur rappeler ce qu'ils doivent être devant Dieu»¹⁷.

B. Les formes du magistère ecclésiastique

1. Le magistère de l'Église est dit *infaillible* quand il engage l'autorité magistérielle au plus haut degré; il l'est dans tous et chacun de ses actes. Il est dit *simplement authentique* quand l'autorité n'est pas exercée au degré le plus élevé.

D'après son mode d'exercice, l'on distingue le magistère *extraordinaire*, selon la forme solennelle, par exemple du concile œcuménique, ou du Pape parlant *ex cathedra*; et le magistère *ordinaire*¹⁸, c'est-à-dire les formes courantes d'enseignement des évêques, chacun pour l'Église qui lui est confiée, ou réunis pour l'ensemble de leurs fidèles. Le magistère ordinaire universel «peut être véritablement considéré comme la forme habituelle de l'infaillibilité de l'Église»¹⁹.

Le magistère simplement authentique est également infaillible, mais seulement dans son ensemble: c'est le magistère ordinaire du Pape et des évêques et le magistère extraordinaire, c'est-à-dire celui des évêques réunis en concile œcuménique, dans lequel «ils sont pour toute l'Église docteurs et juges de la foi et des mœurs, aux définitions desquels il faut adhérer par la soumission dans la foi» (LG 25).

2. Le concile Vatican II indique trois *sujets* de l'infaillibilité. D'abord *le peuple de Dieu* dans sa totalité «ne peut se tromper dans la foi»; il doit manifester ce don par le *sensus fidei*,²⁰ le sens surnaturel de la foi, lorsque, «des évêques jusqu'aux derniers

¹⁶ Cfr. JEAN-PAUL II, *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2035; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *décl. Mysteriorum Ecclesiae*, n. 3, DH 4536.

¹⁷ JEAN-PAUL II, *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2036; cfr. CONCILE VATICAN II, *décl. Dignitatis humanae*, n. 14.

¹⁸ Cfr. M. NICOLAU, «Magisterio ordinario en el Papa y en los Obispos», *XXII Semana Española de Teología*, Madrid, 1963, pp. 321-344.

¹⁹ JEAN-PAUL II, *Discours aux évêques des États-Unis en visite «ad limina»*, 15 octobre 1988, n. 4.

²⁰ Cfr. J. SANCHO, *Infalibilidad del Pueblo de Dios. «Sensus fidei» e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución «Lumen gentium» del Vaticano II*, Pampelune, 1987.

des fidèles laïcs»²¹, il apporte «son consentement universel en matière de foi et de mœurs» (LG 12). Nous ne nous y attarderons pas ici.

Ensuite, le *collège épiscopal* jouit de l'infaillibilité dans le magistère «lorsque les évêques assemblés en concile œcuménique exercent le magistère comme docteurs et juges de la foi et des mœurs, et déclarent pour l'Église tout entière qu'il faut tenir de manière définitive une doctrine qui concerne la foi ou les mœurs» (magistère solennel); ou encore (magistère ordinaire et universel) «lorsque les évêques, dispersés dans le monde, gardant le lien de la communion entre eux et avec le successeur de Pierre, enseignant authentiquement en union avec ce même Pontife romain ce qui concerne la foi ou les mœurs, s'accordent sur un point de doctrine à tenir de manière définitive»²². Bien des précisions doctrinales²³ et des condamnations d'erreurs²⁴ ont été acquises au long de l'histoire à l'unanimité sans déclaration formelle.

Trois conditions doivent être remplies:

a) la communion hiérarchique, c'est-à-dire des évêques entre eux et avec le Pontife romain, l'infaillibilité ne jouant pas pour les évêques pris individuellement. À défaut de cette communion et subordination au vicaire du Christ, l'exercice du magistère est illégal ou tout simplement inexistant en toute rigueur, et nul n'est lié par lui.

b) Un enseignement portant uniquement sur la foi ou les mœurs. L'évêque doit se limiter à ce qui est propre et spécifique au magistère, étant donc exclu qu'il avance des opinions strictement personnelles. S'il proposait d'aventure une opinion contraire à l'enseignement du Pontife romain, les fidèles devraient nécessairement suivre ce dernier, sans craindre de se tromper ni de mal agir.

c) L'intention des évêques quant au caractère obligatoire de cet enseignement. L'évêque doit exposer sa doctrine au nom du Christ; ce n'est que dans la mesure où il fait appel au magistère officiel qu'il peut imposer sa doctrine et que les fidèles sont tenus à un assentiment de l'intelligence d'ordre religieux.

L'*infaillibilité pontificale* enfin est propre au Pape, tête du collège épiscopal, «en vertu de sa charge quand, comme pasteur et docteur suprême de tous les fidèles, qui confirme ses frères dans la foi, il proclame, par un acte définitif, une doctrine concernant la foi et les mœurs» (magistère solennel du pape) (LG 25)²⁵. L'infaillibilité joue donc: a) pour le Pontife romain non pour lui-même mais en raison de sa charge, et non du fait de sa seule autorité pontificale mais par une assistance spéciale de Dieu; b) lorsqu'il agit comme pasteur et docteur suprême, non comme personne privée, ni même comme évêque de Rome, primat d'Italie ou patriarche d'Occident; c) quand il manifeste son intention de définir une doctrine de foi ou de morale. Ces définitions «sont irréfornables *ex sese*, par elles-mêmes, et non en vertu du consentement

²¹ SAINT AUGUSTIN, *De Praed. Sanct.*, 14, 27.

²² CJC, can. 749 § 2; CCEO, can. 597 § 2, pris de *Lumen Gentium*, n. 25 § 2.

²³ Par exemple, le canon des Écritures, le symbole *Quicumque*, dit d'Athanase.

²⁴ La condamnation des gnostiques, celle de Marcion, etc.

²⁵ Cfr. CJC, can. 749 § 1 et CCEO, can. 597 § 1.

de l'Église»²⁶, parce que, comme le précise le concile Vatican II, ces définitions sont «prononcées avec l'assistance du Saint-Esprit» (LG 25); elles n'ont pas besoin d'une approbation d'autrui. Le Pape n'est donc pas infaillible de façon absolue, mais sous certaines conditions²⁷.

L'enseignement des pasteurs sacrés vise à aider les fidèles du Christ à vivre leur foi au quotidien et à la faire connaître à leur tour. C'est pourquoi ils ont le devoir fondamental, «suivant la Parole de Dieu et adhérant au magistère vivant de l'Église», de «conserver l'intégralité de la foi, qui a été gardée et transmise à grand prix par leurs aînés, de la professer ouvertement ainsi que de l'approfondir en la mettant en pratique et en la faisant fructifier dans des œuvres de charité»²⁸. Nous devons nous occuper maintenant de cette adhésion.

II. LES DEGRÉS D'ADHÉSION AU MAGISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE

L'adhésion au magistère de l'Église connaît des degrés selon les formes de magistère identifiées ci-dessus. Nous verrons d'abord l'adhésion au magistère du Pontife romain et du collège des évêques (A) puis à d'autres actes magistériels (B).

A. Le magistère du Pontife romain et du collège des évêques

Dans le cas du magistère *infaillible*²⁹, les fidèles ont l'obligation de lui apporter un assentiment absolu «de foi divine et catholique» et donc d'éviter toute doctrine qui s'y opposerait³⁰. La négation pertinace d'une vérité qui doit être crue de foi divine, ou le doute pertinace à son sujet, constitue ce que l'on appelle l'hérésie³¹.

²⁶ CONCILE VATICAN I, Const. dogm. *Pastor Aeternus*, chap. 4.

²⁷ Cfr. M. CAUDRON, «Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la Constitution *Dei Filius*», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 36 (1960), pp. 393-431.

²⁸ CCEO, can. 10, sans équivalent dans le CJC. À noter que ce canon fait partie du Titre Ier du CCEO, sur les droits et les obligations fondamentaux de tous les fidèles. Cfr. OKULIK, *La condición jurídica del fiel cristiano. Contribución al estudio comparado del Codex Iuris Canonici y del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Buenos Aires, 1995. Pour les sources et l'exégèse de ce canon, cfr. G. NEDUNGATT, «Ecclesiastical Magisterium: the Specificity of the Eastern Code», *Acta Symposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, sous la dir. d'A. Al-Ahmar-A. Khalifé-D. Le Tourneau, Kaslik (Liban), 1996, pp. 255-261.

²⁹ CJC, can. 749; CCEO, can. 597.

³⁰ CJC, can. 750; CCEO, can. 598. Les sources du CCEO indiquent de nombreux documents en ce sens, dont le plus ancien est la lettre *Consulenti tibi*, de saint Innocent Ier, le 20 février 405 (cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus fontium annotatione auctus*, Cité du Vatican, 1995, p. 219).

³¹ Cfr. CJC, can. 751; CCEO, can. 1436 § 1.

La pleine adhésion des fidèles aux vérités de foi divine et catholique est essentielle pour que les fidèles soient en pleine communion avec l'Église catholique, ce qui est un de leurs devoirs fondamentaux³². Elle sert aussi de fondement à des devoirs³³ et à des droits fondamentaux des fidèles³⁴.

Le magistère *simplement authentique* de l'Église en matière de foi et de mœurs ne revêt d'ordinaire pas le caractère définitif du canon 749 et n'oblige pas à l'assentiment de foi du canon 750. C'est un enseignement donné en vertu du commandement du Christ³⁵, qui mérite donc respect et considération.

Au magistère *non infaillible* (ce qui ne veut pas dire réformable) du Pape et du collège des évêques, relevant de «l'exercice de leur magistère authentique»³⁶, les fidèles doivent «une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté»³⁷, car elle provient des témoins de la vérité divine. L'adhésion ne tient donc pas au fait «que les raisons sont convaincantes». La formule employée ici veut indiquer que «la soumission, acte de volonté, doit avoir des effets sur l'intelligence (être disposé à défendre comme vrai ce qui est enseigné)»³⁸.

La quasi intégralité des documents du concile Vatican II rentre dans cette catégorie. Une simple adhésion purement externe est insuffisante: il faut aussi, et surtout, l'adhésion interne et de l'intelligence et de la volonté³⁹, même quand cette doctrine

³² Cfr. *CJC*, can. 205; *CCEO*, can. 8; cfr. D. LE TOURNEAU, «Les droits et les devoirs fondamentaux des fidèles et la communion dans l'Église», *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 Aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, Cité du Vatican, 1994, pp. 367-382.

³³ Maintien de la communion avec l'Église (*CJC*, can. 209; *CCEO*, can. 12); vie sainte et promotion de la croissance de l'Église (*CJC*, can. 210; *CCEO*, can. 13).

³⁴ Droit d'œuvrer pour que le message de salut touche tous les hommes (*CJC*, can. 211; *CCEO*, can. 14); droit de fonder et de diriger des associations (*CJC*, can. 215; *CCEO*, can. 18); droit à promouvoir et à soutenir une activité apostolique (*CJC*, can. 216; *CCEO*, can. 19); droit à recevoir une éducation chrétienne (*CJC*, can. 217; *CCEO*, can. 20); droit à une juste liberté de recherche en sciences sacrées (*CJC*, can. 218; *CCEO*, can. 21. Cfr. E. TEJERO, Commentaire au canon 750, *Comentario exegético...*, cit., pp. 55-56).

³⁵ *Lc* 10, 16; *Mc* 16, 15-16.

³⁶ Ce membre de phrase a été omis dans la traduction française du can. 752. Cfr. F. J. URRUTIA, «La réponse aux textes du magistère pontifical non infaillible», *L'Année Canonique* 31 (1988), pp. 85-115; L. BLYSKAL, «Obsequium. A Case Study», *The Jurist* 48 (1988), pp. 559-589; J. H. PROVOST, «Canon 752 and the Assent of Faith», *The Jurist* 46 (1986), pp. 658-660; F. A. SULLIVAN, «The Response Due to the Non-Definitive Exercise of the Magisterium (Canon 752)», *Studia Canonica* 23 (1989), pp. 267-284, article auquel répond F. J. URRUTIA, «Obsequio religioso de entendimiento y voluntad (can. 752). Clarificación de su sentido», *La misión docente de la Iglesia. XI Jornadas de la Asociación Española de Canonistas, Madrid 3-5 abril 1991*, sous la direction de J. M^{re} Urteaga, Salamanca, 1992, pp. 21-40.

³⁷ *CJC*, can. 752; *CCEO*, can. 599.

³⁸ A. SÉRIAUX, *Droit canonique*, Paris, 1996, n. 147, p. 422.

³⁹ C'est le sens plénier du mot latin *obsequium* utilisé aux can. 752 et 753. La volonté adhère par son acte propre qui est l'amour. L'intelligence adhère en donnant son assentiment, qui est son acte propre. «C'est pourquoi l'*obsequium* de l'intelligence, son assentiment, est «religieux». C'est-à-dire fondé sur le motif religieux [...] de la mission et de l'autorité de l'évêque et du pape» (F. J. URRUTIA, «Obsequio religioso...», cit., p. 29).

n'est pas imposée comme définitive et irréformable. C'est le cas de l'enseignement des encycliques *Veritatis splendor* et *Evangelium vitae* et de la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, tous documents dans lesquels le Pontife romain a entendu «confirmer et réaffirmer—même si ce n'est pas sous une forme solennelle—des doctrines qui appartiennent à l'enseignement du magistère ordinaire et universel, et que l'on doit donc tenir d'une manière définitive et irrévocable»⁴⁰. C'est ce que demande le texte de la profession de foi, accompagné d'un serment de fidélité, que certains fidèles doivent prononcer⁴¹.

Cette obligation en conscience s'impose même à tous les fidèles de l'Église universelle pour le magistère authentique parce que: a) le magistère représente une autorité légitime qui agit au nom du Christ; b) il y a une garantie absolue de l'assistance générale du Saint-Esprit en vue de la fidélité globale pour la transmission de la foi, c) même si dans un cas déterminé la vérité n'est pas absolument évidente, il y a des garanties morales suffisantes de vérité, d) ce magistère d'enseignement est uni au pouvoir de juridiction qui impose d'obéir *hic et nunc* à ses indications.

«Cette soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté doit être accordée, à un titre particulier, au magistère authentique du Pontife romain, même quand il ne parle pas *ex cathedra*». Ce magistère suprême doit être ainsi «reconnu avec déférence». L'assentiment doit être donné «avec sincérité» en tenant compte «de la pensée et de la volonté» manifestées par le Pontife romain (LG 25). Le concile indique trois critères pour connaître cette pensée et cette volonté: a) la nature du document, une encyclique ayant plus d'importance qu'un message, par exemple. Il faut cependant tenir compte du fait que le Pape se sert parfois des congrégations romaines pour proposer une doctrine⁴². b) La répétition fréquente de la doctrine, s'inscrivant dans la continuité de l'ensemble du magistère antérieur, tant solennel qu'ordinaire (cfr. LG 21); ce qui n'est pas la même chose qu'une pieuse exhortation dans une homélie. c) La façon de s'exprimer: la solennité exceptionnelle indiquera la volonté d'imposer une doctrine⁴³.

Pour ce qui est des *encycliques*, il ne faut pas sous-estimer ce qu'elles proposent ni penser qu'elles ne requièrent pas l'assentiment du fait que les Papes «n'y exer-

⁴⁰ T. BERTONE, «À propos de...», cit., p. 109.

⁴¹ CJC, can. 833; cfr. G. THILS, *La Profession de foi et le Serment de fidélité*, Cahiers de la Revue Théologique de Louvain, 1989; D. LE TOURNEAU, «Profession de foi et serment de fidélité», *Dictionnaire historique...*, cit., pp. 1393-1395; L. de FLEURQUIN, «The Profession of Faith and the Oath of Fidelity: A Manifestation of Seriousness and Loyalty in the Life of the Church (Canon 833)», *Studia Canonica* 23 (1989), pp. 485-500.

⁴² C'est le cas, par exemple, de l'instr. *Donum vitae* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, 22 février 1987.

⁴³ Comme, par exemple, JEAN-PAUL II dans l'encyclique *Evangelium vitae*, 25 mars 1995; cfr. aussi PAUL VI dans l'encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968: «C'est pourquoi, ayant attentivement examiné la documentation qui Nous a été soumise, après de mûres réflexions et des prières assidues, Nous allons maintenant, en vertu du mandat que le Christ Nous a confié, donner notre réponse à ces graves questions» (n° 6).

cent pas le pouvoir suprême de leur magistère. À ce qui est enseigné par le magistère ordinaire, s'applique aussi la parole "Qui vous écoute, m'écoute"⁴⁴. À l'ensemble de l'enseignement du vicaire du Christ s'adresse l'exhortation suivante: «Accueille en toi la parole du Pape, et que ton adhésion soit religieuse, humble, intérieure, efficace: fais-toi l'écho de sa parole!»⁴⁵.

En outre, si les Papes portent expressément dans leurs actes un jugement sur une matière qui était jusque-là controversée, tout le monde comprend que, dans la pensée et dans la volonté des Souverains Pontifes, cette matière n'est plus, désormais, à considérer comme question libre entre les théologiens⁴⁶.

Cette adhésion, on le voit aisément, n'est pas une question numérique. La «foi de l'Église» ne dépend pas du nombre de fidèles qui la confessent effectivement. Si bien qu'«alléguer une "foi de l'Église" pour contredire le magistère moral de l'Église équivaut à nier le concept catholique de révélation»⁴⁷.

B. L'adhésion à d'autres actes du magistère ecclésiastique

C'est à l'évêque diocésain qu'il revient de défendre avec fermeté l'intégrité et l'unité de la foi et la sainteté des mœurs; approfondissement qui comporte aussi un développement de la vérité, mais toujours *eodem sensu eademque sententia*⁴⁸. Les moyens à la disposition de l'évêque diocésain sont variés: normes relatives à l'enseignement de la religion dans les écoles⁴⁹, vigilance à l'égard des livres et des autres publications⁵⁰, etc. Une juste peine est prescrite à l'encontre de celui qui, n'étant ni hérétique, ni schismatique, ni apostat, enseigne une doctrine condamnée par le Pontife romain ou par le concile œcuménique, ou «rejette avec opiniâtreté» l'enseignement du can. 752 et qui, ayant reçu une monition du Siège apostolique ou de l'Ordinaire, ne se rétracte pas⁵¹.

Quant au magistère authentique des conférences des évêques⁵² (des synodes

⁴⁴ Pie XII, enc. *Humani generis*, 12 août 1950.

⁴⁵ J. ESCRIVA, *Forge*, Paris, 1988, n. 133.

⁴⁶ PIE XII, enc. *Humani generis*.

⁴⁷ JEAN-PAUL II, *Discours au Congrès international de théologie morale*, 10 avril 1986, n. 5.

⁴⁸ Cfr. *CJC*, can. 218 et 386 § 2; *CCEO*, can. 21 et can. 196.

⁴⁹ *CJC*, can. 804 § 2, sans équivalent dans le *CCEO*.

⁵⁰ *CJC*, can. 823-831; *CCEO*, can. 651-666.

⁵¹ *CJC*, can. 1371, 1°, sans correspondant dans le *CCEO*.

⁵² Toutefois, il faut souligner ici que les conférences des évêques en tant que telles ne détiennent pas de pouvoir de magistère: celui-ci a été conféré à chaque évêque dans sa consécration épiscopale. Chaque évêque peut exercer ce pouvoir individuellement ou collectivement (cfr. J.-B. d'ONORIO, *Le Pape et le gouvernement de l'Église*, Paris, 1992, p. 253; G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali*, Bologne, 1974; D. LE TOURNEAU, «Conférences des évêques», *Dictionnaire historique...*, cit., pp. 447-452; J. FORNÈS, «Naturaleza sinodal de los concilios particulares y de las conferencias episcopales», *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VII^e Congrès international de Droit canonique*, Paris, Unesco, 21-28 septembre 1990, *L'Année Canonique hors série*, vol. I, 1992, pp. 305-348; G. GHIRLANDA, «"Munus regendi et munus docendi" dei concili particolari e delle conferenze dei vescovi», *Ibid.*, pp. 349-388).

des Églises orientales) ou des conciles particuliers⁵³, ou de chacun des évêques, les fidèles sont tenus de l'accepter et d'y adhérer avec une soumission de l'esprit et un religieux assentiment⁵⁴. Et ce, bien que l'enseignement ne soit pas infaillible, parce qu'ils sont les authentiques docteurs et maîtres de la foi des fidèles qui leur sont confiés. Cet assentiment revêt quatre caractéristiques: a) obéissance de l'intelligence, ce qui veut dire qu'il ne suffit pas de se conformer dans la pratique à l'enseignement en question; b) jugement intellectuel, qui rend insuffisant le simple assentiment silencieux; c) acte interne d'adhésion positif à ce que le maître enseigne; d) assentiment certain, d'une certitude relative et conditionnée.

Tenus d'adhérer par obéissance chrétienne à ce que les Pasteurs sacrés, représentants du Christ, déclarent comme maîtres de la foi ou décident comme chefs de l'Église⁵⁵, les fidèles doivent aussi observer tous les constitutions et décrets portés par l'autorité ecclésiastique légitime pour exposer la vérité et interdire les opinions erronées, car ils revêtent une grande importance pour la propagation de la foi et son intégrité, *a fortiori* quand ces décisions émanent du Pontife romain ou du collège épiscopal⁵⁶. Les décrets des congrégation romaines ont une autorité particulière, notamment lorsqu'ils portent sur la foi, plus encore quand ils émanent de la congrégation pour la doctrine de la foi dont la tâche propre est «de promouvoir et de garantir la doctrine de la foi et des mœurs dans le monde catholique tout entier»⁵⁷.

La vérité peut être approfondie par ceux qui s'adonnent aux disciplines sacrées, dans le respect—*obsequium*—du magistère, qui constitue une limite infranchissable. Ce devoir d'obéissance est une limite au droit des fidèles à la liberté de recherche⁵⁸. Par conséquent, cette liberté s'exerce dans les domaines qui sont laissés à

⁵³ Qui, eux, sont des organes de gouvernement vraiment collégiaux. Cfr. D. LE TOURNEAU, «Conciles particuliers», *Dictionnaire historique...*, cit., pp. 432-435; J. I. ARRIETA, «Instrumentos supradiocesanos para el gobierno de la Iglesia particular», *Ius Canonicum* 24 (1984), pp. 607-643; J.-B. d'ONORIO, «Les Conciles particuliers après dix ans d'application du Code de droit canonique de 1983», *L'Année Canonique* 36 (1994), pp. 275-284.

⁵⁴ *CCEO*, can. 600; *CJC*, can. 753. Cfr. R. SOBANSKI, «Les canons 753 et 754: questions choisies», *Studia Canonica* 33 (1990), pp. 285-298.

⁵⁵ *CJC*, can. 212 § 1; *CCEO*, can. 15 § 1.

⁵⁶ *CJC*, can. 754, sans équivalent dans le *CCEO*. Cette obligation a été souvent réitérée par le magistère ecclésiastique: cfr., par exemple, PIE IX, lettre *Tuas libenter*, 21 décembre 1863; lettre enc. *Quanta cura*, 8 décembre 1864; LÉON XIII, lettre *Testem benevolentiae*, 21 janvier 1899; PIE X, décr. *Lamentabili*, 3 juillet 1907; PIE XII, enc. *Humani generis*, 12 août 1950.

⁵⁷ JEAN-PAUL II, const. ap. *Pastor Bonus*, 28 juin 1988, n. 48. Dans l'examen des doctrines, elle suit l'une des procédures (extraordinaire ou ordinaire) prévues dans son règlement (*Nova agendi ratio in doctrinarum examine*, 15 janvier 1971). Un nouveau règlement a été annoncé par Jean-Paul II. La congrégation dialogue avec l'auteur des erreurs qu'elle entend réprover, afin de l'amener à expliquer plus clairement sa position ou à la rectifier. L'autorité ecclésiastique compétente décide de la publicité à donner à sa réprobation et des sanctions éventuelles, par exemple du retrait du mandat pour enseigner la théologie dans des institutions catholiques. La congrégation pour la doctrine de la foi a demandé aux conférences des évêques de créer une commission doctrinale (instr., 23 février 1967), pour l'aider dans sa mission.

⁵⁸ *CJC*, can. 218; *CCEO*, can. 21. Le mot *obsequium* figure dans le canon. Les sources du *CCEO* mentionnent nombre de décisions des synodes des Églises catholiques orientales.

l'opinion, qui sont de libre discussion. Mais il ne saurait être question de liberté d'opinion à l'égard de la doctrine définie par le magistère ecclésiastique. Toute opinion personnelle qui irait à l'encontre du magistère authentique tomberait en marge de la foi, et ne saurait être protégée par quelque droit que ce soit. Les théologiens n'ont pas de droit à répandre des erreurs, alors que les fidèles ont le droit à recevoir la foi dans son intégralité et son intégrité⁵⁹.

Les rapports du magistère et des théologiens⁶⁰ ont été définis dans les termes suivants: «Tout en ayant des charismes et des fonctions différents, le magistère vivant de l'Église et la théologie ont en définitive un même but: garder le peuple de Dieu dans la vérité qui libère et en faire ainsi la "lumière des nations". Ce service de la communauté ecclésiale met en relations réciproques le théologien et le magistère. Ce dernier enseigne authentiquement la doctrine des apôtres et, tirant profit du travail théologique, réfute les objections et les déformations de la foi, proposant en outre, avec l'autorité reçue de Jésus-Christ, des approfondissements, des explications et des applications nouvelles de la doctrine révélée. La théologie au contraire acquiert, par la réflexion, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu, contenue dans l'Écriture et fidèlement transmise par la Tradition vivante de l'Église, sous la conduite du magistère; elle cherche à éclairer l'enseignement de la Révélation face aux instances de la raison, et lui donne enfin une forme organique et systématique»⁶¹. Il est évident, par ailleurs, que la fidélité au magistère, bien loin d'entraver la liberté de penser de chacun, ouvre des espaces de liberté, car le magistère découvre le bien ultime de l'homme et ferme le chemin à l'erreur. Par conséquent, comme tout fidèle, le théologien manifeste une profonde reconnaissance envers l'Église pour son magistère inlassable.

⁵⁹ Cfr. *CJC*, can. 213; *CCEO*, can. 17; C. SOLER, «El derecho fundamental a la palabra y los contenidos de la predicación», *Fidelium Iura* 2 (1992), pp. 305-331; J. SANCHIS, «Il diritto fondamentale dei fedeli ai Sacramenti e la realizzazione di peculiari attività pastorali», *Monitor Ecclesiasticus* 115 (1990), pp. 190-203; J. FLADER, «The Right of the Faithful to the Spiritual Goods of the Church: Reflections on Canon 213», *Apollinaris* 65 (1992), pp. 375-398.

⁶⁰ Cfr. J. MORALES, «Nota histórico-doctrinal sobre las relaciones entre Magisterio eclesiástico, oficio teológico y sentido popular de la fe», *Scripta Theologica* 2 (1970), pp. 481-499; C. BASEVI, «Comisión Internacional de Teología. Tesis sobre las relaciones mutuas entre el Magisterio Eclesiástico y la Teología», *Scripta Theologica* 9 (1977), pp. 215-241.

⁶¹ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, instr. *Donum veritatis* sur la vocation ecclésiale des théologiens, 24 mai 1990, n. 21 (*DH* 4870-4885); R. TREMBLAY, «"Donum veritatis". Un document qui donne à penser», *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992), pp. 391-411; J. A. FUENTES, «El derecho a recibir y a transmitir el mensaje evangélico. A propósito de la instrucción sobre "La vocación eclesial del teólogo"», *Fidelium Iura* 3 (1993), pp. 425-450. Cfr. PAUL VI, *Discours aux participants au Congrès international sur la théologie du concile Vatican II*, 1er octobre 1966; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Douze thèses «De Magisterii ecclesiastici et Theologiae ad invicem relatione»*, 6 juin 1976.

III. CONCLUSION

L'enseignement de l'Église ne se limite pas au seul magistère, au sens où nous venons de l'envisager⁶². En effet, la fonction d'enseignement de l'Église s'accomplit simultanément par la prédication de la Parole de Dieu, l'enseignement catéchétique, l'activité missionnaire, l'éducation catholique dans les écoles, les universités et instituts catholiques et/ou ecclésiastiques⁶³, et l'utilisation des moyens de communication sociale⁶⁴.

Ainsi le *munus docendi* est une tâche et une responsabilité de la communauté chrétienne tout entière, laïcs compris⁶⁵. L'Église leur en a reconnu le droit et le devoir fondamental⁶⁶.

Mais il est évident que cette intervention des fidèles dans la fonction d'enseignement à tous les niveaux de leur vie, y compris par le biais de leur apostolat personnel, libre et responsable, ne peut contribuer activement à la croissance du corps du Christ qu'est l'Église que dans l'acceptation du magistère ecclésiastique. Il doit être l'inspirateur premier de la parole qu'ils sont appelés à proclamer et à diffuser dans le monde.

⁶² Cfr., pour la participation des laïcs à la fonction d'enseignement de l'Église, D. LE TOURNEAU, «La prédication de la parole de Dieu et la participation des laïcs au *munus docendi*», *Ius Ecclesiae* 2 (1990), pp. 101-125.

⁶³ Cfr. D. LE TOURNEAU, «Universités catholiques», *Dictionnaire historique...*, cit., pp. 1667-1671; P. VALDRINI, «Les universités catholiques: exercice d'un droit et contrôle de son exercice (canons 807-814)», *Studia Canonica* 23 (1989), pp. 445-458; P. KRÄMER, «Die Katholische Universität. Kirchenrechtliche Perspektiven», *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991), pp. 25-47.

⁶⁴ Cfr. le Titre XV du CCEO (can. 595-666) consacré au magistère ecclésiastique, et le Livre III du CJC (can. 747-833) sur la fonction d'enseignement de l'Église, qui ajoute, aux activités mentionnées dans le texte la profession de foi et le serment de fidélité (can. 833).

⁶⁵ Cf. G. DALLA TORRE, «La collaborazione dei laici alla funzione sacerdotale, profetica e regale dei ministri sacri», *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984), pp. 140-165. Et, pour un statut juridique des fidèles et des laïcs dans l'Église, A. DEL PORTILLO, *Fidèles et laïc dans l'Église*, Paris, 1980.

⁶⁶ Cfr. CJC, can. 211; CCEO, can. 14.

Riassunto. Dopo aver richiamato la nozione di magistero nella Chiesa e i criteri del suo esercizio, infallibile o meno, l'Autore esamina i gradi richiesti nell'adesione alle diverse forme di magistero, che si tratti del magistero del Romano Pontefice e del Collegio dei Vescovi, oppure di altri atti magisteriali. Sono presi in considerazione anche i rapporti tra il magistero e i teologi.

Résumé. Après avoir rappelé la notion de magistère dans l'Église et les critères de son exercice infaillible ou non, l'A. examine les degrés requis dans l'adhésion aux différentes formes de magistère, qu'il s'agisse du magistère du Pontife romain et du collège des évêques, ou des autres actes magistériels. Les rapports entre le magistère et les théologiens sont abordés.

Summary. After having recalled the notion of magisterium in the Church and the criteria for its exercise, whether infallible or not, the author examines the degrees of adherence to the different forms of the magisterium, whether that of the Roman Pontiff, the college of bishops or other magisterial acts. The relationships between the magisterium and theologians are also touched on.

Inhaltsangabe. Nachdem der A. den Begriff des Primats in der Kirche und die Kriterien für dessen unfehlbare oder nicht unfehlbare Ausübung in Erinnerung gerufen hat, untersucht er den erforderlichen Grad der Zugehörigkeit zu den verschiedenen Primatsformen wie z.B. das Primat des Papstes und des Bischofskollegiums u.a. Dann geht er auf die Beziehungen zwischen Theologen und Primat ein.

rivista trimestrale di cultura

IL NUOVO AREOPAGO

DOSTOEVSKIJ CONTEMPORANEITÀ E PROFEZIA

Vittorio Strada

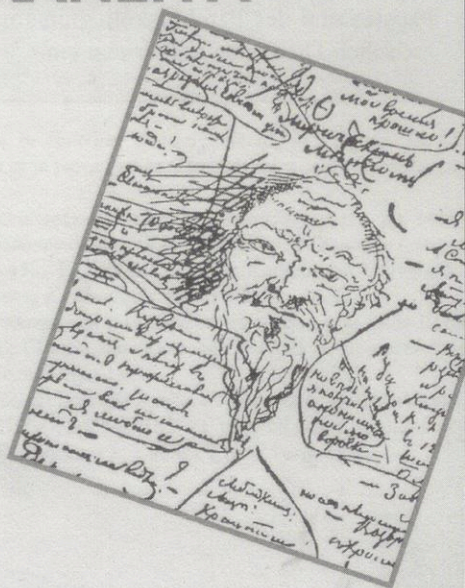
Michail Blumenkranz

Michail Heller

Jurij Karjakin

Adriano Dell'Asta

Fabio Baroncini



ANNO 16

NUOVA SERIE

PRIMAVERA 1/1997



NUOVA COMPAGNIA EDITRICE

Direttore: Stanislaw Grygiel

Direzione e Redazione: via Liberiana 21, 00185 Roma

Amministrazione e Abbonamenti: Nuova Compagnia Editrice, v.le della Libertà 54,
47100 Forlì. Tel (0543) 24 266 fax 31 307

Generare-educare: un inscindibile binomio nel contesto sponsale di *Ef* 5, 21-33

Ernesto W. Volonté
Facoltà di Teologia, Lugano

1. INTRODUZIONE

Lo spunto per questa riflessione è dato dal contesto di un lavoro teologico più ampio che ha come tema l'educazione dei figli come fine del Matrimonio nella dottrina del Vaticano II¹.

La tesi del presente scritto potrebbe essere così sinteticamente enunciata: l'atto generativo e l'atto educativo nel contesto del matrimonio cristiano sono due atti che, benché cronologicamente distinti, formano, tuttavia, nella sostanza un *continuum*.

Del resto è dottrina già presente in san Tommaso d'Aquino che la generazione ha il suo sbocco continuo e naturale nell'atto educativo verso il figlio² e Pio XII pare riprenderlo in una affermazione così enunciata: «L'opera dell'educazione sorpassa ancora, per la sua portata e le sue conseguenze, quella della generazione».³

¹ E. W. VOLONTÉ, *Educare i figli. Il magistero del Vaticano II*, Città Nuova, Roma 1996.

² Cfr. *Ibidem*, 151-152.

³ PIO XII, *Allocuzione ai membri del II Congresso mondiale della fertilità e della sterilità*, 10 maggio 1956.

A partire da questi autorevoli spunti ci siamo chiesti: l'affermazione sinteticamente espressa da Pio XII, la quale ha sicuramente lontane ascendenze teologiche, può essere ancorata a un fondamento biblico oppure è solo un enunciato di tipo pastorale?

Ci è sembrato di rinvenire nel testo paolino per antonomasia riguardante il Matrimonio: *Ef* 5,21-33, gli elementi a sostegno della tesi. Come dire: il testo biblico in questione non si risolverebbe solamente in una parenesi, ma ha, nel prototipo della sponsalità mistico-sacramentale di Cristo con la Chiesa, la possibilità di offrire gli elementi teologici per fondare lo stretto legame del binomio generazione-educazione.

Sarebbe ingenuo e persino pretenzioso pensare di trovare come d'incanto, in bell'ordine, tutti gli elementi fondativi organicamente esposti; ma saremmo altrettanto sbrigativi l'ignorarli come se non esistessero e non offrissero un suggerimento per la fondazione teologica. A noi sembra che questi indizi esistono, forse sparsi, come in un disegno nascosto che necessita d'interpretazione e della luce trasversale di altri suggerimenti biblici, come l'evangelo secondo Giovanni oppure come l'indispensabile lettura dei Padri, che spesso hanno colto il senso *altior et profundior* dei passi biblici.

a. Lo strumento concettuale dell'analogia

I due termini del confronto: Cristo-Chiesa, sposo-sposa, colti nella loro dinamica sponsale sottostanno inevitabilmente alla nozione dell'analogia, dal momento che la perenne mobilità del finito può essere concepita solo come conformità orientata a qualcosa di essenzialmente irraggiungibile che sta in alto oppure oltre. Non potrebbe essere diversamente, visto che il rapporto sponsale Cristo-Chiesa si colloca unicamente nell'economia del Mistero, mentre quello dell'uomo e della donna sotto l'aspetto della creaturalità si pone nell'ordine storico, anche se non si esaurisce totalmente in esso, ma trova il suo compimento solamente nell'economia della grazia.

Quindi non ci si deve meravigliare se lo strumento dell'analogia, pur cogliendo tutti gli elementi della possibile somiglianza, non può trovare, per la sua stessa natura, la completa somiglianza dei due rapporti sponsali (Cristo-Chiesa, sposo-sposa)⁴. Sarà inevitabile quindi che ci rimarrà, al termine del lavoro esegetico a cui ci sottoponiamo, una qualche insoddisfazione, perché un totale combaciarsi delle due realtà messe in paragone non sarà mai dato. Tuttavia ciò che non combacia perfettamente, fino all'identificazione, non significa che non abbia gli elementi comuni per suggerire una direzione.

⁴ Giovanni Paolo II, nelle catechesi sull'amore umano, riflette a lungo sul passo della lettera agli Efesini da noi analizzato. Lui pure prende in considerazione il procedimento analogico su cui si articola il testo paolino e afferma che: «... tale analogia chiarisce il mistero, almeno fino a un certo grado... ed essa stessa viene illuminata da quel mistero. L'analogia usata dalla lettera agli Efesini, chiarendo il mistero del rapporto tra Cristo e la Chiesa, contemporaneamente svela la verità essenziale del matrimonio», in: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, Catechesi XC, Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, 352-353.

Il rinvenimento della realtà generativa-educativa, prima di essere negli sposi cristiani, è nell'archetipo Cristo-Chiesa, perché nell'amore sponsale tra l'uomo e la donna e nell'amore di Cristo per la sua Chiesa «non esiste un rapporto puramente metaforico, ma una relazione di partecipazione e di dipendenza ontologica».⁵

Ancor più, lo strumento concettuale dell'analogia, per la valenza delle realtà in gioco, non si risolve in una pur significativa stringenza comparativa, ma l'intenzionalità simbolica del testo paolino, operando all'interno dell'economia sacramentale, produce ciò che significa.⁶

Per questi motivi—ne siamo convinti—il testo di *Ef* 5 da sé non basterebbe a soddisfare tutte le esigenze fondative della tesi in questione, ma in buona compagnia di passi evangelici o di riflessioni patristiche, rivela che l'*incipit* racchiuso nei pochi versetti in questione ha già in sé quasi tutte le caratteristiche di cui abbiamo bisogno per affermare la tesi enunciata in apertura.

b. Il termine generare-generazione in questo contesto

Il termine “generare-generazione”, che insieme a “educare-educazione” appare come la prima parte del binomio che affermiamo inscindibile, è usuale nel lessico teologico cristiano. Lo usiamo per spiegare il rapporto esistente tra il Padre e il Figlio all'interno del mistero trinitario oppure nell'economia sacramentale per indicare il rapporto di figliolanza che il Battesimo instaura tra il battezzato e il Padre celeste e utilizziamo il medesimo termine per indicare la “produzione” frutto dell'unione coniugale. Eppure in ciascuno dei livelli su indicati il termine “generare” assume un'identità e una valenza sua propria. Ciò che li accomuna è l'essere o il “produrre” davanti a sé di un Altro, distinto, non confuso, anche se ovviamente la “sostanza-natura” del Figlio Unigenito nei confronti del Padre è di qualità ben diversa da quello del figlio-battezzato nei confronti del Padre celeste.

Noi usiamo il termine “generare”—per quanto concerne Cristo-Chiesa e sposo-sposa—in una dimensione che non compete il livello della carne e del sangue, ma quello mistico-spirituale dello spirito; mentre, per quanto riguarda il figlio generato dai coniugi, tocca inevitabilmente il livello biologico.

Inoltre l'analogia generativa, che per molti versi regge, non tiene in tutto e per tutto per quanto riguarda la generazione mistica Cristo-Chiesa. Essa è giustificata, per così dire, se va nella direzione dal Redentore alla sua sposa: la Chiesa; mentre non vale la reciproca. Invece l'applichiamo adeguatamente per quanto riguarda l'ambito coniugale.

⁵ Cfr. E. CORECCO, *Le sacrement du mariage, pivot de la constitution de l'Église*, in: *Théologie et Droit canon* (édité par F. Fechter, B. Wildhaber, P. Le Gal), Éditions Universitaires, Fribourg 1990, 182.

⁶ Sembra andare in questo senso l'argomentare di Giovanni Paolo II per certificare la sacramentalità del Matrimonio nel cap. 5 della lettera agli Efesini. Cfr. *op. cit.*, n. 4 della Catechesi LXXXVII, 344-345.

Comunque, pur con tutte le cautele insite nell'applicazione analogica e i conseguenti inevitabili scompensi, allorquando si misura la creatura con il "Mistero-che-fa-tutte-le-cose", è tuttavia possibile mettere in rilievo tutte le somiglianze per poter vivere nella storia umana, modellati sul modo d'essere di Cristo. In questo scritto abbiamo tentato di isolare ed evidenziare queste possibili somiglianze.

Oltre a ciò ci si può chiedere: questa dimostrazione che apporto può dare alla teologia del matrimonio, assieme a quella della famiglia, affinché essa non rimanga un puro esercizio di rinvenimento di elementi di cui l'esegesi potrebbe già dichiararsi soddisfatta?

E ancora: generare ed educare, benché siano atti prodotti dai genitori e diretti ai figli, sono solo atti che concernono altri: i figli rispetto ai genitori, oppure giocano un qualche ruolo, sebbene con fisionomia diversa, anche tra i coniugi stessi? La risposta è affermativa per la seconda parte, perché qui si scopre che i genitori non possono dare ai figli ciò che anzitutto non hanno, per propria personale esperienza, vissuto anzitutto tra loro, secondo l'adagio scolastico che nessuno può dare ciò che anzitutto non possiede in se stesso. E dal momento che l'atto generativo non può essere vissuto fisicamente su di sé da parte dei coniugi, significa che il loro generarsi reciproco deve essere vissuto su un altro piano o dimensione; cioè è un generarsi in rapporto al loro personale destino di nati dall'acqua e dallo Spirito Santo.

Prima di essere portatori di una capacità generativa *ad extra*, nel figlio, i coniugi sono destinati a vivere la dimensione generativa nell'interiorità delle loro reciproche persone, continuamente generandosi l'un l'altro per quel destino di gloria a cui sono chiamati in Cristo. Solo allora sapranno, con maggiore e più efficace consapevolezza, operare nei confronti del figlio. Proprio come Cristo ha fatto con la sua Chiesa, che così diviene l'archetipo da imitare e in cui dinamicamente immedesimarsi.

Questo per dire che il mistero del figlio è vero e convenientemente valorizzato solo a partire dal mistero sponsale di Cristo con la Chiesa. Senza questo *primum* logico e cronologico, il figlio diviene volta per volta fenomeno estrinseco all'accadimento del mistero coniugale, oppure un oggetto di possesso su cui imporre da parte dei genitori il loro personale schema-progetto, oppure un fatto biologico con qualche appiccicato surrogato emotivistico e sentimentale, ma non mistero filiale generato e nato da un mistero coniugale.

Attestandoci in questa dimensione generativa-educativa vissuta anzitutto in ambito matrimoniale, prima che familiare, si guadagnerebbe qualche ulteriore elemento illuminante per quanto riguarda la grazia specifica del matrimonio e in seguito la spiritualità familiare.

Ma tutto questo è già la pretesa della sintesi a cui si giunge non senza qualche guizzo di fantasia. L'esegesi ha ben altre pretese di rigorosa scientificità in cui vogliamo inoltrarci.

2. IL TESTO DI EF 5, 21-33

Il testo della lettera agli Efesini 5, 21-33 è quello che più acutamente rappresenta nel *corpus* paolino in modo organico e complessivo, la realtà matrimoniale.

L'insistenza, con cui i Padri della Chiesa hanno riletto e interpretato questo testo e la liturgia ecclesiale l'ha usato nella celebrazione del Sacramento del matrimonio, indica già in modo sufficientemente chiaro, per quale motivo esso sia stato assunto come un testo paradigmatico per illustrare il mistero nuziale.⁷

L'esegesi dei vv. 21-33, presi nel loro complesso, può offrire un'adeguata risposta anche alla tesi—di per sé non consueta nell'approccio al capitolo in questione della Lettera agli Efesini—enunciata in epigrafe. Nella riflessione che segue ci siamo permessi, pur stando il più possibile fedeli al testo biblico, di ampliarlo, rincorrendo e sviluppando una risonanza non estrinseca al testo paolino stesso. Legittima questo ampliamento la lettura che diversi Padri della Chiesa—primo fra tutti Giovanni Crisostomo—hanno compiuto sul capitolo 5 della Lettera agli Efesini.⁸

Occorre anzitutto richiamare che i nostri versetti sono situati nel contesto di una tabella chiamata "codice familiare", termine divenuto convenzionale per determinare un reticolo di relazioni all'interno della famiglia.

La filosofia morale ellenistica amava raggruppare in frasi sintetiche i doveri dell'uomo verso la famiglia e verso la società (cfr. Epitteto, *Dissertationes*, II, 17,31; Seneca, *Epistola* 94,1 e Stobaios, *Anthologia*, I, 3, 53).

Il mondo cristiano riprende questa usanza (cfr. *Ef* 5, 21-6, 9; *Col* 3, 18-4, 1; *1 Tm* 2, 8-15; *Tt* 2, 1-10; *1 Pt* 2, 13-3, 7) connotandola originalmente soprattutto per il forte richiamo teologico; anche letterariamente e contenutisticamente viene impressa una novità, che si registra come reciprocità: tutti sono soggetti di diritti e di doveri. Sarà la Lettera agli Efesini che apporterà il tocco di maggiore novità perché, trattando ampiamente il rapporto tra moglie e marito, leggerà tale relazione come specchio e come copia del rapporto Cristo-Chiesa. Assistiamo quindi non solo a una «cristianizzazione dei contenuti etici neutrali»⁹ ma, ben più, a una presentazione in termini sponsali del mistero soteriologico. Ne deriva una teologia innervata sul dato naturale dal quale prende ispirazione e al quale conferisce la sua massima espressione.

Appare complicato individuare una precisa struttura, perché il passo di *Ef* 5, 21-33 «manca d'impostazione sistematica e di forti connessioni interne. Se viene letto in pubblico con abilità retorica, può suonare molto solenne. Se viene studiato e analizzato nel dettaglio è meno soddisfacente»¹⁰. Proponiamo comunque la seguente

⁷ Cfr. l'ampia rassegna dell'interpretazione patristica di *Ef* 5, 21-33: P. DAQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, LDC, Torino 1984, 582-631. P. COLLI, *La pericope paolina ad Eph. 5, 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Parma 1951.

⁸ Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia ad Ephesios*, specialmente 20,1, in: *PG* 62, 146-147.

⁹ J. ERNST, *Lettera agli Efesini*, Morcelliana, Brescia 1986 (Il Nuovo Testamento commentato), 526.

¹⁰ C. MITTON, *Ephesians*, Grand Rapids, NCBC, London 1973, 210.

struttura che si costruisce forse sulla base di uno schema a spirale ascendente nei vv. 25-32, mentre il v. 33 rimane un'appendice che conclude e riassume.

Sinteticamente:¹¹

A. esortazione generale ai mariti (v. 25a)

B. digressione sui rapporti Cristo-Chiesa (vv. 25b-27)

A'. ripresa e sviluppo dell'esortazione ai mariti (vv. 28-29b)

B'. ripresa del tema cristologico ed ecclesiologico (vv. 29c-30)

C. fusione dei due livelli nella citazione di Gn 2,24 (vv. 31-32)

3. COMMENTO

Per capire i versetti che ci concernono (vv. 21-33) occorre ambientarli nell'intero contesto letterario del cap. 5.

Il primo versetto (5,1) è già in se stesso il più significativo: «Siate dunque imitatori di Dio come figli dilette, camminate nell'amore, poiché anche Cristo vi ha amati»¹².

Qui viene introdotto un termine che di per sé segna l'ontologia e la conseguente pedagogia (il metodo) per ogni vita battezzata: *mimesis*, "imitazione"¹³. Esiste una inevitabile relazione tra l'essere figli e l'imitazione. Sia l'atto generativo che quello educativo consistono, pur con dinamiche diverse, sul principio della *mimesis*-imitazione. Guardare il figlio è come risalire, anche biologicamente e psicologicamente, al volto del padre e seguire il figlio è come seguire, a determinate condizioni, il padre.

San Paolo da questo iniziale paragone "mimetico": Padre, Figlio, figli, sembra tessere tutta la cascata di paragoni seguenti: Padre, il Figlio-sposo, la Chiesa-sposa del Figlio, l'uomo-sposo, la donna-sposa, i figli nel Figlio-sposo.

Tout se tient in questo intreccio di elementi vitali ed esistenziali, in cui la *mimesis* non si esaurisce nella semplice—e oserei dire passiva, perché non esiste nulla di attivo per il solo fatto che il volto del figlio rimandi ai connotati somatici del padre—imitazione, ma diventa una vera dinamica operativa allorquando l'imitazione entra nell'attivo e operoso spazio del "corrispondere"; tale infatti è il più adeguato significato di *mimetès einai*¹⁴. Allora l'imitazione risulta essere essenzialmente un pro-

¹¹ R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988, 233-234.

¹² Ef 5,1: «... *ghínesthe oùn mimetài thoù Theoù ós tékna agapeté, kai peripatéite en agápe, kathòs kai o Kristòs egápēsen umás*».

¹³ H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1965. Seguiremo da vicino l'esegesi di questo Autore che al proposito così si esprime: «E' proprio questo pensiero che induce l'Apostolo a una esortazione che abbraccia, illumina e sottolinea tutte le altre, ad una motivazione che ne esprime l'ultimo ed essenziale fondamento», 362.

¹⁴ H. SCHLIER, *op. cit.*, 282, riporta accuratamente i passi paolini che indicano e ampliano il concetto espresso dal verbo *mimēisthai*.

cesso che si colloca sul piano della profondità dell'essere prima che su quello del comportamento morale.

Infatti, la *mimesis*-imitazione è sempre di fronte a un *typos*-modello, che le sta dinanzi e si compie nell'attiva o sofferente esperienza della medesima cosa sperimentata dal modello a tal punto che l'intelligenza e il cuore si piegano alla disponibilità di riprodurlo nell'esistenza.

E' fuori dubbio che per san Paolo l'archetipo di ogni possibile imitazione-corrispondenza è Colui «per mezzo del quale e in vista del quale tutte le cose sono state create... Lui che è il principio di tutto» (*Col* 1, 16-17); noi infatti siamo stati scelti in Cristo, prima della creazione del mondo (*Ef* 1, 4) e di conseguenza, perché noi fossimo conformi all'immagine del Figlio (*Rm* 8, 29).

Si pone così la *mimesis*-imitazione come lo strumento concettuale di base per comprendere la dinamica che coinvolgerà tutti i soggetti in questione: Padre, Figlio, la Chiesa-sposa nei riguardi del Cristo-sposo, il marito e la moglie.

Il testo che più direttamente ci concerne inizia al v. 21 con un invito rivolto a tutti e al v. 22 con un richiamo più pertinente: «le mogli siano sottomesse ai mariti...».

Tale richiesta infastidisce e perfino urta il lettore moderno. In un tempo di conquiste sociali e civili dove la parità femminile è stata alfiere di tante battaglie, la sottomissione suona perfino disgustosa. Giova allora esaminare il valore del verbo maggiormente incriminato e ingiustamente penalizzato da una falsa interpretazione: "essere sottomessi".

Il verbo *upotásso* nel greco profano appartiene al linguaggio militare ed indica la subordinazione dell'inferiore al superiore. Nel greco del NT il significato si caratterizza. E se talora indica la sottomissione supina dei demoni che devono ubbidire (cfr. *Lc* 10, 17), altre volte, con soggetto Dio e con il verbo usato all'attivo, il senso è quello di dominio sovrano sul mondo: la sottomissione è il risultato dell'ordine che si viene così a creare (cfr. *1 Cor* 15, 27; *Ef* 1, 22).

In altri casi, soprattutto quando il verbo è usato nella forma medio-passiva, il significato si fa positivo, rendendo la sottomissione volontaria e carica di amore; lo dimostra il caso di Gesù sottomesso ai suoi genitori (cfr. *Lc* 2, 51; *1 Cor* 15, 28).

Anche nel caso di una sottomissione all'autorità civile (cfr. *Rm* 13, 1.5), l'uso del verbo indica una coscienza che viene dalla libera sottomissione.

Niente di costringitivo dunque e tantomeno di schiavistico. Del resto il lettore del v. 22 è stato già preparato dal v. 21 che richiedeva «state sottomessi gli uni gli altri nel timore di Cristo»: l'idea di sottomissione riguardava tutti e affondava le sue radici nella relazione, piena di rispetto, con Cristo.

L'autore di Efesini si rivela particolarmente prodigo di annotazioni teologiche perché, rispetto alla scarna esigenza del passo analogo di *Col* 3, 18, motiva ampiamente la sottomissione delle mogli con il riferimento al rapporto Cristo-Chiesa. Ne viene un movimento pendolare che alterna la situazione familiare al modello ideale. Cosicché a ben guardare, al di là delle relazioni istintive e cariche di emotività, la struttura piramidale della famiglia antica subisce un fruttuoso sconvolgimento dalla nuova

presentazione. L'autore della lettera propone il modello del vero amore che deve regolare ogni rapporto. La struttura che ne esce risulta non solo più ammorbidente, ma anche più personale e pienamente accettabile persino alla ipersensibilità moderna.

H. Schlier a più riprese sottolinea che il pensiero paolino si snoda e rivela un processo in cui Cristo è il vero protagonista dell'intera azione. La Chiesa si trova in posizione subordinata e recettiva rispetto a quel primato.¹⁵

All'origine, come movente di tutto, sta il libero gesto di autodonazione di Cristo fino alla consumazione per la sua Chiesa («... avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13, 1), di cui il suo morire in Croce è solo l'ultimo atto oggettivante la decisione previa e totalizzante, presa nell'intima sua libertà, di Figlio offrendosi al Padre («... Cristo... ha dato se stesso, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore», Ef 5, 2).

Questa autodonazione obedienziale di Cristo al Padre in favore della sua Chiesa diventa la chiave interpretativa complessiva dell'intera azione.

Il supremo gesto di autodonazione di Cristo diventa così decisivo perché lo abilita e lo legittima ad essere «capo della Chiesa» (*kephalè thès ekklesias*, v. 23a), quindi la Chiesa è subordinata a Cristo, proprio perché *autòs sotèr tou sómatos* (v. 23b) e perché *eaútòn parédoken upèr authés* (v. 25). Il debito dell'ascolto, della sequela e della subordinazione da parte della Chiesa nei confronti del suo Salvatore-Sposo è contratto in forza dell'autodonazione di Cristo crocifisso e risorto per essa.

La Chiesa viene definita come «suo corpo» e il capo non è pensabile senza riferimento al corpo. Questa idea fonda il legame indissolubile tra Cristo e la Chiesa, e quindi di quell'*unum humanum* indicato al v. 31 con la citazione dell'«una sola carne» di Gn 2, 24.

La Chiesa, sottostando a Cristo, ubbidisce, per il bene di se stessa, a Colui che è il suo Signore, il quale la fa crescere da se stesso verso se stessa.¹⁶

Così delineata l'ontologia nella quale si basa il rapporto tra Cristo e la sua Chiesa, Paolo intesse, partendo da questo archetipo, quasi in un continuo contrappunto, o ritmo pendolare, il parallelismo del rapporto uomo-donna nel vincolo coniugale.

La particella *kathòs* (come), esprime non solo la comparazione tra i due rapporti Cristo-Chiesa e uomo-donna, ma indica altresì la ragione ultima dell'agire, il significato nuovo di rapporto per gli sposi cristiani come membra della Chiesa, e la causa efficiente di questo rapporto.¹⁷

¹⁵ Il verbo che si trova nei Vangeli per designare il consegnarsi espiatorio di Cristo è *paradidomi upèr* (cfr. Lc 22, 19: «*Toùto estin tò sòmà mou tò upèr umòn didómenon*»). Quindi formula stereotipa per esprimere contemporaneamente l'autodonazione di Cristo nella morte e nell'Eucaristia. Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le N.T.*, éd. du Seuil, Paris 1982, 143-147.

¹⁶ H. SCHLIER, *op. cit.*, 311.

¹⁷ H. SCHLIER afferma che la particella *kathòs* esprime il significato comparativo e causale insieme; cfr. *op. cit.*, 51 e 280. Così anche R. FABRIS (a cura), *Le lettere di S. Paolo*, ed. Borla, Roma 1990, 281-296. Il testo paolino riporta 5 volte la particella comparativa *kathòs*, analogamente all'uso che san Giovanni fa nel suo Vangelo. Cfr. O. de DINECHIN, *KATHOS. La similitude dans l'évangile selon Saint Jean*, RSR 58 (1970), 195-236 e X. LEON-DUFOUR che parla di *kathòs* avente «plus une valeur d'engendrement que d'exemplarité», *op. cit.*, 287.

Ne consegue che il rapporto marito-moglie è l'analoga riproduzione di quell'archetipo ideale: Cristo-Chiesa, che presiede la loro unione e in esso si deve continuamente immedesimare.¹⁸

Tuttavia, se l'archetipo ideale rimane il rapporto sponsale Cristo-Chiesa, questo non significa che lo stesso archetipo non riceva a sua volta luce dallo stesso suo derivato, e cioè il rapporto sponsale uomo-donna. In tutta la storia della teologia del Matrimonio, soprattutto nel suo essere riconosciuto come sacramento voluto da Gesù Cristo, si assiste in continuità a un circolo ermeneutico e di reciproca illuminazione tra piano "materiale" e piano mistico. L'*una-carne-sola* dei progenitori di Gn 2, 24 offre i suoi elementi per capire meglio il rapporto sponsale tra Cristo e la sua Chiesa, ma è pur evidente che il rapporto sponsale di Cristo con la sua Chiesa (cfr. Ef 5, 31-32) rivela il vero, ultimo destino dell'*una-carne-sola* del segno sacro del Matrimonio.

4. L'INTERVENTO DI ALTRI PASSI SCRITTURISTICI

Se il gesto obedienziale e autodonantesi in Croce di Cristo al Padre e per gli uomini rimane il fondamento e la chiave interpretativa del costituirsi del significato mistico della Chiesa, allora il discorso paolino di Ef 5 deve essere allargato e integrato con la teologia espressa negli scritti giovannei. Il costato aperto di Cristo crocifisso e autodonantesi da cui scaturì sangue e acqua (Gv 19, 34) è simbolicamente, ma realmente, fondativo della nuova Eva-Chiesa. I Padri, in modo diffuso lessero il sopraccitato passo giovanneo come l'atto generativo della Chiesa e dei suoi sacramenti.¹⁹

Quindi il v. 25 nasconde in realtà in quel *upèr authés*, illuminato dal contesto più vasto della teologia giovannea e patristica, lo spessore del: «per farla nascere» per

¹⁸ E' fondamentale ribadire l'aspetto analogico—nel senso forte e produttivo dell'analogia sopraddetta, pur con tutte le differenze esistenti tra i due soggetti dell'analogia—della comparazione Cristo-Chiesa e marito-moglie. L'archetipo è assoluto nella sua identità e nella modalità di rapporto che vi si consuma. Ciò che deve essere continuamente imitato è la densità di rapporto oblativo di Cristo per la sua Chiesa a cui gli sposi devono tendere incessantemente.

¹⁹ Tale interpretazione è fatta propria dai diversi Padri e scrittori ecclesiastici dell'antichità sia greci che latini. Indicativamente: S. AGOSTINO, *In Io. tr.*, 9,10; 15,8. *En. in Ps.* 40,10; 55,11; TERTULLIANO, *De Anima*, 43, 10; *Bapt.*, 9,4; 16,2. S. AMBROGIO, *In Lucan* 1. II, c. 85-89, ma ancora più esplicitamente nel nostro senso in QUODVULTDEUS di CARTAGINE: «Tale unità nuziale è un mistero veramente grande. Le parole umane non hanno espressione adeguate per esprimere il sublime mistero di questo sposo, di questa sposa. La sposa è nata dall'uomo amato e l'ora della nascita è l'ora delle nozze». Il medesimo concetto fu ripreso dal Concilio Vaticano II: «Dal costato di Cristo dormiente sulla Croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa», SC 5, ma anche in LG 3: «La Chiesa ossia il Regno di Cristo già presente in mistero... Questo inizio e questa crescita sono significati dal sangue e dall'acqua». Particolarmente: S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catech.*, 3, 13-19. Numerosi altri testi in: H. de LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1955, 62-63, n.16.

mezzo del dono amoroso della propria vita sulla Croce. Diventa così più evidente che ciò che nasce dal costato aperto di Cristo, nuovo Adamo, è la nuova Eva-Chiesa, madre dei veri viventi.

L'aspetto del generare, nel rapporto Cristo-Chiesa così descritto, ovviamente non ha nulla di biologico; e benché tutto si compia nell'economia del simbolo mistico, non significa che per questo non possieda la stessa materiale e concretissima gravidanza di quel primo gesto che dal costato del primo Adamo fu tratta la prima Eva (Gn 2, 22-23).²⁰

Parimenti, il costato aperto di Cristo crocifisso e autodonantesi è simbolicamente, ma realmente, fondativo della nuova Eva-Chiesa (Gv 19, 34-37).²¹

L'autodonazione di Cristo in croce si oggettivizza e si perpetua nel tempo mediante l'economia dei segni sacramentali: *ina authèn aghiáse katharísas thò loutrò thou údatos en rhémati* (v. 26).²²

La generazione biologica, inevitabile per la natura umana, cede qui il passo alla generazione mistico-sacramentale (cfr. *1 Cor* 1, 13; *Col* 2, 12 e soprattutto *Rm* 6, 1ss.).

Pur servendosi, nell'attuale situazione temporale, di tutta la terminologia fisico-biologica, la generazione ha tuttavia nella valenza mistico-sacramentale il suo punto di riferimento esplicativo²³. In tal modo il rapporto mistico-sacramentale di Cristo con la sua Chiesa diventa fondativo ed esplicativo del rapporto marito-moglie, ma contemporaneamente M. J. Scheeben afferma che il matrimonio cristiano non è una raffigurazione esterna del mistero della Nuova Alleanza, «bensì una riproduzione germogliata dall'unione di Cristo con la Chiesa, portata e impregnata dalla medesima, dato che [il matrimonio] non solo dà forma sensibile a quel mistero, ma lo rappresenta in se stesso, realmente, in quanto in esso quel mistero si mostra attivo ed efficace»²⁴.

L'atto educativo, come lo si intravede nel testo paolino, è concomitante e intrecciantesi con il nascere, il produrre o trarre da sé, il generare.²⁵

²⁰ Si legga con profitto l'intero articolo H. U. von BALTHASAR, *La persona, il sesso e la morte*, in: *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1981, 131-152.

²¹ Cfr. la lettura che ne dà I. DE LA POTTERIE, *Il Mistero del Cuore Trafitto*, EDB, Bologna 1988, specialmente 89-136 e anche *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Paoline, Milano 1988, 152. Così pure E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Paoline, Milano 1986, 123-133.

²² La connotazione battesimale proviene dall'unione di *loutrón* e di *rhéma*.

²³ Occorre qui ricordare come la riflessione teologica paolina, che usa la "simbolica" per esprimere la densità del Mistero, è continuamente attraversata dall'elemento naturale-temporale. La stessa *Ef* 5, 21-33 è ritenuta dalla maggioranza dei commentatori come rientrante nella categoria della *Haustafel*, un "codice domestico" proprio dell'antichità, forse ispirato dalla filosofia stoica. Cfr. M.-D. PALMYRE, *La symbolique nuptiale de l'épître aux Ephésiens* (vv. 21-33), Louvain-la-Neuve 1986, 1ss. e 13 (tesi dattiloscritte).

²⁴ M. J. SHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960, 594.

²⁵ C. SPICQ, parlando del matrimonio, esprime in poche righe l'aspetto unitivo e sponsale di Cristo come finalizzato all'introdurre la Chiesa (generarla) nel mistero della vita divina: «... appunto perché l'amore coniugale riveste la duplice forma dell'intimità e della fecondità, si può parlare di Cristo quale sposo della Chiesa: poiché egli s'è unito ad essa per generarla alla vita divina»: *La vita quotidiana fraterna nelle prime comunità cristiane*, in: AA.VV., *Santità e vita nel mondo*, Paoline, Milano 1967, 31-32.

Il nuovo Adamo-Cristo trae da sé la nuova Eva-Chiesa, affinché essa possa compiere in sé il suo destino di gloria.

I vv. 26-27b sono introdotti da tre preposizioni finali: *ina authèn aghiáse katharísas; ina parasthése... éndoxon; ina hè aghiá*, che indicano appunto l'obiettivo compiuto dell'azione del riprodurre: affinché la Chiesa sia santificata; per presentarla davanti a sé gloriosa; affinché sia santa e immacolata.

Il verbo *paristáno* (v. 27) indica le diverse forme del "porre", "presentare", "collocare"²⁶. Ma, affinché il verbo *paristáno* espliciti il perché dell'azione santificatrice (*aghiázo*), occorre che quell'azione sia efficace; quindi abbia la capacità intrinseca di "rendere", "realizzare", "attuare".²⁷

La volontà di Cristo di presentare davanti a sé la sua Chiesa santa e immacolata, non è un desiderio estetizzante e quindi ultimamente sterile. Per raggiungere questo scopo Egli ha sacrificato se stesso. E' Cristo che produce questa azione educativa. E' lui stesso all'opera: *eauthòn parédoken*, affinché la Chiesa sia quella che deve essere davanti ai suoi occhi (*all'ina hè aghiá... v. 27*).²⁸

²⁶ Cfr. H. SCHLIER, *op. cit.*, 316.

²⁷ Le novità non cessano di stupire perché ora si offre un'interpretazione della morte salvifica di Cristo che non ha corrispondenti in tutto il NT. Tale scopo è presentato con due frasi finali, una al v. 26 e l'altra al v. 27: la seconda dipende dalla prima che non solo la precede, ma pure la giustifica. Il primo scopo consiste nel «renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola» (v. 26). L'*aghiázo*, indicato come lo scopo della morte di Cristo, esprime la santificazione che si compie nel Battesimo. Gli effetti del Battesimo sono espressi positivamente come santificazione e negativamente come purificazione, due concetti appaiati anche in *1 Cor* 6, 11. Se si trovano anche a Qumran (cfr. *1 QH* 11, 10-12) non va dimenticato che il loro *Sitz im Leben* è il mondo delle abluzioni. Qui invece siamo nel contesto della morte salvifica di Cristo. La santificazione che ne deriva è quindi di tipo sacramentale, una consacrazione, un'elevazione nella sfera di Dio, a tal punto da rendere chi ne è beneficiato «oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo» (*Rm* 15, 16). Il Battesimo si realizza con il versamento dell'acqua (lavacro) e con la parola. Questa, che forse non è ancora una formula battesimale codificata, indica con tutta probabilità l'invocazione del nome di Gesù (cfr. *At* 2, 38; *1 Cor* 6, 11). Mentre i testi paolini legano il Battesimo alla salvezza del singolo (cfr. *Rm* 6, 1ss.; *1 Cor* 12, 13; *Col* 2, 12), il nostro testo fa del Battesimo il mezzo per rendere la Chiesa—la comunità dunque—idonea a incontrare il suo Signore. E' Cristo stesso che se la fa comparire davanti tutta gloriosa e bella. Il verbo *paristáno-paristhemi*, significa "porre, collocare, presentare". Qui deve essere inteso nel senso di *2 Cor* 11, 2 dove Paolo, nella veste di paraninfo o di padre, intende presentare a Cristo la comunità di Corinto come vergine casta. Poiché questo verbo è esplicazione definitiva del verbo *aghiázo*, il significato di "presentare" si prolunga in quello di "rendere" (cfr. *Col* 1, 22, 28): «l'offerta di Cristo fa sì che la Chiesa compaia santa davanti a Lui» (H. SCHLIER, *op. cit.*, 408). E' Lui, e solo Lui, che può renderla così. La Chiesa quindi, anche per questo motivo, dovrà mantenere vivo il senso di una esistenza debitrice.

²⁸ Attingendo forse al cerimoniale della preparazione della sposa regina (cfr. *Sal* 45, 14-16), l'autore indugia sui particolari. Se il «senza ruga» è abbastanza ovvio per indicare la giovinezza e il «senza macchia» è facilmente intuibile, non altrettanto si può dire della qualifica «gloriosa». Infatti l'aggettivo *éndoxos* ricorre soprattutto per indicare il Divino: tali sono il nome di Dio (cfr. *Tb* 8, 5; *Is* 24, 15) e le sue opere (cfr. *Es* 34, 10). Sul finire del v. 27 si qualifica la Chiesa «santa e immacolata»: terminologia adottata anche da *Col* 1, 22 per indicare la nuova situazione di coloro che sono stati riconciliati dalla morte di Cristo. Al centro stanno lo splendore e la grandezza della Chiesa-sposa che tutto deve all'amore del suo sposo: Cristo (cfr. J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971, 283).

Il bagno nuziale, che ha come scopo la purificazione, la santificazione e l'eliminazione di ogni difetto—che è sempre in qualche modo volontà d'impadronirsi mondanamente—è un atto eminentemente educativo. L'atto salvifico di Cristo attua in modo istantaneo ciò che significa. La Chiesa, tuttavia, dovrà gradualmente, nel tempo, impossessarsi e riconoscere questa sua realtà gratuitamente offertale; una conversione continua e necessaria per il raggiungimento della perfezione della carità. Il riscatto è istantaneo, ma il riconoscerlo appartiene alla perseveranza propria dell'esperienza educativa applicata alla Chiesa.

Questo perdurante atto maieutico di Cristo per la sua Chiesa, che dopo averla generata dal suo costato aperto e crocifisso continua nell'opera di ri-generazione (*ina authèn aghiáse kathárisas thò loutrò thou údatos en rhémati*) ed educativa (*ina parasthèse autòs eauthó*), diviene il paradigma oggettivo, cui i coniugi cristiani devono continuamente rifarsi ed esprimerlo esistenzialmente.

Paolo afferma che ciò che Cristo compie per la sua Chiesa deve parimenti essere la dinamica propria del matrimonio cristiano: esso dovrà essere la riproduzione di quel reciproco gesto autodonativo ed educativo—facendola crescere davanti a sé santa e immacolata—irrevocabile e fedele di Cristo per la Chiesa.

I ripetuti parallelismi non solo comparativi, ma pure efficaci, lo confermano (*óti... ós; ós... outhos; kathòs...*).

Troviamo già in questi accenni il fondamento teologico e insieme la condizione psicologica-esistenziale per affermare la natura educativa dell'amore.

Fondamento teologico perché, facendosi nell'esperienza di Gesù Cristo, Figlio di Dio e Uomo perfetto (*GS 22*), è parte integrante della struttura stessa dell'essere uomo e quindi interessa la stessa dinamica psicologica.

L'amore per essere educativo dell'Altro, deve esso stesso sottoporsi alla legge del sacrificio, cioè del parto. Cristo stesso deve passare attraverso il totale sacrificio di sé per rendere la sua sposa degna del suo stesso destino di gloria: santa e immacolata nell'amore (v. 27).

Solo quando Cristo è divenuto totalmente obbediente al Padre può a sua volta chiedere alla sua sposa la totale obbedienza. Non possedendosi più, perché tutto ha riconsegnato al Padre, può chiedere alla sposa di appartenergli. In tal modo ogni atto di obbedienza richiesto all'Altro viene purificato da ogni possibile sentimento di possesso, essendosi già lui spossessato di tutto («non la mia, ma la tua volontà sia fatta»).

5. CONCLUSIONE

Così ci sembra di poter segnalare nei vv. 21-33 una base sufficientemente indicativa per affermare il fondamento dell'indissolubile legame e della reciproca, simultanea compenetrazione dell'atto generativo ed educativo all'interno del matrimonio cristiano, in quanto in esso vi è la riproposizione di tutti gli elementi della forma e

della dinamica di rapporto Cristo-Chiesa. Ciò che è realtà in quest'ultimo rapporto deve pure esservi in quello del marito con la propria moglie.

Avvertiamo che la figura e il modello presentato, pur connesso nel suo significato alla dinamica naturale (generazione-educazione) e alla cronologia dei suoi atti, non coincide necessariamente con essa²⁹. E' solo nell'economia simbolico-sacramentale che può avverarsi ciò che nell'economia della natura, presa in sé, non è semplicemente ipotizzabile³⁰. Infatti, come potrebbe Cristo contemporaneamente essere generatore e padre della sua Chiesa e Sposo di essa?

Questo ci permette di affermare un *primum* nel matrimonio che deve essere anzitutto adempiuto nel rapporto tra marito e moglie e che solamente in un secondo tempo può avere una benefica ricaduta nei figli. Il rapporto generativo-educativo è dinamica anzitutto sponsale, tra marito e moglie, e solamente in seguito parentale.

Il rapporto sponsale tra Cristo e la sua Chiesa fa sì che il Signore Risorto generi continuamente e continuamente educhi la sua Chiesa a quel destino di gloria preparato per lei fin dalla fondazione del mondo (*Ef* 1, 4).

Altrettanto lo sposo farà per la sua sposa, esercitando anzitutto su di lei quella "paternità" generativa a quel destino di gloria che solo gli consente di essere "capo" di lei. Solamente a questa condizione la sposa ragionevolmente acconsentirà alla subordinazione del suo sposo.

Sposo, come Cristo per la sua Chiesa, il marito può addentrarsi con sua moglie nel processo comunicativo di vita e di formazione dei figli, i quali diventano ai loro occhi l'oggettivarsi del reciproco e continuo donarsi e riceversi, rigenerarsi ed educarsi. Per questo l'atto generativo rimane incompiuto nella sua intima vocazione senza il continuo rinnovarsi dell'atto educativo che evidenzia e rivela il fine ultimo del suo stesso essere atto generativo.

Occorre qui notare che mentre siamo soliti attribuire l'azione generativa-educativa in funzione dei figli, l'esegesi, così come è stata sopra elaborata, colloca l'azione generativa-educativa all'interno dello specifico rapporto coniugale uomo-donna. Ci sembra che l'analisi del rapporto Cristo-Chiesa ce lo consenta.

E' ovvio che la "generazione" a questo livello e nell'ambito sponsale, non è identica a quella della carne e nella carne, ma si pone invece nella dimensione dello spirito. Quindi l'esegesi del testo ci porta ad individuare un ambito precedente a quello dei figli in cui viene giocata la dimensione generativa-educativa.

L'atto generativo-educativo ha un *primum* simbolico, logico e cronologico nel rapporto d'amore tra lo sposo e la sposa che potrebbe essere così espresso: il mio amore per te continuamente ti genera al tuo destino ultimo e definitivo e ad esso vo-

²⁹ La dimensione creaturale della nuzialità, anche nella sua espressione sessuale e nella proiezione di compimento dell'economia di patto-alleanza, è bene descritta da H.U. von BALTHASAR, *Gloria*, vol. VII: *Il Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1977, 420-433.

³⁰ Così, Dante nell'inno alla Vergine Maria parla di: «Vergine madre, figlia del tuo figlio». *Paradiso*, XXXIII.

le introdurti e condurti. Tu esci continuamente da me, come parte di me, dal mio costato ferito d'amore e aperto, affinché tu possa compiere in te il destino di gloria a cui sei chiamata.

L'archetipo sponsale definitivo ed escatologico Cristo-Chiesa, proprio perché era stabilito prima della creazione del mondo, getta così nuova luce sul rapporto nell'ordine della creazione di Adamo-Eva, che in tal modo lo si intravede destinato "fin dall'origine" a un ordine superiore, cioè, a quello che definirà compiutamente nell'economia salvifico-sacramentale il rapporto uomo-donna. La memoria del compito matrimoniale così delineato può offrire la rivelazione del suo significato più profondo.

E' certamente un quadro ideale, eppure vero, quello tracciato da Paolo nei riguardi del rapporto Cristo-Chiesa. Qui consiste il fondamento dell'immagine e della forma del matrimonio tra cristiani.

La Chiesa «non è ancora l'effettiva realtà, ma lo scopo a cui tende l'opera salvifica di Cristo»³¹. Anche sant'Agostino osservava che «finché la Chiesa dimora sulla terra non raggiunge mai la sua forma perfetta; anche i membri perfetti sono tenuti a dire ogni giorno: rimetti a noi i nostri debiti» (*Sermones* 181, 7). Paolo stesso aveva conosciuto tante macchie e rughe delle sue comunità. Eppure egli è tanto affascinato dall'idea di una Chiesa sponsale che ne osa parlare in termini di perfezione. Questo gli permette di esprimere, riguardo al matrimonio, la massima dignità che mai sia stata riconosciuta nel Nuovo Testamento.

Siamo così in presenza di un trinomio logico e cronologico: 1) l'atto generativo-educativo nel rapporto Cristo-Chiesa; 2) atto generativo-educativo all'interno del rapporto marito-moglie, 3) da cui discende, seppur con fisionomia diversa, l'atto generativo-educativo in rapporto ai figli.

³¹ K. STAAB, *Lettera agli Efesini*, in: K. Staab-J. Freundorfer, *Le lettere ai Tessalonicesi e della cattività e pastorali*, Morcelliana, Brescia 1961, 215.

Riassunto. L'atto generativo e l'atto educativo nel contesto del matrimonio cristiano, benché cronologicamente distinti, formano nella sostanza un *continuum*. Questa affermazione può trovare un adeguato fondamento biblico oppure rimane un enunciato a carattere pastorale? All'Autore sembra di trovare, in una particolare lettura di *Ef* 5, 21-33, un sostegno alla sua tesi. Il rapporto sponsale Cristo-Chiesa, quivi descritto, implica i due elementi (generazione-educazione) sopra indicati. L'economia simbolico-sacramentale ci permette di affermare che le due dimensioni devono essere compiute anzitutto all'interno del rapporto marito-moglie, in funzione di quel destino di gloria a cui i coniugi sono chiamati. Il rapporto generativo-educativo è dinamica anzitutto coniugale e solamente in seguito parentale. L'autocoscienza di questa visione negli sposi non può che implicare una benefica ricaduta nel concepire il figlio.

Résumé. Procréer et éduquer dans le cadre du mariage chrétien, tout en étant deux actes chronologiquement distincts, constituent-ils essentiellement un acte *continuum*? Cette affirmation peut-elle trouver un fondement biblique adéquat ou bien reste-t-elle une énonciation purement pastorale? L'Auteur estime que l'on peut trouver dans une lecture de l'Épître aux Eph. 5, 21-33 un support à sa thèse. La relation entre le Christ et l'Église, qui dans le texte est décrite comme un rapport conjugal, englobe les deux éléments (procréation - éducation). L'économie symbolique et sacramentaire nous permet d'affirmer que les deux dimensions sont accomplies avant tout à l'intérieur du couple, en fonction du destin glorieux auquel sont appelés les époux. La relation entre l'acte qui donne naissance et l'éducation est une dynamique essentiellement conjugale et seulement par la suite elle devient un acte parental. La conscience de cette vision chez les époux ne peut qu'impliquer une retombée bénéfique au moment de la conception de l'enfant.

Summary. In the context of Christian marriage the generative and educative act form a substantial *continuum*, despite their being chronologically distinct. Can this affirmation be given an appropriate Biblical basis or does it just remain a statement of a pastoral nature? The author thinks that a specific reading of *Ephesians 5, 21-33* gives a basis for his thesis. The relationship of Christ wedded to the Church described in this text implies the two elements (generation, education) mentioned above. The symbolic-sacramental economy allows one to assert that two dimensions must be fulfilled, above all within the husband-wife relationship in accordance with the glorious destiny the spouses are called to. The generative-educative relationship is firstly a marital dynamic and only afterwards a parental one. Self-awareness of this vision among spouses can but imply a beneficial result in conceiving the child.

Inhaltsangabe. Zeugungs- und Erziehungsakt bilden, obwohl zeitlich verschoben, im Rahmen der christlichen Ehe im Wesen ein *Kontinuum*. Kann diese Feststellung angemessen biblisch untermauert werden oder bleibt sie nur eine Aussage pastoraler Natur? Dem Autor erscheint in einer besonderen Lesart von Eph. 5, 21-33 eine Stützung seiner These gegeben. Das dort beschriebene Brautverhältnis zwischen Christus und der Kirche impliziert beide oben erwähnten Elemente (Zeugung und Erziehung). Die Harmonie zwischen Symbol und Sakrament erlaubt uns zu bestätigen, daß beide Dimensionen zunächst innerhalb der Beziehung zwischen Mann und Frau erfüllt werden müssen, und zwar in Bezug auf das, wozu sie zur Ehre Gottes berufen sind. Die Beziehung zwischen Zeugung und Erziehung ist dynamisch, zunächst ehelich und im Weiteren elterlich. Sich selbst darüber bewußt zu werden hat für die Ehegatten zwangsläufig eine positive Auswirkung im Hinblick auf die Zeugung eines Kindes.

LA NUOVA EUROPA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI CULTURA

Negli anni '60, con il bimestrale "Russia Cristiana" il Centro fa conoscere per la prima volta il samizdat (editoria clandestina espressione della cultura alternativa e dell'opposizione all'ideologia dominante), quando il fenomeno è ancora pressoché sconosciuto. Dall'85 la rivista prende il titolo di "L'Altra Europa", ampliando i suoi interessi a tutto l'Est.

Alla luce dei mutamenti dell'89 e delle nuove esigenze che il difficile momento attuale implica in Europa, nel 1992 il periodico diventa "La Nuova Europa", luogo di dibattito e di confronto sulle problematiche sociali, culturali e religiose in vista di una ricostruzione dell'Europa dalle sue radici cristiane.

Lo staff redazionale, che vanta uomini di cultura di tutti i Paesi europei, e il ventaglio dei temi trattati (materiali d'archivio e inediti, studi e ricerche sulla cultura, arte e letteratura europee, confronti sulle problematiche del mondo contemporaneo, interviste, reportage e testimonianze su esperienze ecclesiali), fanno de "La Nuova Europa" un prezioso strumento di dialogo internazionale. Siamo rimasti stupiti noi stessi dalla calorosa accoglienza riservata in Russia a "La Nuova Europa", che nonostante la modesta tiratura (rispetto agli standard russi) è molto letta e ha cominciato addirittura a fare opinione. È un punto di dialogo a cui invitiamo tutti a collaborare, con materiali, testimonianze, documentazioni scritte e fotografiche.

E chi avesse un'attività economica e produttiva che vuol far conoscere in Russia può usarla come un ottimo veicolo pubblicitario, sostenendo nel contempo la nostra impresa!

Direttore responsabile: Romano Scalfi

Redazione italiana: Villa Ambiveri, via Tasca 36, 24068 Seriate (BG) - tel. (035) 294021 fax 293064; **Redazione russa:** "Novaja Evropa", Mosca, Rubcov per. 4,12 - tel. e fax (007-095) 2614376

Abbonamento annuo mediante versamento sul c/c n. 60660206, intestato a Russia Cristiana, via Ponzio 44, 20133 Milano (*indicare la causale*)

Eutanasia: terminologia e prassi clinica

Wim J. Eijk

Rolduc, Kerkrade, Paesi Bassi

«*A subitanea et improvvisa morte, libera nos, Domine*» (Da una morte subitanea e improvvisa liberaci, Signore), così recita una preghiera tradizionale. Il cattolico credente non voleva morire senza essersi potuto preparare coscientemente alla morte e aver ricevuto gli ultimi sacramenti. Il ventesimo secolo mostra, però, in quasi ogni campo, anche in quello della morte, una rottura culturale. Il tabù dominante su tutto ciò che concerne la sofferenza, la morte e il morire fa sì che una morte veloce, preferibilmente improvvisa, con la quale non si viene messo a confronto, viene vista come ideale. Il nostro tempo è caratterizzato dalla repressione della sofferenza. L'uomo di oggi aspetta dalla tecnologia in genere e particolarmente dall'assistenza sanitaria tecnicizzata una soluzione per tutti i problemi, anche per un problema profondamente umano come la sofferenza. Se il medico non riesce più, con tutti i suoi mezzi tecnici, a sconfiggere la malattia di cui soffre l'uomo, ci si aspetta da lui ancora una risposta tecnica. Per un numero sempre maggiore di uomini nei paesi sviluppati dell'Occidente questa risposta comprende l'eutanasia.

Discussioni sull'eutanasia si arenano spesso, perché non si adoperano concetti ben definiti. Dopo aver visitato, tra gli altri, il cardinale Sodano, della Segreteria di Stato del Vaticano, per spiegare la regolamentazione olandese dell'eutanasia, il ministro degli esteri dei Paesi Bassi disse in un'intervista alla televisione il 26 marzo scorso che aveva imparato nella sua gioventù cattolica che non si deve mentire: «ma qui si mente, perché negli ambienti vaticani si sostiene che nei Paesi Bassi ci sono 20.000 casi di eutanasia all'anno, mentre il numero è molto più basso». Come vedremo, la causa principale è che si usano definizioni molto diverse del termine "eutanasia". Così si corre il rischio che certi atti e decisioni mediche, che hanno come effetto quello di abbreviare la vita, non vengano riconosciute come eutanasia oppure vengano definite semplicemente come tali senza sfumature. Per un'analisi corretta della prassi clinica dell'eutanasia, indispensabile per un'analisi etica, è necessario adoperare un apparato di concetti ben preciso. Per arrivare a questo bisogna prestare attenzione anche allo sviluppo storico del concetto di eutanasia.

1. IL TERMINE EUTANASIA

a. Il significato originale

Letteralmente tradotta la parola greca *euthanasia* significa "morire bene" o "una buona morte". Nell'antichità classica poteva avere vari significati: una morte mite senza sofferenze, una morte onorevole sul campo di battaglia o una morte per la quale il moribondo può rinunciare facilmente alla vita. La parola eutanasia si avvicina ancora di più al significato moderno nella descrizione della morte dell'imperatore Augusto da parte di Gaio Svetonio Tranquillo. L'imperatore ebbe un «*exitus facilis*» come aveva sempre sperato. «Perché ogni volta che aveva sentito che qualcuno era morto rapidamente e senza sofferenze, desiderava per se stesso e i suoi parenti una tale *euthanasia*; soleva, infatti, usare questa parola»¹. Con questa si intendeva, però, la morte spontanea e non il provocare in maniera attiva il termine della vita. Non era, comunque, un termine medico.²

Il primo a mettere l'eutanasia in relazione con l'assistenza sanitaria fu il filosofo inglese Francis Bacon (1561-1626) nel suo libro *De dignitate et augmentis scientiarum*, là dove si riferisce alla descrizione della morte dell'imperatore Augusto

¹ Suetonius, *De vita Caesarum*, 2, 99, in: Suetonius, J. C. Rolfe (ed.), London/New York: William Heinemann/The Macmillan Co., 1914, vol. I, p. 280.

² Per l'uso del termine "eutanasia" nell'antichità classica, cfr. W. J. Eijk, *De zelfgekozen dood naar aanleiding van een dodelijke en ongeneeslijke ziekte. Een medisch-historisch en medisch-ethisch onderzoek ten behoeve van een Rooms-Katholiek standpunt inzake euthanasie*, Brugge: Tabor, 1987, pp. 37-39.

secondo Svetonio: «Sono addirittura del parere che evidentemente il compito del medico non sia solamente ristabilire la salute, ma anche lenire il dolore e il tormento causato dalla malattia: e questo non soltanto perché tale lenimento del dolore, come se fosse un sintomo pericoloso, realizzerebbe la guarigione; ma, al contrario, anche perché ha soltanto cura che il paziente muoia in modo calmo e gradevole, quando ha ormai perduto ogni speranza di guarigione. Così questa "eutanasia" che l'imperatore Augusto desiderava tanto per se stesso, non è una piccola parte della felicità»³. La preoccupazione per questa "*euthanasia exterior*" (un terminare la vita senza dolori), da distinguere dall'"*euthanasia interior*" (la preparazione spirituale alla morte) è, secondo il Bacon, uno dei compiti specifici del medico, quando la malattia risulta in-guaribile.

S'incontra, inoltre, il termine eutanasia nel libro *De euthanasia medica*, pubblicato da Zacharias Philippus Schulz nel 1735 e in cui l'autore dà una descrizione clinico-scientifica della morte dolce.⁴

Il concetto di eutanasia conquistò una posizione stabile nella medicina con l'intervento di Nicola Paradys. Nella sua conferenza dal titolo *Oratio de EUTHANASIA Naturali* tenuta l'8 febbraio 1794 (il giorno dell'anniversario della fondazione dell'Università di Leida) in occasione del suo congedo come Rettore magnifico, oppose l'eutanasia naturale, la morte naturale dolce, all'eutanasia morale, la preparazione psicologica e religiosa alla morte riferendosi alla distinzione del Bacon fra eutanasia interna e eutanasia esterna⁵. Questa conferenza fu per una serie di medici tedeschi nella prima metà del secolo diciannovesimo un motivo per prestare particolarmente attenzione all'eutanasia. Con questo si verifica uno spostamento del significato. Eutanasia non significò, per loro, la morte naturale dolce in sé, ma l'arte del medico di lenire il processo del morire⁶. Così Reil parla di «Euthanasie, oder von den Hülften erträglich zu sterben» (Eutanasia o dell'arte del morire in modo sopportabile)⁷. Che non si pensasse all'eutanasia attiva nel senso odierno risulta dal fatto che si rifiuta nel modo più energico l'accelerazione intenzionale del processo di morte.⁸

³ Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, l. IV, c. II, in: *Francisci Baconi (baronis de Verulamio) Opera Omnia*, Francofurti ad Moenum: impensis Joannis Baptistae Schönwetteri, Typis Matthei Kempfferi, 1665, p. 108.

⁴ Michael Alberti et Zacharias Philippus Schulz, *Dissertatio inauguralis medica. Vom leichten Todt*, Halae-Magdeburgica, 1735. Il libro fu pubblicato da Michael Alberti (professore di medicina a Halle, morto 1757).

⁵ Nicolaas Paradys, *Oratio de EUTHANASIA Naturali et quid ad eam conciliandam medicina valeat*, Lugdunum Batavorum, 1794.

⁶ W. J. Eijk, *De zelfgekozen dood naar aanleiding van een dodelijke en ongeneeslijke ziekte*, op. cit., pp. 231-233.

⁷ J. Chr. Reil, *Entwurf einer allgemeinen Therapie*, Halle: in der Curtschen Buchhandlung, 1816, p. 560.

⁸ W. J. Eijk, *De zelfgekozen dood naar aanleiding van een dodelijke en ongeneeslijke ziekte*, op. cit., pp. 215-218.

b. La nascita del significato odierno

Si fa un passo avanti nello sviluppo del concetto moderno di eutanasia nel libro di Lecky *History of European Morals from Augustin to Charlemagne* (La storia della morale europea da sant'Agostino a Carlo Magno), pubblicato nel 1869, che descrivendo alcuni casi di suicidio nell'antichità in relazione ad una malattia mortale e inguaribile mette l'eutanasia in collegamento con il suicidio: «Questo concetto di suicidio come un'eutanasia, un superare della miseria della malattia, e una garanzia contra il peso dell'età, non era limitato a trattati filosofici»⁹. Viene associata qui l'eutanasia al provocare vero e proprio della morte.

Il passo definitivo verso il concetto odierno di eutanasia fu fatto dall'insegnante e saggista inglese Samuel Williams e dal giornalista Lionel Tollemache. Quest'ultimo in un articolo considerevole nella *Fortnightly Review* (annata 1973) difese l'eutanasia nel senso che attribuiamo ancora a questo termine. Eutanasia significa secondo lui «che in casi di una malattia inguaribile e dolorosa sarebbe permesso ai medici amministrare con il consenso del paziente e dopo aver preso tutte le misure precauzionali necessarie un anestetico talmente forte [Tollemache nomina in questo contesto clorofornio, E.] da rendere superflui tutti gli anestetici; in breve, che ci sarebbe una sorte di suicidio legalizzato per delega»¹⁰. Questa definizione contiene alcuni elementi che d'allora in poi determinano il significato del termine eutanasia. Il motivo per porre termine intenzionalmente alla vita è, in primo luogo, una malattia inguaribile che causa sofferenze considerate insopportabili. Ed è il medico ad effettuare l'atto mortale.

Nella definizione del Tollemache l'eutanasia implica il consenso del paziente ed è affine all'assistenza al suicidio. Si distingue, in genere, fra l'eutanasia e il suicidio nel modo seguente. Si parla di eutanasia, quando è il medico a compiere l'atto mortale. Assistenza al suicidio significa che è lo stesso paziente ad effettuare l'atto mortale con mezzi che altri, all'occorrenza il medico, gli hanno procurato a questo scopo¹¹. L'eutanasia si verificherà in genere, quindi, nel caso di pazienti indeboliti nella fase terminale, perché possono difficilmente porre termine alla vita con le proprie forze e hanno bisogno, perciò, dell'aiuto di altri. Anche il motivo è spesso diverso. Nel caso di suicidio l'interessato non vuole continuare la vita a causa di avversità, handicap fisici o malattie che portano ad un'invalidità, o di malattia psichiatrica. L'eutanasia ha normalmente come scopo l'evitare una fine offuscata da malattia e da sofferenze.

⁹ W. E. H. Lecky, *History of European Morals from Augustin to Charlemagne*, London: Longmans, Green and Co., 1869, vol. I, p. 233.

¹⁰ L. A. Tollemache, «The cure for incurables», *Fortnightly Review* 13 (1873) pp. 218-230, qui citato da una miscellanea di saggi pubblicata più tardi: L.A. Tollemache, *Stones of Stumbling*, London: William Rice, 1895, pp. 1-31; citazione da pp. 1-2.

¹¹ L. E. Kalkman-Bogerd, «Juridische aspecten van stervensbegeleiding», *Ethiek en recht in de gezondheidszorg*, XXII, marzo 1990, pp. 204-205.

Eutanasia è, però, un termine tutt'altro che chiaro. In altri paesi non si segue la definizione del Tollemache. Il medico e filosofo americano Engelhardt riserva esplicitamente il termine eutanasia unicamente al porre termine alla vita *senza* la richiesta o la consapevolezza del paziente: «Definirò una tale prassi eutanasia quando manca un attuale consenso competente, ma c'è soltanto un consenso presunto, coll'intento di distinguerla dal suicidio e perfino dal suicidio assistito, in cui un individuo competente che sta per morire causa la propria morte, sia da solo sia mediante l'aiuto di un altro». ¹²

A questo punto ci vuole una distinzione ulteriore fra eutanasia volontaria, non volontaria e involontaria, una distinzione che, per maggiore chiarezza, adopererò anche qui. L'eutanasia volontaria è quella che avviene su richiesta o, per lo meno, con la consapevolezza del paziente, mentre l'eutanasia involontaria si effettua contro la sua volontà. Una forma intermedia è l'eutanasia non volontaria, dove non si conosce la volontà del paziente, per esempio perché si trova in coma o non è capace di volere. In questo caso si potrebbe soltanto presumere il consenso del paziente.

In un editoriale del *Boston Medical and Surgical Journal* del 1884, intitolato «Permissive euthanasia», si fece, per quanto si sappia, per la prima volta, una distinzione fra eutanasia attiva ed eutanasia passiva: «... benché non vorremmo mai diventare distruttori della vita, sospettiamo che pochi medici abbiano evitato la suggestione seguendo la politica di *laissez aller* in un caso disperato di una sofferenza prolungata, stando da parte passivamente e rinunciando a ogni tentativo ulteriore di prolungare la vita che è divenuta un tormento per il suo proprietario» ¹³. Benché si parli nel titolo di eutanasia “permissiva”, vengono opposti nell'articolo stesso anche i termini “attiva” e “passiva”, che si usavano generalmente negli anni sessanta e settanta di questo secolo. Per eutanasia attiva si intende il porre termine alla vita o l'abbreviarla quale effetto di un atto mortale eseguito, per lo più, da un medico. Se si abbrevia la vita, perché il medico non effettua o interrompe una cura che prolunga la vita, si parla di eutanasia passiva. Anche la Congregazione per la Dottrina della Fede include ambedue le modalità nella sua definizione di eutanasia: «... l'atto o l'omissione di un atto che causa la morte di per sé o intenzionalmente, affinché si elimini ogni sofferenza». ¹⁴

L'espressione «che causa la morte di per sé o intenzionalmente» si riferisce alla distinzione classica fra uccisione diretta ed indiretta, che è rilevante anche per analiz-

¹² H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 317; negli Stati Uniti si usa a volte il termine “eutanasia” sia per la soppressione volontaria della vita sia per quella non-volontaria, cfr. A. L. Back, J. I. Wallace, H. E. Starks, R. A. Pearlman, «Physician-assisted suicide and euthanasia in Washington State», *Journal of the American Medical Association* 275 (1996), nr. 12, p. 923.

¹³ «Permissive euthanasia», *Boston Medical and Surgical Journal* 110 (1884), pp. 19-20; citazione da p. 20.

¹⁴ S. Congregatio pro doctrina fidei, «Declaratio de euthanasia», *AAS* 72 (1980), p. 546.

zare il mondo dell'eutanasia. Se il porre termine alla vita è un effetto intenzionale o un mezzo per porre termine alla sofferenza di un paziente, si parla di un'uccisione diretta. La cessazione della vita può essere, in certi casi, un effetto collaterale o indiretto di atti e decisioni mediche. In questo senso alcuni hanno fatto una distinzione fra "eutanasia diretta" ed "indiretta", non sempre con un contenuto chiaro e preciso, come vedremo ancora più avanti.¹⁵

Benché le distinzioni fra l'eutanasia attiva e passiva e quella fra uccisione diretta e indiretta negli ultimi anni abbiano perso molto della loro popolarità, soprattutto negli ambienti non cattolici, sono utili, a mio parere, sia nel caso di una visione etica chiara che nella discussione riguardante la prassi clinica dell'eutanasia.

2. L'EUTANASIA ATTIVA COME UCCISIONE DIRETTA

Per molto tempo l'eutanasia attiva diretta era considerata dai medici un atto diametralmente opposto alla loro etica professionale che implicava l'obbligo di impegnarsi per la conservazione della vita umana fino al limite del possibile. Fino alla nascita, negli anni trenta, della medicina moderna, si conosce nella letteratura un solo medico che abbia pubblicamente difeso l'eutanasia. Si tratta di un certo Dr. Gregory che nel 1906 presentò un progetto di legge al senato dello Iowa, in cui si stabiliva «che persone sofferenti di una malattia o ferita disperata e bambini gravemente deformati o idioti dovrebbero essere messi fuori dall'esistenza mediante la somministrazione di un anestetico»¹⁶. Il suo progetto fu, del resto, respinto. C'è da notare che soprattutto tra il clero protestante nelle regioni anglosassoni vi erano parecchi difensori dell'eutanasia. Nel 1903 il pastore protestante Merle St. Claire Wright, nel suo discorso in occasione del banchetto annuale della New York State Medical Association, lanciò l'idea di dividere la città di New York in due distretti e di costituire in ogni distretto una commissione che avrebbe potuto autorizzare dei medici ad uccidere dei malati inguaribili. La Presidenza dell'American Medical Association condannò il discorso del pastore protestante¹⁷. Nel 1931 la redazione del *British Medical Journal* disse con un sospiro: «... è degno di nota che i chierici sembrano considerare la vita umana meno sacra dei medici».¹⁸

Negli anni trenta si verifica su questo punto un cambiamento evidente. La Voluntary Euthanasia Legalization Society, fondata in Inghilterra nel 1935, contava fra i suoi 268 membri 70 medici¹⁹. La redazione del *British Medical Journal* prende

¹⁵ *Encyclopedia of bioethics*, ed. W. T. Reich, New York/London: The Free Press/Collier Macmillan Publishers, 1982, vol. I, pp. 272-274.

¹⁶ «Euthanasia», *British Medical Journal* (1906)¹, p. 638.

¹⁷ I. Van der Sluis, «The movement for euthanasia 1875-1975», *Janus* 66 (1979), pp. 134-135.

¹⁸ «Euthanasia», *British Medical Journal*, (1913)²⁻², p. 1450.

¹⁹ *British Medical Journal* (1937)¹, p. 522.

allora una posizione neutra nella discussione riguardante l'eutanasia.²⁰

La prassi dell'eutanasia involontaria nella Germania nazista e l'impegno dei medici in questo campo rese l'eutanasia un tema impopolare negli anni successivi alla Seconda Guerra Mondiale. C'è da notare che proprio nei Paesi Bassi, dove l'aborto provocato fu legalizzato soltanto all'inizio degli anni ottanta, l'eutanasia invece sia stata molto prima accettata, anche dai medici, su vasta scala. Quando nel 1969 l'ordinario di psichiatria all'Università di Leida prese posizione pubblicamente in favore della legalizzazione dell'eutanasia attiva diretta, sollevò un uragano di proteste²¹. Alla fine degli anni settanta si applicava l'eutanasia, sia nella forma volontaria che in quella senza richiesta del paziente, già frequentemente nella parte occidentale del paese. Nella metà degli anni ottanta questa prassi si diffondeva per tutta l'Olanda. Questo fenomeno è dovuto alla secolarizzazione rapidissima degli anni sessanta, accompagnata dalla nascita dell'etica autonoma, una diminuita capacità di incassare la sofferenza e di integrarla nella vita, come conseguenza dello scomparire di una spiritualità cristiana vissuta, il sorgere della società dei consumi e della diminuzione della solidarietà.

Nel 1991 il van der Maas *cum suis* pubblicò i risultati di una grande ricerca, eseguita per incarico della Commissione Rummelink e concernente la prassi dell'eutanasia nei Paesi Bassi. Ne risultò che nei Paesi Bassi si poterono registrare, nel 1990, 2.300 casi di eutanasia volontaria, 400 casi di assistenza medica al suicidio e 1.000 casi in cui si è posto termine alla vita senza richiesta²². Alla fine di novembre 1996 una commissione d'inchiesta, presieduta da van der Maas e van der Wal, pubblicò un secondo rapporto sulla prassi dell'eutanasia, riguardante il 1995: ne risultò che il numero dei casi di eutanasia volontaria era salito a 3.200, mentre quello dei casi di assistenza al suicidio era rimasto più o meno uguale; il numero dei casi in cui si poneva termine alla vita senza richiesta esplicita sarebbe calato leggermente a 900²³. Il numero di richieste di eutanasia "a suo tempo" era salito da 25.100 nel 1990 a 34.500 nel 1995 e quello di richieste di eutanasia "in un prossimo futuro" era salito, per lo stesso periodo, da 8.900 a 9.700.²⁴

²⁰ Cfr. «Voluntary euthanasia», *British Medical Journal* (1931)², pp. 754-755; «Voluntary euthanasia», *British Medical Journal* (1932)², pp. 321-322; «Voluntary euthanasia», *British Medical Journal* (1935)², pp. 1052-1053; «Voluntary euthanasia», *British Medical Journal* (1935)², pp. 1168-1169; «Voluntary euthanasia», *British Medical Journal* (1935)², p. 856, con una proposta di legge per la legalizzazione dell'eutanasia volontaria, che fu rigettato il 1 dicembre 1936 nel "House of Lords": cfr. «Voluntary euthanasia. Debate in the Lords», *British Medical Journal* (1936)², pp. 1232-1234.

²¹ J. H. van den Berg, *Medische macht en medische ethiek*, Nijkerk: G. F. Callenbach, 1969.

²² P. J. van der Maas, J. J. M. van Delden, L. Pijnenborg, *Medische beslissingen rond het levenseinde. Het onderzoek voor de Commissie Onderzoek Medische Praktijk inzake Euthanasie*, l'Aia: Casa Editrice Sdu, 1991, pp. 141-142; 144-145.

²³ G. van der Wal, P. J. van der Maas, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde. De praktijk en de meldingsprocedure*, l'Aia: Casa Editrice Sdu, 1996, pp. 53 e 65.

²⁴ *Ibid.*, p. 52.

a. *L'eutanasia volontaria e l'assistenza al suicidio**Opinioni*

Più interessanti ancora sono i dati concernenti le opinioni dei medici. Dall'inchiesta riguardante la prassi dell'eutanasia durante il 1995 risultò che l'88% accettava in linea di principio l'eutanasia volontaria e l'assistenza al suicidio. Il 53% aveva effettuato già eutanasia e/o aveva dato assistenza al suicidio, mentre il 35% si dichiarò disposto a prendere in considerazione un'eventuale richiesta in proposito. Soltanto il 12% respinse l'eutanasia in tutte le situazioni. Queste cifre sono praticamente uguali a quelle del 1990.²⁵

Del resto, non ci si deve sbarazzare dell'eutanasia come di una questione puramente olandese, benché la percentuale dei difensori dell'eutanasia fra medici in altri paesi sia, in genere, più bassa. In Belgio è il 54% (1993)²⁶, mentre in una inchiesta in Gran Bretagna nel 1987 il 30% dei medici di famiglia diceva essere favorevole all'eutanasia volontaria²⁷. Un'inchiesta più recente (1992-1993) mostra che il 32% dei medici di famiglia e specialisti in una certa regione dell'Inghilterra, che hanno ricevuto una richiesta di porre termine effettivamente alla vita di un paziente, l'ha concessa²⁸. Nelle inchieste belghe e inglesi qui rammentate non si fece una distinzione ulteriore fra eutanasia e assistenza al suicidio.

Fuori dell'Europa si osserva la stessa tendenza. A giudicare da un'inchiesta fra i medici dello Stato di Washington (dicembre 1994-gennaio 1995) il 12% di loro ricevette una o più richieste esplicite per l'assistenza al suicidio e il 4% una o più richieste per l'eutanasia (volontaria). Al 24% dei pazienti che chiesero l'assistenza al suicidio furono prescritti i mezzi adeguati, ma soltanto il 21% ne fece uso. Il 14% delle richieste per eutanasia fu accettato. In questa inchiesta, a cui parteciparono 828 medici su 1.453 interpellati, risultò un solo caso di eutanasia attiva non richiesta dal paziente: si trattava di una donna che non era capace di intendere e volere e il cui marito prese l'iniziativa²⁹. Un risultato interessante di un'inchiesta fra pazienti che soffrivano di tumori maligni e oncologi dimostrò che quasi due terzi dei pazienti, come della popolazione in genere, considerava l'eutanasia e l'assistenza al suicidio accettabile nel caso di dolori persistenti. Soltanto il 22,7% degli oncologi era, al contrario, d'accordo per l'eutanasia, e il 45,5% per l'assistenza al suicidio per la ragione indicata.³⁰

²⁵ *Ibid.*, p. 51.

²⁶ «Wie bent u, dokter?», *Artsenkrant* 14 (1993), edizione speciale, 21 dicembre 21, p. 19.

²⁷ «The attitude of GPs to voluntary euthanasia», *British Medical Journal* 294 (1987), p. 1294.

²⁸ B. J. Ward, P. A. Tate, «Attitudes among NHS doctors to requests for euthanasia», *British Medical Journal* 308 (1994), pp. 1332-1334.

²⁹ A. L. Back, et al., «Physician-assisted suicide and euthanasia in Washington State», *op. cit.*, pp. 919-925.

³⁰ E. J. Emanuel, D. L. Fairclough, E. R. Daniels, B. R. Clarridge, «Euthanasia and physician-assisted suicide: attitudes and experiences of oncology patients, oncologists, and the public», *The Lancet* 347 (1996), June 29, pp. 1805-1810. Cfr. particolarmente la tabella 2 a p. 1807.

I medici dello Stato dell'Oregon, dove fu approvato per referendum nel 1994 il *Death with Dignity Act* che permette l'assistenza al suicidio, mostrano più disponibilità all'assistenza al suicidio. Qui il 60% delle persone che risposero considera, in una inchiesta fra 3.944 medici in totale, accettabile l'assistenza al suicidio in certe situazioni e il 46% sarebbe disposto a dare i mezzi letali, non appena fosse stata definitivamente sanzionata tale normativa³¹. Alla fine del giugno scorso, la Corte Suprema degli Stati Uniti ha dichiarato, con unanimità di voti, che la Costituzione non concede il diritto di eutanasia volontaria ai malati terminali, confermando la validità delle leggi promulgate dagli Stati di Washington e New York, in cui l'assistenza medica alla cessazione della vita a richiesta è stabilita come un atto punibile. Siccome le autorità mediche dello Stato dell'Oregon avevano inteso usare fondi federali per pagare i medici che hanno praticato l'eutanasia, il Congresso ha deciso, già nel mese di aprile, di proibire il finanziamento dell'eutanasia in questo modo^{31bis}.

Un'inchiesta fra i medici nell'Australia del Sud eseguita nel 1991 fece vedere che il 45% degli intervistati è favorevole ad una legalizzazione dell'eutanasia attiva in certe situazioni, mentre il 19% avrebbe già effettuato atti con cui hanno posto termine alla vita di pazienti. Nel 1995 il parlamento del territorio settentrionale dell'Australia approvò i *Rights of the Terminally Ill Act*. Questa legge permette l'eutanasia volontaria nel caso di una malattia terminale, se questa conduce alla morte senza l'applicazione di mezzi straordinari o con un trattamento accettabile per il paziente e mancano possibilità palliative³². Questa legge può contare su un appoggio ampio della popolazione, dato che più del 75% è favorevole all'eutanasia³³. D'altronde il parlamento e il senato australiano hanno annullato questa legge territoriale.³⁴

Motivi

Per quanto riguarda i pazienti che muoiono per eutanasia volontaria o per suicidio, salta agli occhi che la ripartizione per età è completamente diversa da quella del totale dei morti nei Paesi Bassi. Quasi la metà dei casi di eutanasia e assistenza al suicidio riguarda categorie di età al di sotto dei 65 anni, mentre questo numero è relativamente molto più basso nel caso delle categorie di età superiori³⁵. Un'età avanzata non sembra essere in sé una ragione per far luogo all'eutanasia. La maggior parte delle persone su cui è stata effettuata l'eutanasia o l'assistenza al suicidio, soffriva di cancro (80%). Gli

³¹ M. A. Lee, H. D. Nelson, V. P. Tilden, L. Ganzini, T. A. Schmidt, S. W. Tolle, «Legalizing assisted suicide—Views of physicians in Oregon», *The New England Journal of Medicine* 334 (1996), nr. 5, pp. 310-315.

^{31bis} «La eutanasia no es un derecho constitucional», *Aceprensa* 28 (1997), n. 26, 9 giugno, p. 102.

³² Il testo di questa legge è stato completamente stampato in un articolo di P. Singer, «The legalisation of voluntary euthanasia in the Northern Territory», *Bioethics* 9 (1995), nr. 5, pp. 419-436.

³³ *Ibid.*, p. 420.

³⁴ «Australiërs draaien euthanasiewet terug», *Limburgs Dagblad* (1997), 25 marzo, p. 5.

³⁵ G. van der Wal, P. J. van der Maas, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde ...*, op. cit., pp. 53-54.

altri soffrivano di una malattia al cuore o vascolare (3%), affezioni neurologiche (4%), malattie polmonari (2%) o altre affezioni (11%)³⁶. Nell'83% dei casi non sarebbe stata più disponibile una terapia alternativa, nel 17 sì³⁷. In questo caso aveva influito decisamente la richiesta del paziente. Dall'inchiesta riguardante la cessazione della vita provocata da parte di medici a Washington risultò una ripartizione diversa: il 41% soffriva di cancro, il 15% di una malattia neurologica, il 13% di AIDS, il 9% di "Chronic Obstructive Pulmonary Disease", 6% di malattie cardiache e il 13% di altre malattie.³⁸

Nei Paesi Bassi i motivi addotti dal paziente nel richiedere che venga posto fine alla sua vita o di essere aiutato a farlo, risultano, in percentuale decrescente: sofferenza insopportabile e senza speranza (74%), l'evitare una morte che ha come effetto la lenta distruzione dello splendore del corpo (56%), l'evitare sofferenze ulteriori (47%), sofferenza senza senso (44%), dolore (32%), stanchezza di vivere (18%), l'evitare il soffocamento (18%), non volere più vivere a carico della famiglia (13%), l'evitare il dolore (10%)³⁹. Salta agli occhi che il dolore non viene più indicato come ragione principale⁴⁰. Un fattore molto importante è, come risulta dall'inchiesta e dall'esperienza dei medici, la paura dei pazienti che si farà di tutto per prolungare la vita. Le promesse del medico di non farlo e di fare di tutto per lenire i dolori basta per dissuadere la maggior parte dei pazienti dalla loro richiesta di porre termine alla loro vita. Secondo il professore di medicina all'Università di Nimega Michels persistono nella richiesta di eutanasia soprattutto quei pazienti che non hanno legami umani e si sentono abbandonati da parenti, conoscenti e amici.⁴¹

Mentre prima si procurava attivamente la morte soprattutto a causa di affezioni somatiche nella fase terminale, si può constatare negli ultimi anni un cambiamento al riguardo. Una commissione della "Koninklijke Nederlandsche Maatschappij tot bevordering der Geneeskunst" (l'Associazione Reale Neerlandese per la promozione della Medicina), della quale quasi tutti i 24.000 medici nei Paesi Bassi sono membri, la cosiddetta "Commissie Aanvaardbaarheid Levensbeëindigend handelen (la Commissione per l'accettabilità del porre termine alla vita [abbreviata CAL]) nel suo rapporto *L'assistenza al suicidio nel caso di pazienti psichiatrici* pervenne alla conclusione seguente: «La commissione è convinta che il medico, in base alla sua responsabilità professionale, possa avere un ruolo legittimo nella richiesta di assistenza al suicidio da parte di un paziente con una grave affezione psichiatrica»⁴². Se si è

³⁶ *Ibid.*, pp. 54-55.

³⁷ *Ibid.*, p. 56.

³⁸ A. L. Back, et al., «Physician-assisted suicide and euthanasia in Washington State», *op. cit.*, p. 922.

³⁹ G. van der Wal, P. J. van der Maas, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde ...*, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁰ Questo risulta anche da altre inchieste: cfr. E. J. Emanuel, et al., «Euthanasia and physician-assisted suicide...», *op. cit.*, p. 1809.

⁴¹ J. J. M. Michels, «De behoefte aan euthanasie», in: *Euthanasie en hulp bij zelfdoding in de praktijk*, R. Stoekart (red.), Deventer: Van Loghum Slaterus, 1984, pp. 35-48.

⁴² KNMG-Commissie Aanvaardbaarheid Levensbeëindigend handelen, *Discussienota Hulp bij zelfdoding bij psychiatrische patiënten*, Utrecht, 1993, p. 46.

sforzato al massimo di influire terapeuticamente sulla tendenza al suicidio dell'interessato e ha ponderato sufficientemente la sua richiesta, allora «il medico funziona da "custode delle chiavi" dei farmaci che possono provocare la morte, cosicché si può evitare un'eventuale alternativa dura e violenta»⁴³.

Nel 1993 erano in corso due procedimenti giuridici contro medici che dovevano comparire in tribunale a causa di assistenza al suicidio di uno dei loro pazienti affetti da depressione. La maggiore attenzione la richiamò il caso Chabot, un medico che aveva somministrato ad una donna cinquantenne le medicine con cui aveva posto termine alla sua vita; non voleva continuare a vivere, perché il suo matrimonio era fallito, il suo figlio maggiore era morto di un tumore maligno e il suo figlio minore era morto per suicidio. Rifiutò una cura psichiatrica per la sua depressione.

Siccome procurare attivamente il termine della vita è ancora formalmente vietato nei Paesi Bassi, lo Chabot fece appello alla forza maggiore in situazione di necessità. Per questo s'intende un conflitto di doveri, cioè un conflitto fra il dovere di proteggere la vita da una parte e quello di lenire o togliere le sofferenze del paziente dall'altra. Qualora quest'ultimo dovesse essere considerato impossibile senza il porre termine attivamente alla vita, i doveri in questione verrebbero in conflitto l'uno con l'altro e il medico si può richiamare alla situazione di necessità. Se si concede questo, si suppone che il medico abbia servito un interesse giuridico più alto, e deve quindi essere assolto. La situazione di necessità funziona da giustificazione. In genere nei Paesi Bassi si opta nella giurisprudenza già da anni per questa soluzione, per quanto riguarda i casi di eutanasia e assistenza al suicidio in base ad affezioni somatiche⁴⁴. Lo Chabot fu alla fine condannato dalla Corte Suprema, perché non aveva consultato un collega indipendente, il che fu considerato dalla Corte necessario nel caso di pazienti psichiatriche per verificare la loro capacità di intendere e volere, e controllare se non fosse possibile una cura alternativa. Del resto, per le circostanze particolari non gli fu inflitta alcuna punizione.

Un dato importante nella sentenza della Corte Suprema è che il richiamo alla situazione di necessità nel caso di assistenza al suicidio in base ad affezioni psichiatriche non viene escluso per principio, anche se non si tratta di una malattia somatica⁴⁵. L'opinione che l'assistenza al suicidio e l'eutanasia volontaria sarebbero accettabili anche fuori della fase terminale e per affezioni non somatiche viene condivisa dal Ministro della Giustizia attuale Sorgdrager e dal Ministro della Sanità Borst.⁴⁶

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Cfr. per un'esposizione critica della regolazione olandese dell'eutanasia W. J. Eijk, «Is the Dutch euthanasia regulation compatible with *Evangelium vitae*?», *Medicina e Morale* 46 (1996), nr. 3, pp. 469-481.

⁴⁵ *Nederlandse Jurisprudentie*, 1994, nr. 656.

⁴⁶ W. Sorgdrager, E. Borst-Eilers, «Euthanasie. De stand van zaken», *Medisch Contact* 50 (1995), nr. 12, pp. 382 e 384.

I mezzi usati per porre attivamente termine alla vita

Benché l'Admiraal, anestesista a Delft, abbia scritto già nel 1980, per incarico della "Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie" (Associazione Neerlandese per l'Eutanasia Volontaria), un opuscolo sugli aspetti tecnici dell'eutanasia, mandato a tutti i medici e farmacisti olandesi e tradotto anche in inglese, risulta che soprattutto un numero notevole di medici di famiglia hanno difficoltà ad abbreviare la vita dei loro pazienti, sicché in molti casi non si tratta di un'eutanasia vera e propria nel senso di una "morte buona e dolce". Da una ricerca svolta fra i medici olandesi tra il 1986 e il 1989 risultò che nel 12% dei casi si verificarono effetti non voluti o complicazioni, come, fra l'altro: il non riuscire a provocare la morte, o un subentrare troppo lento (6%)—del resto quasi esclusivamente nel caso dell'uso di oppiacei e preparati in combinazione con brallobarbitale—, o il subentrare in modo insufficiente dello stato comatoso (2%)—soprattutto nell'uso di diazepam, morfina o brallobarbitale un subentrare troppo veloce o imprevisto per cui muore il paziente, quando ancora è "attaccato all'ago"—e il verificarsi di effetti collaterali non desiderati, come mioclonie nell'uso di diazepam e cianosi estrema in caso di somministrazione di fleboclisi con alcuronio (1%).⁴⁷

A causa di questa problematica si è promossa una standardizzazione della preparazione delle ricette riguardanti l'eutanasia. La "Koninklijke Nederlandse Maatschappij ter bevordering der Pharmacie" (Associazione Reale Neerlandese per lo sviluppo della Farmacia) ha sconsigliato, nel suo rapporto tecnico⁴⁸, l'uso di oppioidi, insulina (adoperata ancora dal 4% dei medici nel 1987) e brallobarbitale. Questo rapporto può essere ordinato soltanto da medici in servizio e farmacisti, ma soltanto una minoranza l'ha fatto.

L'associazione "Farmaceutische Thuiszorg Noord-Holland" (L'Assistenza Farmaceutica a Domicilio della provincia dell'Olanda Settentrionale) ha redatto un protocollo per l'eutanasia attiva. Mette a disposizione, inoltre, pacchetti per l'eutanasia per farmacisti che hanno ricevuto richieste da medici di famiglia di medicine a questo scopo. Il metodo orale proposto dalla fondazione consiste nel cominciare l'assistenza al suicidio facendo prendere 3 grammi di destropropisofenoidrocloride con budino o yoghurt. Segue immediatamente la somministrazione di una bevanda con fra l'altro 9 grammi di pentobarbitale-natrio. Il giorno prima il paziente deve ingoiare un antiemetico per prevenire il vomito (per esempio, supposte a metoclopramide di 30 grammi 3 volte al giorno)⁴⁹. Questo è un metodo per il suicidio assistito. Il metodo

⁴⁷ G. van der Wal, J. Th. M. van Eijk, C. Spreeuwenberg, «Het gebruik van middelen bij euthanasie en hulp bij zelfdoding in de huisartsenpraktijk», *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* 136 (1992), pp. 1299-1305, particolarmente pp. 1302-1303.

⁴⁸ *Technisch rapport over euthanatica*, s'-Gravenhage: Koninklijke Nederlandse Maatschappij ter bevordering der Pharmacie, 1987.

⁴⁹ Il metodo orale è recentemente stato adattato secondo le raccomandazioni nel *Technisch rapport over euthanatica*, s'-Gravenhage: Koninklijke Nederlandse Maatschappij ter bevordering der Pharmacie,

intravenoso riguarda invece l'eutanasia: si provoca il coma per mezzo di un'iniezione di 2 grammi di tiopentalnatrio. Dopo che è subentrato il coma, viene posto termine alla vita entro 5 minuti con un'iniezione intravenosa di 10 ml. di alcuroniocloride (un rilassante muscolare).⁵⁰

Dall'inchiesta riguardante la prassi dell'eutanasia per il 1995 risultò che le informazioni sul modo in cui l'eutanasia dovrebbe essere effettuata dal punto di vista tecnico hanno avuto effetto: soltanto l'1% usava nel 1995 esclusivamente sedativi (contro il 15% nel 1990), il 90% soltanto rilassanti muscolari (53% nel 1990), il 4% soltanto morfina (11% nel 1990), il 4% morfina in combinazione con altri mezzi e combinazioni eccetto rilassanti muscolari (13% nel 1990) e l'1% altre medicine e combinazioni (8% nel 1990)⁵¹. Salta agli occhi soprattutto il forte aumento dell'uso di rilassanti muscolari. Mentre nel 1990 lo spazio fra l'inizio del procedimento e la morte era nel 67% dei casi al massimo un'ora e nel 27% da un'ora fino ad una giornata, nel 1995 era 85% resp. 11%.⁵²

Anche da inchieste in altri paesi è risultato che i medici non sanno sempre con quali mezzi l'eutanasia possa essere effettuata nel modo migliore dal punto di vista tecnico. Questo vale per la metà dei medici intervistati nell'Oregon, che oltre ai mezzi conosciuti pure nei Paesi Bassi adoperano anche tossici metabolici, antidepressivi tricyclici, alcool e medicine cardiache⁵³. Nello Stato di Washington i medici adoperano soprattutto oppiacei (66%) e inoltre barbiturici (37%) e benzodiazepini (24%), talvolta gli uni in combinazione con gli altri.⁵⁴

Una richiesta in piena libertà?

Una grande difficoltà segnalata sia dai difensori che dagli avversari dell'eutanasia riguarda il dubbio che la richiesta dell'eutanasia o dell'assistenza al suicidio venga veramente dal paziente interessato o sia fatta da lui in piena libertà. Nel caso di pazienti psichiatrici la capacità di intendere e di volere è, in un certo numero di casi, diminuita. Il CAL è, però, del parere che anche nel caso della capacità di intendere e di volere incompleta possa essere legittimo accogliere la richiesta dell'interessato⁵⁵. La stessa commissione constatò che "il suicidio a bilancio", il suicidio dove l'interessato è com-

1995. Il destropropisofenoidocloride è stato omissso e la somministrazione di metoclopramide ha luogo 30 minuti prima di quella del pento-barbital-natrio.

⁵⁰ M. T. Muller, B. D. Onwuteaka-Philipsen, J. M. Walkers, A. van Tellingen, G. van der Wal, «Standaardisatie van euthanaticareceptuur. Kennis, attitudes en gedrag van huisartsen», *Medisch Contact* 51 (1996), nr. 33/34, pp. 1059-1062.

⁵¹ G. van der Wal, P. J. van der Maas, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde* ..., op. cit., p. 58.

⁵² G. van der Wal, P. J. van der Maas, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde* ..., op. cit., p. 59.

⁵³ M. A. Lee, et al., «Legalizing assisted suicide—Views of physicians in Oregon», op. cit., p. 313.

⁵⁴ A. L. Back, et al., «Physician-assisted suicide and euthanasia in Washington State», op. cit., p. 922.

⁵⁵ CAL, *Discussienota Hulp bij zelfdoding bij psychiatrische patiënten*, op. cit., p. 45.

pletamente capace di intendere e di volere e sceglie deliberatamente la morte, costituisce, di tutti i suicidi registrati, soltanto il 3-5%. Si tratta soprattutto di gente nella fase terminale di una malattia inguaribile⁵⁶. Perfino in questo caso ci si potrebbe domandare se chi è soggetto a paura, incertezza e dolore possa prendere così facilmente una decisione talmente drastica. Il *Death with Dignity Act* dell'Oregon pone come condizione per l'accettazione dell'assistenza medica al suicidio che il paziente scelga volontariamente nel senso vero e proprio della parola per la morte. In questo contesto si esige soprattutto che si escluda una depressione. La prassi dimostrerebbe, però, che un terzo dei medici si sente insicuro nel constatare una depressione e il 50% dei medici di pronto soccorso non ha preso in considerazione questa diagnosi.⁵⁷

A prescindere ancora dalla libertà personale diminuita del malato, si pone il problema dell'ambiente che può influire in modo decisivo. Secondo il Michels la richiesta dell'eutanasia viene di rado o mai dallo stesso paziente, ma la si può ridurre alla «proiezione dei sentimenti di coloro che lo circondano: "questa non è una vita", "io non vorrei continuare in quelle circostanze", ed è, quindi, il paziente a non voler più essere curato e, rispettivamente, vuole che si ponga fine alla sua vita».⁵⁸

b. Il porre termine alla vita senza richiesta

Nei Paesi Bassi dal principio degli anni novanta anche il porre termine alla vita senza richiesta ha guadagnato terreno rapidamente. In questo aveva un ruolo importante il CAL sopradetto con i suoi rapporti in cui difese il fatto di accettare di porre termine alla vita nel caso di neonati con difetti congeniti e pazienti che si trovano a lungo in stato comatoso⁵⁹. La maggior parte della commissione considera accettabile provocare la morte anche nel caso di pazienti gravemente dementi, ma soltanto se hanno formulato per iscritto una dichiarazione di volontà in tal senso, quando erano ancora capaci di intendere e di volere, o se si può ricostruire la loro volontà in base a dichiarazioni di parenti o conoscenti. La commissione non ha preso una posizione chiara nei riguardi dell'ammissibilità di porre termine attivamente alla vita nel caso di dementi, in assenza di una dichiarazione di volontà per iscritto e non può avere luogo una ricostruzione della loro volontà in modo convincente⁶⁰. La ricerca del van der Maas e collaboratori nel 1991 dimostrò che nei Paesi Bassi il 30% dei medici di famiglia, il 25% degli specialisti e il 10% dei medici di ospizi avevano po-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁷ M. A. Lee, et al., «Legalizing assisted suicide—Views of physicians in Oregon», *op. cit.*, pp. 313-314.

⁵⁸ J. J. M. Michels, «De behoefte aan euthanasie», *op. cit.*, p. 39.

⁵⁹ CAL, *Discussienota inzake levensbeëindigend handelen bij wilsonbekwame patiënten. Deel I: Zwaar-defecte pasgeborenen*, Utrecht: KNMG, 1990, p. 11; e *Deel II: Langdurig comateuze patiënten*, Utrecht: KNMG, 1991, p. 35.

⁶⁰ CAL, *Discussienota inzake levensbeëindigend handelen bij wilsonbekwame patiënten. Deel III: Ernstig demente patiënten*, Utrecht: KNMG, 1993, pp. 40-50.

sto termine, senza richiesta, alla vita di un paziente, per lo più in fase terminale.⁶¹

Nel marzo 1993 un ginecologo pose termine alla vita di una bambina di 3 giorni con idrocefalia, spina bifida e una lesione della spina dorsale somministrando ketaminal (un anestetico) e succinil (suxametonio, un rilassante muscolare). Il suo appello ad una situazione di necessità fu rinosciuto valido sia dal tribunale di Alkmaar⁶² che dalla corte di Amsterdam⁶³. Si fece così anche nel caso di un medico di famiglia che aveva provocato la morte di una bambina di 26 giorni, sofferente di trisomia 13, con stesolid (diapezam) e alloferin (alcuronio)⁶⁴. La commissione d'inchiesta presieduta dal van der Maas e dal van der Wal ha calcolato che il numero dei casi in cui si pose attivamente fine alla vita di un neonato ammonterebbe nel 1995 a 15 in totale.⁶⁵

3. L'ABBREVIAZIONE DELLA VITA COME EFFETTO INDIRETTO DELL'ATTENUAZIONE DEI SINTOMI DEL MORENTE

A causa di un certo numero di decisioni mediche può succedere che la vita del paziente venga abbreviata non intenzionalmente. Questa si chiama a volte "eutanasia indiretta". L'abbreviazione della vita non è, in questo caso, vista come un mezzo per porre termine alle sofferenze del paziente, ma è permessa puramente come un effetto indiretto o collaterale. Questa può essere una conseguenza o della somministrazione di forti analgesici oppure dell'interruzione o dell'omissione di una cura che potrebbe prolungare la vita.

Già fin dal principio della moderna discussione sull'eutanasia si segnalò che ci sono «situations closely resembling euthanasia» (situazioni che assomigliano molto all'eutanasia). «Supponete, per esempio, che un qualsiasi paziente sicuramente continuerebbe a soffrire per tutto un mese, abbandonato a se stesso e alla natura, ma che l'intensità delle sue sofferenze potrebbe essere attenuata con medicine, che comunque accelererebbero la fine inevitabile prevista di una settimana»⁶⁶, scrisse il Tollemache nel 1873. Ognuno lo sa e l'accetta. Ma, continua, «non è chiaro che, se si

⁶¹ P. J. van der Maas, J. J. M. van Delden, L. Pijnenborg, *Medische beslissingen rond het levenseinde...*, op. cit., pp. 46-47; L. Pijnenborg, P. J. van der Maas, J. J. M. van Delden, C. W. N. Looman, «Levensbeëindigend handelen zonder uitdrukkelijk verzoek van de patiënt», *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* 137 (1994), pp. 1196-1197.

⁶² Arrondissementsrechtbank van (tribunale di) Alkmaar, Parketnummer 14.010021.95.

⁶³ Gerechtshof van (corte di) Amsterdam, Arrestnummer 23-002076-95.

⁶⁴ Arrondissementsrechtbank van (tribunale di) Groningen, Parketnummer 070093-95.

⁶⁵ G. van der Wal, P. J. van der Maas, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde...*, op. cit., p. 189; d'altronde questo è un numero contestabile, ma qui manca lo spazio per approfondire questo problema, cfr. W. J. Eijk, J. P. M. Lelkens, «Medical-ethical decisions and life-terminating actions in the Netherlands 1990-1995. Evaluation of the second survey of the practice of euthanasie» (sarà pubblicato).

⁶⁶ L. Tollemache, *Stones of stumbling*, op. cit., p. 10.

infrange la sacralità della vita, se si abbrevia la sua durata di un minimo, lo stesso ragionamento che giustifica l'abbreviazione di un minuto, giustificherebbe quella di un'ora, un giorno, una settimana, un mese, un anno: e che ogni appello ulteriore alla inviolabilità della vita è vano?»⁶⁷.

Il Tollemache dimentica, qui, che l'accettazione dell'abbreviazione della vita come effetto collaterale della somministrazione di analgesici più forti, in genere preparati di morfina, non implica necessariamente l'accettazione dell'eutanasia attiva diretta come mezzo per porre termine alle sofferenze. Il rischio di effetti collaterali viene assunto spesso deliberatamente e giustamente. Finché la serietà dei rischi è proporzionata alla prognosi della malattia, il principio dell'atto con duplice effetto è applicabile. Se non si può ridurre il dolore con analgesici semplici a proporzioni sopportabili, sono permessi mezzi più forti, anche se si potrà prevedere che con questo la vita sarà abbreviata. Siccome questo è un effetto indiretto o collaterale—finché la dose è finalizzata al lenire i dolori—si parla di eutanasia attiva indiretta.

Nella prassi si fa abuso, però, dell'aggettivo "indiretto" attribuendo ad esso un significato sbagliato. "Indiretto" viene inteso allora come un concetto temporale. L'eutanasia indiretta significherebbe una forma lenta di porre termine alla vita. Da una ricerca concernente la prassi dell'eutanasia negli ospedali, eseguita nel 1983, si ha l'impressione che in questo modo venga fatto abuso, talvolta, del concetto di "eutanasia attiva indiretta" per camuffare l'"eutanasia attiva diretta". Negli ospedali si verificherebbe meno frequentemente l'interruzione attiva della vita con un'unica iniezione che nella prassi del medico di famiglia. Più spesso si sceglie un metodo che dà meno nell'occhio, cioè aggiungendo regolarmente preparati eutanasi nella fleboclisi o somministrando morfina per mezzo di una piccola pompa. La dose adoperata in questo caso non è di rado superiore a ciò che è strettamente necessario per il lenimento delle sofferenze, ma è, di fatto, indirizzata all'accelerazione della morte. Anche se si tratta, in questo caso, di una forma lenta di morte, dal punto di vista etico è un'eutanasia attiva diretta, perché l'effetto a cui si mira è abbreviare la vita.⁶⁸

In questo contesto bisogna fare un'annotazione in margine all'inchiesta riguardante la prassi dell'eutanasia nei Paesi Bassi per l'anno 1995: nel 2,9%⁶⁹ di tutti i casi di morte la mitigazione dei dolori e di altri sintomi fu intensificata con l'intenzione esplicita di accelerare la fine della vita. Quest'ultimo non è, però, un effetto collaterale e potrebbe essere classificato, perciò, come un effetto diretto e un porre termine direttamente alla vita. Quei casi in cui ci si accordò con il paziente (52%⁷⁰ del 2,9%, 1,5% quindi di tutti i casi di morte nel 1995 [135.546], cioè 2.100 arrotondati) sono in fondo casi di eutanasia (volontaria). Quando non ci si è accordati con il pa-

⁶⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁸ H. W. A. Hilhorst, *Euthanasie in het ziekenhuis. De "zachte dood" bij ziekenhuispatiënten*, Lochem-Poperinge: De Tijdstroom, 1983, pp. 103-129.

⁶⁹ G. van der Wal, P. J. van der Maas, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde...*, op. cit., p. 77.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 80.

ziente (44%⁷¹ del 2,9%, 1,3% quindi del totale dei casi di morte, cioè 1.800 arrotondati) si tratta di soppressione attiva senza richiesta esplicita.

4. L'ABBREVIAZIONE DELLA VITA MEDIANTE L'OMISSIONE DI INTERVENTI MEDICI: UCCISIONE DIRETTA O INDIRETTA?

Nella discussione sull'eutanasia si fa notare spesso che per esempio interrompere la respirazione artificiale ha lo stesso effetto del somministrare una dose mortale di medicine. Entrambi gli atti conducono alla morte del paziente. Anche medici che respingono l'eutanasia attiva decideranno, in certi casi, di rinunciare ad interventi che prolunghino la vita. Se si accetta l'uno, perché non accettare anche l'altro? Se il medico può sospendere una cura, cosicché il paziente muoia, perché non gli è permesso fare un'iniezione mortale che ha lo stesso effetto? Così scrisse il Rachels: «Se un medico per motivi umani lascia morire un paziente, ha la stessa responsabilità morale, come se avesse fatto un'iniezione mortale per motivi umani»⁷². E' vero che lasciar morire è uguale ad uccidere?

a. *Lasciar morire è uccidere?*

In un esempio riportato dal Rachels questo è vero. Uno zio vede che suo nipotino scivola nella vasca da bagno, cade con la testa sull'orlo della vasca e sparisce in stato di incoscienza sotto l'acqua. Siccome vuole la sua eredità, non interviene, ma lo lascia annegare. Qualora il giudice venisse a sapere la vera gravità delle cose, lo considererà colpevole di omicidio. In questo caso lasciar morire è uguale a uccidere dal punto di vista etico. Ma se il nipotino cadesse da una barca in un fiume con vortici impetuosi, affollato di coccodrilli avidi, nessuno se la prenderà con lui, se non intraprende nessun tentativo di salvataggio. E' chiaro, comunque, che lasciar morire è talvolta uguale a uccidere e talvolta no.

Il van den Berg, colui che ha aperto la discussione sull'eutanasia nei Paesi Bassi, ha descritto nel suo libretto *Medische macht en medische ethiek* (Potere medico ed etica medica) un uomo che dall'infanzia era paralizzato a tutte e due le gambe⁷³. Più tardi nel corso della sua vita degenera la parte inferiore del corpo. Si producono piaghe da decubito e nell'ulcera che stenta a guarire si formano tumori maligni. L'unico mezzo per conservare la sua vita è l'emicorporectomia, un'amputazione della parte inferiore del corpo, le gambe, il bacino e una parte dell'addome. L'operazione viene eseguita con la conservazione dei reni e del fegato. Inoltre si fanno orifizi per le feci e le urine. Una fotografia nel libro sopradetto fa vedere un uomo il cui corpo è com-

⁷¹ *Ibid.*; nel 4% dei casi non si sapeva se il paziente fosse consultato o meno.

⁷² J. Rachels, «Active and Passive Euthanasia», *The New England Journal of Medicine* 292 (1975), p. 79.

⁷³ J. H. van den Berg, *Medische macht en medische ethiek*, op. cit., pp. 31-34.

posto da una testa, due braccia e un piccolo tronco che finisce poco sotto il torace. Nessuno avrebbe osato dire che questo uomo abbia voluto porre termine alla sua vita, se fosse morto dopo aver rifiutato questo intervento con mutilazioni di tal fatta. Questo è un esempio tipico del periodo dell'accanimento terapeutico, degli anni '50 e '60, quando i medici non avevano ancora abbastanza esperienza dell'applicazione di tecniche nuove.

b. Con quali criteri fare la distinzione?

Meno chiara è la distinzione fra uccidere e lasciar morire nel caso in cui si smette la somministrazione per esempio di antibiotici, insulina, cibo e liquidi. Questi sono mezzi con cui si può mantenere, in genere, un uomo in vita senza complicazioni. Nel 1990 si accese nei Paesi Bassi una violenta discussione su questo, in seguito alla problematica sorta intorno alla signora Stinissen-Swagermans che dopo un errore di anestesia per un taglio cesareo si trovava per 16 anni in uno stato vegetativo persistente e venne tenuta in vita con la somministrazione di cibo e liquidi tramite una sonda gastrica. Alcuni erano del parere che si doveva continuare, perché sarebbe stato un procedimento di assistenza e non medico⁷⁴. Questo è soltanto spostare il problema verso la domanda dove è il confine tra un procedimento di assistenza e un procedimento medico. Gli avversari considerano questo modo di somministrare liquidi e cibo «non-naturale» o «artificiale»⁷⁵, ma questo non è un argomento convincente. Alcuni pazienti a lungo in coma possono ingoiare il cibo senza molte difficoltà, se viene messo dietro la lingua, per il riflesso di deglutizione, il che neanche è, in senso stretto, un metodo «naturale» di ricevere cibo e liquidi. Altri vedevano questo modo di prolungare la vita come una terapia assurda⁷⁶. La distinzione fra umanamente adeguato e umanamente assurdo ha in sé il rischio che si passi facilmente alla domanda del senso della vita in sé della persona umana e si perda d'occhio che questo è un bene fondamentale e non puramente funzionale.

I teologi moralisti classici dal sedicesimo secolo in poi fecero una distinzione fra mezzi *ordinari* e *straordinari*. L'applicazione di mezzi ordinari per mantenere in vita era considerata obbligatoria, mentre si poteva rinunciare a mezzi straordinari, per esempio l'amputazione di una gamba, certamente nel periodo precedente all'impiego dell'anestesia. Nel quadro della medicina relativamente statica nei secoli scorsi non era in genere un grosso problema qualificare una cura medica come ordinaria o straordinaria. Ora la questione è molto più complicata a causa dei rapidi sviluppi della medicina. «Ordinario» o «straordinario» fanno pensare che si tratti di una terapia ri-

⁷⁴ H. van der Kolk, «Verhouding medische taak en verpleegkundige taak», *Vita Humana* 18 (1991), pp. 11-13.

⁷⁵ R. T. W. M. Thomeer, «Abstineren bij irreversibel coma», *Vita Humana* 17 (1990), p. 119; M. M. Plomp-van Harmelen, «Verhouding medische taak en verpleegkundige taak», *Vita Humana* 18 (1991), pp. 14-15.

⁷⁶ W. C. M. Klijn, W. Nieboer, *Euthanasie en hulp bij zelfdoding. Ethische analyse en waardering. Wet en recht*, Utrecht: Katholieke Vereniging van Ziekeninrichtingen, 1984, pp. 17-18.

spettivamente “usuale” o “non usuale”. La respirazione artificiale era considerata, alla fine degli anni '40, senz'altro straordinaria nel senso di non usuale, rara o particolare, mentre appartiene oggi alla prassi giornaliera in ogni ospedale. Se sia straordinaria nel senso etico della parola, dipende da una serie di fattori. Si tratta, qui, da una parte di prendere in considerazione la possibilità di guarigione, la conservazione della vita e le condizioni che ci si possono aspettare del paziente, gli effetti collaterali e le complicazioni della cura stessa, oltre che l'investimento in energie e spese e dall'altra gli effetti negativi della cura..

Siccome si tratta, di fatto, della relazione esistente fra i vari gruppi di fattori accennati, il binomio *ordinario* e *straordinario* è stato sostituito, a partire dagli anni '70, con quello di *proporzionato* e *sproporzionato*⁷⁷. Nel caso dell'esempio portato dal Rachels, dello zio e del nipotino, lasciar morire è uguale a uccidere, perché esiste una relazione di proporzione fra i rischi e gli svantaggi del tentativo di salvataggio da una parte e la possibilità di successo dall'altra. Senz'altro questo è il caso dal momento che lui non ha nient'altro da fare che tirare fuori il nipotino dalla vasca da bagno. La relazione sopraddetta è manifestamente sproporzionata, se il tentativo di salvataggio significa tuffarsi, anche lui, nel fiume vorticoso pieno di coccodrilli per salvare il nipotino.

L'applicazione di questo criterio alla medicina comporta il quadro seguente. Smettere una cura che possa prolungare la vita con la conseguenza che il paziente muore, è uguale, dal punto di vista etico, all'eutanasia attiva diretta e viene chiamata, a ragione, eutanasia passiva, se la relazione fra i vantaggi e gli svantaggi è proporzionata. Qualora una persona che è completamente lucida potesse mantenere la sua vita senza molti rischi con un mezzo proporzionato come un derivato di penicillina, ma non ne facesse uso, non si può supporre altro che egli voglia la sua morte come un mezzo per evitare certi problemi. In questo caso si dovrebbe, infatti, parlare di eutanasia passiva *diretta*. Se qualcuno rinuncia a mezzi non proporzionati per mantenere la vita, allora la sua intenzione è *rinunciare* a uno scopo. Può darsi benissimo nello stesso tempo che spera di morire. Questo non è sbagliato in sé. Ma non usa la sua morte come un mezzo per porre termine alle sue sofferenze. Se si volesse adoperare per questo la parola eutanasia, si dovrebbe parlare di eutanasia passiva *indiretta*.

Anche se la distinzione fra mezzi proporzionati e non proporzionati è chiara, non dà una risposta concreta a tutte le domande. Gli interessati possono essere d'opinione diversa per quanto riguarda la valutazione delle proporzioni. L'uno vedrà una certa terapia ancora come proporzionata, mentre l'altro non la vede così. Non si può dare una risposta assoluta nemmeno nel caso della signora Stinissen. La somministrazione dei mezzi per l'eutanasia rientra direttamente nella norma che la persona umana non può essere usata come un oggetto strumentale. Si può capire, per-

⁷⁷ S. Congregatio pro doctrina fidei, «Declaratio de euthanasia», *op. cit.*, pp. 549-550. Cfr. W. J. Eijk, *De zelfgekozen dood naar aanleiding van een dodelijke en ongeneeslijke ziekte*, *op. cit.*, pp. 319-352.

ciò, che l'eutanasia non è permessa. La distinzione fra mezzi proporzionati e sproporzionati non rientra, dunque, nella norma, ma nel campo della sua applicazione.

5. INTERPRETAZIONE CORRETTA DELLA PRASSI CLINICA MEDIANTE UNA TERMINOLOGIA CORRETTA

A causa della confusione che s'incontra spesso nella discussione sull'eutanasia, esiste una forte tendenza a non usare più la distinzione fra eutanasia attiva e passiva. Alcuni hanno un'avversione ad usare questa distinzione, perché accettare l'uso dell'eutanasia implicherebbe, dal punto di vista logico, quella dell'eutanasia attiva. Altri, invece, vedono nel termine eutanasia passiva un tentativo di nascondere che l'interrompere un trattamento può avere, come l'eutanasia attiva diretta, anche l'abbreviare la vita come effetto inteso⁷⁸. Chi vuole mantenere il concetto di eutanasia passiva, farà bene, come abbiamo visto, a distinguere chiaramente fra l'eutanasia passiva diretta ed indiretta.

Che distinzioni e concetti chiari dal punto di vista etico, inclusa la distinzione fra eutanasia attiva e passiva e quella fra eutanasia diretta e indiretta, siano importanti per l'analisi di una prassi clinica quanto all'eutanasia, risulta dai dati della ricerca riguardante l'eutanasia nei Paesi Bassi nel 1995. La percentuale dei casi di morte in cui una cura che avrebbe prolungato la vita fu sospesa o non effettuata, aumentò dal 17,9% nel 1990 al 20,2% nel 1995. Questo aumento riguardava soprattutto la percentuale di casi in cui si rinunciava ad una cura con l'intenzione di accelerare la fine della vita. Nel 1990 questo ammontava al 8,7% (11.200 casi arrotondati) contro il 13,3% nel 1995 (18.000 casi arrotondati)⁷⁹. Non sono, questi, casi di cessazione della vita direttamente provocata? Questo è senz'altro il caso, quando il medico ha deciso, all'insaputa del paziente, di non effettuare (più) una cura con l'intenzione esplicita di accelerare la fine della vita. Questo riguardava il 62%⁸⁰ dei 18.000 casi, quindi 11.200 casi, che in fondo dovrebbero essere, perciò, qualificati come agire con lo scopo di provocare la morte senza la richiesta esplicita del paziente. Sembra, a prima vista, logico classificare i casi in cui si discuteva questa decisione con il paziente (37% dei 18.000 casi, quindi 6.600 casi) come eutanasia, ma questo non è giusto. Anche se il medico considera una cura adeguata, non è autorizzato a costringere un paziente che rifiuta quella terapia a subirla. Non si possono, quindi, attribuire questi casi al medico

⁷⁸ D. Tettamanzi, *Eutanasia. L'illusione della buona morte*, Casale Monferrato: Piemme, 1985, p. 24.

⁷⁹ G. van der Wal, P. J. van der Maas, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde...*, op. cit., pp. 84 e 90.

⁸⁰ Cfr. la tabella 8.3 in: *Ibid.*, p. 87; nel 62% dei casi non si consultava il paziente e nel 37% sì, mentre non si sapeva nell'1% dei casi se una consultazione avesse avuto luogo.

come una forma di agire che ponga fine alla vita. Inoltre si rende così giustizia al concetto di eutanasia che si è sviluppato storicamente nel senso di un agire da parte del medico, come è stato esposto qui sopra.

Da tutto questo risulta chiaramente che per una buona analisi della prassi clinica dell'eutanasia ci vuole un apparato di concetti chiari come base. Se si applicano i concetti di eutanasia attiva diretta e indiretta o di eutanasia passiva diretta o indiretta, si viene ad un'interpretazione diversa dei dati forniti dall'inchiesta riguardante la prassi dell'eutanasia nei Paesi Bassi nel 1995. Le cifre qui riportate riguardo all'eutanasia, all'assistenza al suicidio e alla soppressione della vita sono molto più elevate, come si mostra nella tabella seguente:

CIFRE RIGUARDANTI TUTTE LE AZIONI CON CUI I MEDICI PONGONO FINE ALLA VITA DI PAZIENTI INTENZIONALMENTE NEI PAESI BASSI NEL 1995		
eutanasia	3.200	frequenze calcolate dalla commissione van der Wal e van der Maas: numero dei casi
suicidio assistito	400	
soppressione della vita senza richiesta	900	
attenuazione di dolore e altri sintomi con l'intenzione esplicita di accelerare la fine della vita con l'approvazione del paziente	2.100	cifre da aggiungere
attenuazione di dolore e altri sintomi con l'intenzione esplicita di accelerare la fine della vita all'insaputa del paziente	1.800	
smettere o non iniziare un trattamento che prolunghi la vita con l'intenzione esplicita di accelerare la fine della vita all'insaputa del paziente	11.200	
numero totale	19.600	

Il totale dei casi in cui i medici hanno agito con lo scopo di porre fine alla vita non ammonta, quindi, nel 1995 a 4.500, come dice la commissione, ma a 19.600, cioè quasi il 14,5% del totale dei casi di morte (135.546). Questo numero avvicina al numero di 20.000 negato dal ministero degli esteri dei Paesi Bassi, van Mierlo citato all'inizio. Se si vuole chiamare queste azioni eutanasia o meno, è una cosa secondaria. La sua definizione non è uguale nei vari paesi.

6. CONCLUSIONE

L'uomo è capace di sopportare molte avversità e di integrarle nella sua vita, se ha un buon rapporto con il suo Creatore e Redentore. In una cultura secolarizzata e iperindividualistica come quella odierna, che è fortemente caratterizzata da assenza di solidarietà, l'uomo ha, non di rado, interiormente l'impressione di essere abbandonato nella sua sofferenza. L'esperienza che gli ammalati senza legami umani perseverano in una richiesta di eutanasia è, in questo contesto, significativa. Spesso è un grido per attirare l'attenzione del prossimo. Non è l'eutanasia un aggiungere un ultimo rifiuto ad una serie di rifiuti che ha portato alla richiesta di eutanasia? L'eutanasia non è una soluzione per la tragicità profondamente umana della sofferenza, ma un tentativo di eliminarla per una via tecnica.

Abbiamo visto come medici nella prima metà del secolo scorso consideravano l'eutanasia un'arte medica per guidare il malato nel difficile cammino verso la morte. L'eutanasia è ora un termine con troppe implicanze che non si può più usare in questo contesto, ma ci potremmo ispirare al loro atteggiamento e al loro impegno. A confronto con loro disponiamo di un arsenale mai visto di mezzi per lenire la sofferenza. Dalla loro preoccupazione potremmo imparare a dare al prossimo che soffre ogni attenzione possibile di cui ha bisogno. Questo dovrebbe essere accompagnato dalla premura di far uso al massimo delle nostre possibilità tecniche, non soltanto per mantenere in vita, ma anche per rendere sopportabili la sofferenza e la morte, cosicché non nasca la richiesta dell'eutanasia. Così si può dare, anche nella fase terminale, un contributo medico importante a una nuova cultura della vita, alla quale ci chiama l'enciclica *Evangelium vitae*.

Riassunto. Discussioni sull'eutanasia si arenano spesso a causa di una mancanza di concetti ben definiti. In base allo sviluppo storico del termine, i vari tipi di eutanasia vengono distinti l'uno dall'altro. Con una terminologia chiara è possibile condurre un'analisi etica corretta della prassi clinica dell'eutanasia come è stata descritta in diverse inchieste nei Paesi Bassi, in altri paesi d'Europa e negli Stati Uniti, relative, fra l'altro, alla frequenza di eutanasia, alle varie opinioni sull'accettabilità del porre termine alla vita umana intenzionalmente e ai motivi per la richiesta di eutanasia. Una terminologia ben definita risulta particolarmente importante per distinguere alcune forme vere di eutanasia che spesso non sono classificate come tali nelle statistiche.

Résumé. Les discussions concernant l'euthanasie s'enlisent souvent en raison de l'absence de concepts bien définis. Le développement historique du terme permet de définir différents types d'euthanasie. Grâce à une terminologie claire, il est possible de procéder à une analyse éthique correcte de la pratique clinique de l'euthanasie, telle qu'elle a été décrite dans différentes enquêtes menées aux Pays Bas, dans d'autres pays d'Europe et aux Etats Unis, concernant entre autres la fréquence de l'euthanasie, les avis différents quant à la possibilité d'accepter d'arrêter intentionnellement la vie humaine et les raisons qui expliquent la demande d'euthanasie. Une terminologie bien définie apparaît particulièrement importante pour distinguer certaines formes vraies d'euthanasie, qui souvent ne sont pas classifiées en tant que telles dans les statistiques.

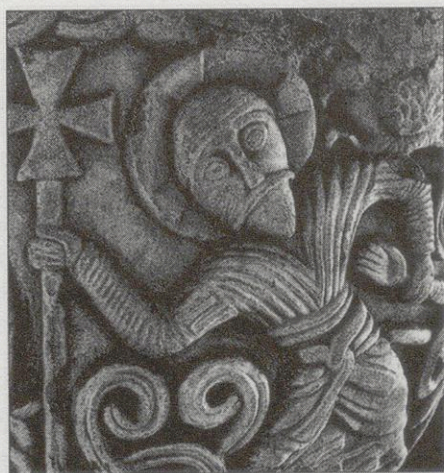
Summary. Discussions on euthanasia get often bogged down due to a deficiency of well defined concepts. On the basis of the historical development of the term the various forms of euthanasia are distinguished from each other. With a clear terminology one can correctly analyse the clinical praxis of euthanasia as it has been described in inquiries in the Netherlands, in other countries of Europe and the United States, with regard to the frequency of euthanasia, the opinions concerning its acceptability, and the motives for requiring euthanasia. A well defined terminology turns out to be particularly important in order to recognize true forms of euthanasia which are often not classified as such in statistics.

Inhaltsangabe. Diskussionen über Euthanasie versanden öfters mangels gut definierten Begriffen. Auf der Grundlage der geschichtlichen Entwicklung können die verschiedenen Formen von Euthanasie von einander unterschieden werden. Mit einer klaren Terminologie ist es möglich die klinische Praxis der Euthanasie korrekt zu analysieren wie sie beschrieben worden ist in Untersuchungen in den Niederlanden, in anderen Ländern von Europa und in den Vereinigten Staaten, im bezug auf die Frequenz der Euthanasie, die Meinungen über die Annehmbarkeit davon und die Beweggründe für die Bitte um Euthanasie. Eine gut definierte Terminologie zeigt sich besonders wichtig um wahre Formen von Euthanasie zu erkennen die in Statistiken öfters nicht als solches klassifiziert werden.

A • M • A • T • E • C • A

DIREZIONE SCIENTIFICA: G. BEDOUELLE, G. CHANTRAINE, E. CORECCO,
L. GEROSA, R. SCHENK, CH. SCHÖNBORN, A. SCOLA, A. SICARI

I SACRAMENTI DELLA CHIESA



BENEDETTO TESTA

Jaca Book

VOLUME 9

MANUALI DI TEOLOGIA CATTOLICA

Le domande dell'uomo e i sacramenti

Benedetto Testa

Facoltà di Teologia, Ancona

San Tommaso, riprendendo affermazioni tradizionali nella storia del pensiero cristiano, afferma che i sacramenti sono segni di una realtà sacra che riguardano gli uomini e sono istituiti per santificarli. Essi significano e realizzano la perfezione della santità umana¹. Questo breve studio intende approfondire il senso di queste affermazioni e cercare di chiarirne fino in fondo tutte le implicanze. Per raggiungere lo scopo si cercherà anzitutto di esporre alcuni modi di concepire il rapporto tra i sacramenti e la vita umana che emergono nella storia della teologia sacramentaria e nella vita della Chiesa. Si tratterà in particolare di notare la corrispondenza dei gesti sacramentali e dei loro effetti con la natura dell'uomo. Dopo una panoramica su questo punto si tenterà di compiere un passo ulteriore precisando quali sono le domande vere e definitive, le attese proprie della vita umana che sorgono inevitabilmente in ogni persona, a cui i sacramenti devono rispondere se trasfigurano e rinnovano l'uomo realmente e in senso non formalistico o sovrapposto. Si cercherà di presentare anche la coloritura e le accentuazioni in cui tali domande del cuore sono collocate nel nostro tempo. Infine si esporrà come i sacramenti rispondano e vadano incontro alle esigenze e alle domande di verità e di felicità presenti nella vita umana, di cui si è trattato nella parte precedente.

¹ *Summa Theologiae*, III, q. 60, art. 2.

1. ALCUNI MODI DI PORRE LA CORRISPONDENZA TRA LA VITA UMANA E I SACRAMENTI

Anzitutto vi sono alcuni che incentrano la corrispondenza dei sacramenti con l'uomo a partire dal fatto che la natura umana è formata dal corpo e dallo spirito. Come segni sensibili che si esprimono nell'azione e con le parole, come gesti che coinvolgono i presenti a partecipare ad un atto concreto, i sacramenti rispondono alla natura umana che è insieme corporale e spirituale. Le dimensioni corporale e spirituale della vita umana rendono attuale e necessario per l'uomo ascoltare, vedere e instaurare un rapporto sensibile con la proposta e il dono della salvezza. Così gli uomini possono raggiungere un'ottima comprensione per una piena partecipazione. Anche la natura sociale della persona umana esige di esprimere esternamente gli atti interni della vita religiosa, di comunicare con altri in campo religioso, di professare la propria religione in modo comunitario (cfr. *DH* 3). Essendo l'uomo invitato dal Figlio di Dio incarnato a partecipare alla sua vita, egli vi prende parte nella forma sensibile e tangibile, si unisce a Gesù Cristo tramite un'azione concreta espressione della sua libera e visibile adesione. Così le "anime" sono santificate attraverso gli specifici strumenti della potenza redentrice umana, ossia per mezzo dei sacramenti come mezzi visibili della grazia invisibile. In modo parallelo le stesse affermazioni si devono avanzare riguardo al corpo ecclesiale di Gesù Cristo. Ciò ci è chiarito in modo eccellente da H.U. von Balthasar che esponendo la struttura sacramentale della Chiesa in Origene nota: «Se il "corpo mistico" non è una pura metafora, se questa comunione dei santi è veramente incarnata, se d'altronde questo corpo è comunque distinto da ogni altro corpo perché è il corpo del Cristo, se queste due condizioni si congiungono si dovrà toccare questo corpo come si toccava la carne del Cristo. Il battesimo, infatti, è paragonato da Origene al contatto diretto con l'umanità del Salvatore; per esso "si è santificati e aggregati al corpo della Chiesa". Nello stesso modo l'Eucaristia significa contemporaneamente ricevere la carne del Cristo e "comunicare alla Chiesa"»².

Un altro modo di considerare il rapporto dei sacramenti alla vita umana, molto vicino a quello già presentato, consiste nel notare la loro corrispondenza ai momenti fondamentali dell'esistenza umana. Anzitutto si pongono i punti di svolta della vita umana, poi a ciascuno di essi è riferito un sacramento. In tale impostazione alle varie fasi cruciali della vita corporale si fanno corrispondere i momenti della vita spirituale. I sacramenti così, oltre a segnare la vita umana ed andare incontro alle necessità corporali e spirituali, sono considerati occasioni di rimedio, di trasfigurazione e di elevazione dell'uomo a creatura nuova. Difatti si avverte che: «La vita umana entra a pieno titolo nella celebrazione dei sacramenti; essa afferra la totalità dell'esistenza dell'uomo, dalla nascita alla malattia e alla morte, dalla gioia al dolore, dalla libertà all'amore e al servizio. Il simbolismo sacramentale si innesta sul vissuto dell'uomo, lo assu-

² H.U. von Balthasar, *Parola e mistero in Origene*, Milano 1991, p. 67.

me e lo trasfigura»³. San Tommaso, trattando e cercando di dare ragione del numero dei sacramenti, pone il principio che la vita dello spirito ha una conformità o similitudine con la vita corporale⁴. Questa raggiunge la sua perfezione in tre tappe: la prima per cui comincia a essere e a vivere, quella della crescita con cui uno arriva alla pienezza della sua forza e in ultimo quella della nutrizione con cui l'uomo conserva la vita e la forza. Contro una vita corporale deperibile l'uomo rimedia con la guarigione che restituisce la sanità e con il recupero delle forze. Rispetto alla collettività l'uomo si perfeziona col potere di governare gli altri e di compiere atti pubblici. Sempre rispetto alla comunità l'uomo si perfeziona con la propagazione della specie. In modo corrispondente nella vita dello spirito umano il battesimo è una rigenerazione spirituale, la cresima ci dona lo Spirito Santo che ci irrobustisce e l'eucaristia conserva nell'uomo la vita e la forza. Alla vita spirituale che viene meno o è persa corrisponde la penitenza che guarisce l'anima e l'unzione degli infermi che toglie le scorie dei peccati e dispone l'uomo alla gloria finale. Nella vita comunitaria del corpo ecclesiale di Cristo sono dati i sacramenti dell'ordine cosicché i sacerdoti possano offrire sacrifici per il popolo e del matrimonio destinato a santificare la propagazione della specie. Con questa trattazione san Tommaso intende chiarire il senso e il valore di ciascun sacramento nelle principali svolte della vita del credente.

In questa prospettiva i sacramenti sono aiuto spirituale, forza dello spirito umano oltre la sua santificazione, senza escludere conseguenti benefici materiali. Si chiarisce anche il rapporto uomo-sacramento sotto l'aspetto del peccato come potenza di schiavitù e di morte che è superato tramite la giustizia di Gesù Cristo donata nel sacramento (cfr. *Rm* 6, 3-11). Così i sacramenti sono anche rimedi contro le miserie del peccato, contro l'assenza o la debolezza della vita cristiana. Di conseguenza, sono ordinati alla perfezione dell'individuo.

I due modi d'impostare la corrispondenza sacramento-vita umana appena esposti, possiedono innegabilmente un loro senso e valore, ma mi sembra che rimangano fermi ad una considerazione generale e schematica dell'uomo, della natura umana, del suo essere e vivere. L'uomo non è preso nella sua concreta esistenza, in quanto pone dei problemi ed esige la soluzione non teorica, ma adeguata e corrispondente alla sua persona con le sue domande. Il sacramento in tal modo non mi sembra del tutto inserito nel vissuto presente e personale di colui che ha una specifica storia.

Il rapporto tra l'opera salvifica dei sacramenti e le domande e attese dell'uomo è posto anche a partire dalla constatazione che il fatto sacramentale nella vita cristiana è impegno per l'uomo, per la promozione umana⁵. In questa prospettiva, dopo aver ricordato che la Chiesa è il segno e il frutto dell'amore di Dio attuato storicamente in

³ C. Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale*, Bologna 1989, p. 529.

⁴ *Summa Theologiae*, III, q. 65, art. 1. Il *Catechismo del Concilio di Trento* (paragrafo 159) segue molto da vicino san Tommaso.

⁵ Cfr. la puntuale trattazione di questo tema in R. Girardi, *I sacramenti della fede cristiana*, Rorna 1985, pp. 121-157, con la bibliografia ivi indicata.

Gesù Cristo che si traduce in amore fraterno, si osserva e si chiarisce come «la vita morale del cristiano trovi nei sacramenti il fondamento e l'origine, la struttura, lo sviluppo, le caratteristiche, le norme specifiche»⁶. La vita nuova donataci da Cristo, il suo sviluppo, fino alla gloria ultima ha un fondamento e un andamento sacramentali. I sacramenti danno i principi morali a tutti i membri della Chiesa. L'eucaristia, per esempio, è la memoria della carità piena e definitiva di Gesù Cristo da seguire nella vita personale e comunitaria. I gesti sacramentali sostengono anche l'impegno dei cristiani per l'uomo, per l'evangelizzazione e la promozione umana⁷. Vi è una stretta relazione tra la grazia o i doni sacramentali e i diritti umani, la giustizia e la pace. Tutte le celebrazioni sacramentali inculcano dei valori e ne permettono la diffusione e l'approfondimento mettendo in rilievo il loro rapporto con Gesù Cristo. Inserendo l'uomo nella Pasqua di Cristo il sacramento causa un cambiamento che interessa il centro vitale dell'uomo, con la richiesta anche di una partecipazione attiva e cosciente. È innegabile che: «Ogni atto liturgico riattualizza la missione radicata nel battesimo: ci manda ai fratelli»⁸. Infine attraverso i sacramenti la redenzione e la speranza si estendono a tutto il mondo. Essi costituiscono un continuo e definitivo richiamo al destino dell'uomo.

Tale impostazione, senz'altro interessante ed utile nell'affermazione della necessità di riavvicinare la pratica dei sacramenti alla vita quotidiana sia personale che sociale-politica, mi sembra che debba essere diretta ad approfondire l'affezione alla presenza di Cristo scoperta come pertinente alla domanda umana di verità e di felicità. La moralità deve presentare una continuità e un legame, che da un lato sono dati dalla domanda del senso e del bene definitivo del cuore umano e dall'altro dalla proposta salvifica di Gesù Cristo presente ed operante nei sacramenti. Essa si attua nel desiderio di una libera adesione dell'uomo a ciò che Dio gli dona con la grazia della presenza di Gesù Cristo percepito come corrispondente alle proprie aspettative.

Da ultimo presento un altro modo di concepire la corrispondenza dei sacramenti con la vita umana. Essi sono presentati come la celebrazione della festa per la vita, un far festa alla vita. Un esempio di tale impostazione condotta sino alle estreme conseguenze è dato da E. Schillebeeckx. Alla ricerca di nuovi simboli che esprimano le relazioni umane e con la convinzione della necessità di nuovi sacramenti per il mondo secolarizzato afferma: «I sacramenti sono una festa ed è importante far emergere la festosa gratuità nella celebrazione. Faccio una lunga analisi della gratuità (in un testo di prossima pubblicazione), che si contrappone al concetto di obbligo. La domenica è una festa non un obbligo. Sviluppo il concetto di festa nella nostra società post-moderna e la metto in rapporto con i sacramenti»⁹. Attraverso tale celebrazione i

⁶ Ivi, p. 138.

⁷ Cfr. M. Magrassi, *Promozione umana e liturgia*, in: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo 1988, pp. 1065-1072.

⁸ Ivi, p. 1071.

⁹ E. Schillebeeckx, *I sacramenti sono una festa* (a cura di F. Strazzari), in: *Il Regno-Attualità* 22 (1994), pp. 672-673.

sacramenti sostengono la vita umana dell'epoca moderna che è triste, pesante e complessa, che è un insieme di senso e non senso. L'Autore aggiunge ancora: «I sacramenti sono la vita. In questo senso, dal punto di vista dogmatico, tutto è possibile, perché Gesù non ha istituito i sacramenti come tali. Ha costituito la comunità dei suoi discepoli e quando una comunità è viva, si evolve. Le regole sono certamente necessarie, ma parlare oggi di validità, di liceità dei sacramenti, non mi pare abbia senso»¹⁰. In tal modo si è sulla strada giusta per giungere alla umanizzazione, al volto umano dei sacramenti; così questi attireranno e affascineranno il popolo cristiano. La dottrina dei sacramenti avrà nuova vitalità e costituirà il fondamento dell'umano e dell'esistenza quotidiana.

Su questa visione del riferimento dei sacramenti alla vita umana mi sembra necessario accennare alle osservazioni, del tutto pertinenti e decisive, di J. Ratzinger¹¹. Senz'altro la liturgia (i sacramenti) ha per sua natura anche il carattere di festa, pur essendo una celebrazione pubblica della Chiesa compiuta in nome di Gesù Cristo e non un semplice momento di libera creatività e di festa comunitaria. Ma che cosa fa sì che una festa sia realmente festa? Anzitutto all'essenza della festa appartiene la libertà come liberazione dalle costrizioni del quotidiano, che sia una vera uscita dalle costrizioni dei ruoli; essa deve far emergere ciò che è proprio della persona. Oltre a ciò: «Non si può decidere di celebrare una festa, essa ha invece bisogno di un fondamento e per di più oggettivo che è anteriore ai propri desideri. In altri termini: io posso rappresentare la libertà quando io sono effettivamente libero; altrimenti la rappresentazione della libertà diventa una tragica autoillusione»¹². Perché una persona sia veramente libera, perché sia autorizzata realmente alla gioia e alla festa deve rispondere a molte domande e in ultimo alla domanda della morte. Nel caso della liturgia cristiana vuol dire da un lato che lo specifico cristiano non può essere dedotto delle categorie generali delle religioni e dall'altro che: «... l'inderivabile novità del cristianesimo è la risposta alla domanda comune di *tutti* gli uomini e quindi deve essere riferita ad un fondamentale contesto antropologico senza il quale proprio questa verità resterà incompresa. Questa novità poi consiste nel fatto che la resurrezione di Cristo dà l'autorizzazione alla gioia ricercata da tutta la storia e che nessuno era in grado di fornire»¹³.

Le osservazioni e i giudizi del tutto appropriati di J. Ratzinger ci presentano la novità cristiana della liturgia come risposta alla domanda di tutti gli uomini, da riportare necessariamente a questo contesto antropologico se la si vuole comprendere bene. Essi ci immettono dunque sulla strada anzitutto dell'approfondimento delle domande umane, della precisazione delle aspettative più intime e reali, non effimere dell'uomo e della descrizione della loro natura. In secondo luogo ci spingono a consi-

¹⁰ *Ivi*, p. 674.

¹¹ J. Ratzinger, *La festa della fede*, Milano 1984, pp. 67-81.

¹² *Ivi*, pp. 69-70.

¹³ *Ivi*, p. 71.

derare come la celebrazione dei sacramenti corrisponda a tali attese in quanto ricordano e rendono presente Gesù Cristo morto e risorto. Così i sacramenti saranno una vera festa, fondamento reale della gioia umana. Allo stesso tempo si descriverà il rapporto antropologico più vero e diretto tra l'azione sacramentale e la natura umana. Difatti soprattutto su tale corrispondenza si basa anche la partecipazione consapevole, attiva e fruttuosa dei fedeli ai sacramenti (cfr. SC 11.14.21...).

2. LE DOMANDE DELL'UOMO

Nell'essere umano è presente una domanda strutturale, una esigenza e un'attesa naturali che chiedono la conoscenza della verità e del senso della propria esistenza e l'adempimento della felicità che ha origine dal desiderio di realizzazione di sé. Data la presenza permanente di tali domande l'uomo in una esperienza elementare e quotidiana pone il confronto tra ciò che compie ed esiste e il suo desiderio di raggiungere la verità e la felicità in una forma assoluta e definitiva. Così nell'uomo, messo in azione da tali esigenze sempre presenti nella sua vita, sorgono concretamente domande che investono e interessano tutta la sua persona e lo conducono a sperimentare il senso di ciò che compie e dell'intera sua esistenza. Egli attende anche il compimento delle sue domande; sono inevitabili quindi anche delle attese corrispondenti alle domande di Assoluto e di Definitivo per la vita¹⁴. Allora in fatti circostanziati e determinati della sua vita l'uomo sperimenta l'esigenza e la spinta a raggiungere la verità e la felicità nell'Assoluto. Per lui risulta inoltre evidente la necessità di pervenire a tale meta come condizione per la realizzazione di se stesso. È una evidenza che scaturisce dalla sua esperienza.

In questo contesto è intervenuto un fatto che ha sconvolto l'uomo fin dall'inizio e lo ostacola concretamente e quotidianamente nella ricerca e nel tendere alla sua vera felicità. Vi è stata una misteriosa disobbedienza originaria nei confronti di Dio, di cui ogni uomo porta le conseguenze, disobbedienza che non è da confondere con l'affermazione della finitezza della natura umana o della sua debolezza psicologica o della intrinseca peccabilità. Con tale «peccato originale», anche se esso non muta la costituzione umana di spirito incarnato, l'uomo nasce in uno stato in cui sperimenta di essere incapace di salvarsi e di realizzare una esistenza veramente e pienamente umana. Così gli uomini, pur riconoscendo Dio, non gli hanno reso gloria come a Dio, hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente (cfr. Rm 1,

¹⁴ Una formulazione ampia e interessante dell'esperienza umana elementare delle attese umane si trova, per esempio, in J. Lotz, *Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartungen und Erfüllung*, Frankfurt 1978; L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1986. Rimando anche a B. Testa, «Gesù Cristo e le domande dell'uomo», *Communio* (ed. it.) 98-99 (1988), pp. 30-49, che ho ripreso parzialmente in questo punto del presente studio.

21). Come uno di loro, Paolo riconosce che il peccato abita in lui; c'è in lui il desiderio del bene, ma non la forza di attuarlo; non compie il bene che vuole, ma il male che non vuole (cfr. *Rm* 7, 14-25). H. Schlier precisa tale situazione nel modo seguente: «L'uomo non considera più la realtà nella sua verità. La realtà, ormai chiusa per lui, a causa della sua ingratitudine, come voce e diritto di Dio, gli si presenta con voce e diritto propri come causa ultima e ultima meta, come ultima promessa e ultima minaccia, come ultima sicurezza e pienezza»¹⁵.

Pur nei loro errori e perversimenti, gli uomini rimangono però sempre orientati verso la verità e pervasi da una esigenza e una fiducia originarie di un possibile incontro con la verità e il bene. Rimane sempre in loro una capacità fondamentale di giudizio vero e di recupero della verità nonostante la loro debolezza morale. In ultima analisi il loro atteggiamento e le loro sconfitte sono il risultato di una opzione sbagliata, di una debolezza etica in cui "l'io voglio" vuol dettare legge, ma non è evacuata la natura della ragione umana che può sempre riconoscere l'Assoluto e piegarsi all'infinitamente grande. La ragione può sempre riconoscere che l'uomo è rapporto diretto e strutturale con Dio. Perciò in ogni epoca si è sempre espressa la dimensione religiosa dell'uomo fin dai primi graffiti. Il desiderio di Dio, l'esigenza della ragione di comprendere l'esistenza in modo adeguato e totale e la passione del perché ultimo, che la morte pone irrimediabilmente, non si estinguono mai, per quante sconfitte la creatura possa procurarsi con la sua ingratitudine e la parzialità nel giudicare la realtà.

L'uomo per rispondere all'esigenza umana più profonda e strutturale di conoscere la verità e il senso di sé e dell'universo è dotato dunque della ragione. Pertanto si può affermare: «La ragione è infatti quell'avvenimento singolare della natura in cui questa si rivela come esigenza operativa a spiegare la realtà *in tutti i suoi fattori*, così che l'uomo sia introdotto alla verità delle cose. Così la realtà emerge nell'esperienza e ne illumina i fattori. Dire "razionale" è affermare la trasparenza dell'esperienza umana, la sua consistenza e profondità; la razionalità è la trasparenza critica, che avviene cioè secondo uno sguardo totalizzante, della nostra esperienza umana»¹⁶. La ragione è allora una finestra spalancata sulla realtà ed esigenza di affermazione di un significato ultimo; difatti la sua attività culmina nell'esperienza e nella coscienza dell'esigenza umana di autotrascendimento, ossia dell'affermazione del senso religioso nella vita umana.

In questo contesto del valore e del compito della ragione umana e tenendo presente quella misteriosa disobbedienza a cui ho accennato, che senso hanno le domande e l'attesa umane nell'esistenza concreta e quotidiana? Le attese che l'uomo sente sono genuinamente esperienza dell'umano, autenticamente umane? O semplicemente rimedio di una condizione bisognosa dell'uomo, medicina di uno stato di malattia o

¹⁵ H. Schlier, *L'uomo alla luce della rivelazione apostolica*, in: *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1979, p. 148.

¹⁶ L. Giussani, *op. cit.*, pp. 130-131.

segno della mancanza di uno stato normale? Per rilevare l'autenticità dell'esperienza umana possiamo partire dall'affermazione che nell'uomo si manifestano anzitutto dei bisogni sperimentati nella propria vita, nell'ambiente di lavoro, in quello sociale e politico, nella realtà che s'incontra, ecc. Ma l'uomo nel suo bisogno va oltre, dal fondo della presente e storica indigenza aspira a qualcos'altro, sente che vi è «una domanda che si identifica con l'uomo, con la persona»¹⁷. L'insieme dei bisogni converge e formula una domanda, la cui soddisfazione non può che essere attesa e quindi non esaudibile dall'uomo. Le domande umane che esprimono l'andare oltre il bisogno e la sua dimensione religiosa sono soprattutto: quale è il senso esauriente dell'esistenza? Per che cosa in fondo vale la pena vivere? Queste sono le domande che aprono la dimensione della verità e della felicità, che implicano il nesso con la totalità, con l'ultimo e il compimento di sé. Esse costituiscono il senso religioso. Qui l'uomo pone il rapporto del suo io con il destino.

Circa la domanda e l'attesa di Assoluto, presenti in modo autentico nell'uomo, occorre notare anche il fatto che l'uomo coglie già nel suo bisogno biologico e psichico il bello, il vero e il giusto come tali: negli stessi particolari della vita apprende e pregusta l'universale e il tutto, nella donazione limitata di sé sperimenta e tocca con mano l'amore assoluto verso Dio e verso il prossimo. Perciò si può affermare che l'apprensione di ogni vero porta in sé l'aspirazione alla verità come tale, che si esprime nell'incessante tendenza a conoscere sempre più; così la ricerca di ogni bene, anche il più utilitario, si estende inevitabilmente alla ricerca di un bene maggiore. Per questo la percezione del bello ha inscritta in sé la nostalgia della bellezza; la conoscenza del vero, la memoria della verità; il desiderio del bene, l'utopia della bontà. Solo l'esperienza concreta di un bene o del vero permette di passare dal singolo caso limitato ed effimero al bene e al vero eterni.

Occorre ancora osservare che la scintilla della domanda assoluta scatta quando si congiungono insieme le esigenze illimitate dell'intelligenza e della volontà umane e la condizione, l'esperienza terrena umanamente limitata. Difatti, mentre da una parte il desiderio e l'attesa dell'Assoluto tendono a raggiungere un esistere umano privo di ombre nell'orizzonte infinito ed eterno, dall'altra la loro realizzazione risulta nella vita concreta incompleta e velleitaria. L'uomo, proprio perché ha l'ambizione di raggiungere l'Assoluto, sente e sperimenta la sua impotenza e chiede di superarla. Ma ciò avviene non perché egli abbia semplicemente dei bisogni materiali e contingenti, ma perché si rivela strutturalmente attesa; per l'incontenibilità e l'inesauribilità della sua domanda di «essere infinitamente», si giustifica il suo ideale di raggiungere l'Assoluto, il vero, il bello e il giusto qui sulla terra e il suo destino di essere beato nell'eternità.

Giovanni Paolo II afferma che la domanda religiosa è un'esperienza genuina e vera che scaturisce dal «paragone continuo tra l'io e il suo destino». Egli poi aggiun-

¹⁷ *Ivi*, p. 152.

ge: «La vera esperienza umana avviene solo in quella genuina apertura alla realtà che consente alla persona, intesa come essere singolare e consapevole, carico di potenzialità e di bisogni, capace di aspirazioni e di desideri, di conoscersi nella verità del suo essere»¹⁸. Così ogni uomo appassionandosi alle esigenze ed attese che meglio qualificano la sua persona ed aprendosi a tutta la realtà che incontra risponde in modo genuino alle domande che ha dentro di sé e realizza in modo soddisfacente la sua esistenza.

Le attese dell'uomo sono dunque un'esperienza genuina, in particolare la domanda religiosa è un inevitabile ed autentico paragone tra l'io e il suo destino. Ma tutte le domande umane vanno redente e liberate, hanno bisogno di una conversione radicale, dato che l'uomo vive in uno stato di disobbedienza nei confronti di Dio, in una ingratitudine per cui non si sente debitore in tutto del suo Creatore. Solo nella conversione del suo cuore e delle sue attese l'uomo riesce a desiderare Dio come un mistero e un dono e non come un possesso di un oggetto infinito. Egli deve giungere a desiderare il dono di una comunicazione libera e gratuita da parte di Dio personale. Non può possederlo, ma essere posseduto e afferrato (cfr. *Fil* 3, 12-14). L'esigenza umana non può essere intesa come rivendicazione, richiesta; è un desiderio umile, di una «umiltà ontologica» (H. de Lubac) che pone lo spirito umano in una attitudine di attesa, che non pone Dio in dipendenza dall'uomo. Lo spirito umano convertito non può semplicemente desiderare Dio per appropriarsene, ma lo attende quale non può non essere: Dio che si dona liberamente, nell'iniziativa del suo puro amore¹⁹. Senza tale purificazione ed elevazione, lasciata a se stessa, la domanda umana rimane futile ed informe, ma soprattutto insoddisfatta per la cattiva volontà; può giungere alla presunzione di operare con le proprie forze e di pensare di possedere in proprio la verità e la felicità.

Per tali ragioni e in tal senso R. Guardini sostiene giustamente che l'intero mondo umano delle raffigurazioni religiose deve essere redento. Non si tratta soltanto di far passare l'uomo dall'ambito cosiddetto profano a quello religioso, ma di convertire l'uomo e le sue attese religiose, riconoscere l'Altro, il mistero, il Dio vivo²⁰. Così l'uomo nelle sue situazioni oggettive non vede solo un problema da risolvere con le sue ricerche, ma contempla il mistero che dà senso alla sua vita.

Per gli stessi motivi J. Ratzinger a buon diritto sostiene che l'esperienza religiosa all'altezza dell'esigenza cristiana ha il carattere della croce. Così l'uomo con il cuore purificato non resta bloccato in sé, impara il dono gratuito di sé ed è capace di vedere il mistero divino. Egli poi aggiunge: «Essa (la croce) comporta ciò che è il modello fondamentale dell'essere umano: il superamento di sé. La croce libera, essa

¹⁸ Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 12 ottobre 1983, in: *La Traccia* 9 (1983), p. 990. Le catechesi che vanno dal 12 ottobre 1983 fino al Natale del medesimo anno trattano il tema del senso religioso e della «profonda sintonia tra Cristo e l'uomo».

¹⁹ H. de Lubac, *Spirito e libertà*, Milano 1981, p. 264.

²⁰ R. Guardini, *Esperienza religiosa e fede*, in: *Fede. Religione. Esperienza*, Brescia 1984, pp. 92-95.

concede di essere vedenti. E ora appare che la struttura di cui parliamo non è semplicemente struttura: essa mostra la stessa realtà fattuale»²¹.

Oltre a tutto ciò, occorre tener presente quanto M. J. Schebeen scrive circa il grado di superiorità ed elevatezza in cui la creatura è posta con il riconoscimento del Dio vivo: «Niente corrisponde alla disposizione e al desiderio della creatura razionale quanto la cognizione e la visione del suo Creatore; ma nello stesso tempo niente è tanto superiore alle sue forze e al suo destino naturale, quanto questa visione per la quale la creatura viene elevata sopra di se stessa fino alla luce inaccessibile della Divinità, nel seno del Padre, al fianco dell'Unigenito Figlio di Dio, al fine di possedere con lui la stessa gloria e di godere la stessa beatitudine»²². Ciò vuol dire, tra l'altro, che la ragione scopre nell'uomo e nel finito un insopprimibile rimando a Dio, non in modo tale però che si pensi di poter risalire con la propria forza all'Assoluto per afferrarlo e farlo proprio, ma come incontro con il Mistero. La scoperta più sorprendente e meravigliosa a cui può giungere la ragione è l'esistenza di un qualcosa di incommensurabile e inafferrabile dall'uomo, di una realtà semplicemente implicata dal desiderio e dall'attesa del nostro io.

3. LE DOMANDE DELL'UOMO NELLA SITUAZIONE ATTUALE

L'uomo europeo secolarizzato contemporaneo è caratterizzato dalla preoccupazione di creare la città terrena dimenticando o a scapito di quella celeste²³. Dio è rimasto fuori di fatto dall'orizzonte di vita di molte persone e ciò si è riflesso necessariamente sulla concezione dell'uomo. Lì dove si dichiara negli ambiti culturali e nella prassi l'assenza di Dio o la si impone ideologicamente e/o politicamente, non si può evitare la conseguenza della fine dell'uomo come persona e come valore trascendente. Se l'uomo è staccato da Dio, non rimanda a nulla oltre se stesso; allora per chi opera e vive, che direzione e fine può avere tutto quello che compie? Tale essenziale riduzione della persona umana si dimostra così priva di prospettive di cultura e di civiltà veramente proficue e degne dell'uomo.

Giovanni Paolo II nel discorso per l'apertura dei lavori dell'Assemblea speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi tenuta il 6 giugno 1990 indica l'origine e il processo storico che ha condotto al modello antropologico sopra indicato e lo presenta dettagliatamente. Nel suo punto cruciale afferma: «Dal tempo di Cartesio, come è

²¹ J. Ratzinger, *Fede ed esperienza*, in: *Elementi di teologia fondamentale*, Brescia 1986, p. 90.

²² M. J. Schebeen, *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1960, 3 ed., pp. 658-659.

²³ In questa parte faccio alcuni accenni riguardanti la secolarizzazione e la scristianizzazione oggi presenti e diffuse in tutta l'Europa e non solo, in quanto mi sembra che esse caratterizzino il momento attuale.

noto, è venuto operandosi uno spostamento di questo centro (l'oggettività dell'*esse*) verso la coscienza soggettiva, e delle conseguenze di tale spostamento noi tutti siamo testimoni. La filosofia è diventata prima di tutto gnoseologia (teorie cioè della conoscenza), con la conseguenza che al centro della realtà è venuto a trovarsi l'uomo come soggetto conoscitivo, ma vi è restato solo... L'ipotesi, all'inizio metodica, della non-esistenza di Dio, con l'andare del tempo ha portato all'idea di Dio come ipotesi. Queste correnti di pensiero si sono consolidate sotto forma di agnosticismo diffuso, specialmente tra gli scienziati. Un ulteriore passo è stato l'ateismo, che dal punto di vista filosofico, ha assunto la sua espressione più radicale nel materialismo dialettico marxista»²⁴. Date queste premesse è naturale che molti europei si siano abituati a considerare la vita e ad agire «come se Dio non esistesse». Il soggettivismo gnoseologico si è accompagnato all'immanentismo, all'autonomia assoluta delle scienze, della tecnica e dell'etica. Il Pontefice afferma inoltre il dato evidente che l'uomo, data una nuova impostazione della vita e dati i successi ottenuti, si crea un alibi, un «idolo» per accontentarsi di quanto offre la vita temporale e vivere in apparente autosufficienza: «È come se dimenticasse la sua caducità e il suo bisogno di trascendenza. Non sente il desiderio di aprirsi verso il Regno che "non è di questo mondo" (cfr. Gv 18, 36). Sembra anche non sperimentare la verità delle parole: "dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà" (2 Cor 3, 17)»²⁵.

Nei recenti dibattiti anche il mondo "laico" ha ancora una volta e in forma insistente manifestato e ribadito le sue posizioni²⁶. Esso afferma che il mondo contemporaneo non ignora da dove veniamo e dove andiamo, sa che veniamo dal nulla, ossia a caso, e andiamo al nulla. Dio è il velo che l'uomo getta sulla nullità delle cose per paura di guardarla in faccia, ossia per sopravvivere all'angoscia da essa prodotta. Così si nega che dall'esperienza dell'uomo traspaia una realtà. Una variante di questo pensiero è data dal fatto che l'uomo moderno getta un altro velo rivolgendosi sempre più alla scienza e alla tecnica aspettandosi da esse quello che un tempo si chiedeva a Dio. Riguardo alla fede cristiana si sostiene che le "verità storiche" sono soltanto ipotesi più o meno confermate, come è un'ipotesi che sia vissuto Giulio Cesare come lo stesso uomo Gesù. Ma sarà un'ipotesi insostenibile se si vuol affermare addirittura che Gesù fosse Dio. L'incarnazione di Dio è un'ipotesi che solo nella fede può essere presa come vera da chi vuole (una fede che non può smentire quella contraria). Se essa fosse concepita come "un'evidenza della ragione", il cristianesimo finirebbe per cancellare il proprio carattere soprannaturale e diventerebbe gnosi, ragione umana.

A questo modo di considerare l'uomo e il mondo non è estranea una confusione tra una giustificata affermazione e amore di sé, attraverso cui rivolgendosi a Dio si rea-

²⁴ B. Testa (a cura di), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel magistero di Giovanni Paolo II. Antologia di documenti scelti e introdotti*, Bologna 1991, pp. 198-199.

²⁵ *Ivi*, p. 201.

²⁶ Cfr. l'articolo di E. Severino nel *Corriere della sera* del 20.11.1995, che certamente è significativo ed esemplare, sintesi del dibattito in corso oggi in Italia.

lizza se stessi, e l'arbitrario irrigidirsi a qualunque prezzo su di sé, sulle proprie posizioni, anche se ne segue l'autodistruzione o il nichilismo che equivale all'alienazione di sé. A tale stato di confusione e di conflitto forse non è estraneo il fatto che le giuste e sane aspirazioni e domande umane non siano state aidate per essere chiarite e realizzate in Gesù Cristo e che le attese fondamentali impresse inestirpabilmente nel cuore umano non siano state orientate verso Cristo come loro ultimo senso e compimento.

L'origine e il processo storici indicati da Giovanni Paolo II e le stesse affermazioni esplicite del mondo "laico" ci conducono a constatare che la situazione attuale in cui l'uomo vive con le proprie domande è caratterizzata da un inevitabile ostacolo per la comprensione dell'identità umana. Il contesto induce la persona a trascurare il senso del proprio io, ad oscurarne il desiderio. I tentativi di presa di coscienza del proprio essere sono ostacolati dalla mentalità corrente e dall'imposizione di interessi parziali presentati come totalizzanti e soddisfacenti. Ciò che permette tale processo è la spinta a subire i problemi, anche i dubbi imposti da altri innescando così una mentalità passiva e rinunciataria. Vi è una tendenza non solo interna, ma anche esterna a nascondere le domande vere, la verità e il valore del proprio io. La conseguenza prima e più distruttrice è la concezione frammentaria della propria vita ed attività cosicché si formano vari reparti stagno.

In tale contesto, se si ammette Dio, il rapporto umano con Lui è astratto, è un fattore non influente e decisivo; la sua esistenza è un'astrazione, se non è giudicata in modo ostile. Tutto concorre a formare la convinzione che si può far a meno di Dio nella ricerca e nello stabilire la verità sull'uomo. E così si giunge a situazioni estreme, come precisa bene L. Giussani: «Nella confusione circa il volto ultimo del proprio "io" e della realtà, matura oggi un tentativo estremo di proseguire questa fuga dal rapporto con quell'infinito Mistero che pur ogni uomo ragionevole vede all'orizzonte e alla radice di ogni esperienza umana: occorre negare qualsiasi consistenza ultima al vivere. Se la realtà sembra sfuggire alla pretesa signoria dell'uomo, l'estrema risorsa dell'orgoglio è negarne qualsiasi consistenza, arbitrariamente considerare tutto alla stregua di un'illusione o di un gioco. Possiamo chiamare *nichilismo* ciò che oggi regna nel modo di pensare e di guardare imposto dalla cultura dominante. Ma si tratta di un nichilismo che nemmeno trattiene un sentimento tragico per lo scacco che lo motiva, e piuttosto lo dissimula in una riduzione menzognera di tutto a gioco, ad arbitrario invito allo scetticismo e alla leggerezza morale»²⁷.

4. I SACRAMENTI RISPOSTA ALLE DOMANDE DELL'UOMO

Il modo migliore per esaminare e proporre la corrispondenza dei sacramenti alle esigenze del cuore umano mi sembra essere quello di notare quanto è più

²⁷ L. Giussani, *Alla ricerca del volto umano*, Milano 1995, p. 13.

consono e decisivo per l'uomo, senza trattare dettagliatamente tutti gli aspetti, e di metterlo a confronto con ciò che i sacramenti rappresentano e donano all'uomo. Usando questo metodo si può indicare la corrispondenza nel modo seguente. Egli ha bisogno e cerca anzitutto un senso soddisfacente ed unitario su cui fondare in modo valido e certo la propria vita. L'uomo sa che può compiere ciò che è bene per sé solo conoscendo e attuando la verità su di sé. Oltre a ciò l'uomo sente la necessità di diventare un essere nuovo, non più sopraffatto dal male e dalla morte. Anche a questa seconda urgenza, come alla prima, risponde la vita sacramentale che rinnova la mente e il cuore umani. Ma oltre a ciò i sacramenti fanno sentire e gustare durante l'esistenza terrena concretamente nella libertà e nella responsabilità come esperienza umana una novità di vita. Mentre questo costituirà il terzo momento di riflessione, mi sembra altrettanto importante trattare anche il fatto che i sacramenti danno inizio all'esistenza comunionale, ad una socialità che rompe alla radice ogni solitudine e solipsismo. In ultimo si intende presentare come l'uomo trovi nella Chiesa, tramite i sacramenti, soddisfatta la sua esigenza di partecipare ad un luogo oggettivo che gli permetta di superare i limiti che porta sempre con sé. I sacramenti fanno appartenere il fedele alla vita oggettiva della Chiesa, luogo della presenza di Cristo. Questi punti presi insieme mostreranno che i sacramenti sono un gesto incidente con la caratteristica di corrispondenza alle domande del cuore umano, in particolare alle attese di verità e di felicità.

a. I sacramenti costruiscono il senso unitario della vita umana

Chi ci salva è Dio che ci ha usato misericordia redimendoci con la morte obbediente di Gesù Cristo e la sua risurrezione. Il sacramento manifesta e realizza quest'opera salvifica affermandola come senso della storia e della vita personale. Con tale procedimento Dio si dona all'uomo che riconosce il limite del proprio essere e della propria ragione. Reso immanente al mistero di Cristo morto e risorto coi sacramenti, l'uomo è chiamato a realizzare il disegno di Dio sulla sua vita. Anzitutto realizza la vocazione di essere figlio adottivo di Dio nel Figlio Unigenito. A partire da questa straordinaria dignità nell'incontro con Gesù Cristo ci è indicata anche la strada personale, a cui si è chiamati, sigillata o sostenuta dai sacramenti. Così l'uomo giunge alla coscienza di essere chiamato ad un destino che lo supera totalmente e lo può soddisfare proprio perché non dipende da lui. Il sacramento trasforma ed eleva la sua vita ad un ordine dovuto ad una iniziativa gratuita di Dio, a cui Questi in ogni caso resta fedele e attraverso cui dona all'uomo la certezza di poter giungere allo scopo della sua vita. Così la partecipazione alla vita sacramentale dona al ricevente un inizio anticipato, germinale ma reale nonostante i peccati, un pegno del destino eterno. Egli sa e già gode della felicità di cui potrà fruire definitivamente in futuro.

Oltre a ciò, la partecipazione iniziale al destino, realizzare coi sacramenti il disegno di Dio su di sé significa fondare l'unità di tutta la vita nel riferimento a Dio. L'uomo acquista una coscienza che tutto nell'esistenza è legato ed ha valore in Dio

(cfr. *1 Cor* 10, 31). Difatti: «Così è segnata la coscienza del cristiano: in tutto è la gloria di Dio, in tutto è Cristo presente all'uomo, e l'uomo presente a Cristo. È un tipo di coscienza che nessuna esperienza religiosa ha mai offerto né potuto pretendere che tocca la consistenza, non di un gesto o di un momento, ma di tutti i gesti e di tutti i momenti, e che come tale dovrebbe investire tutte le azioni di ogni giornata. Tale è l'implicazione del sacramento»²⁸. Il raggiungimento del centro del proprio essere e vivere fa superare lo stato di alienazione, di divisione e di frustrazione che l'uomo contemporaneo in particolare sente e di cui è succube. Egli non sarà più legato ad una affezione momentanea, ad una convenienza insoddisfacente, a stati d'animo soggettivi ed effimeri, ma è chiamato ad un senso oggettivo e sperimentato della verità e del valore globali che oggi si tende a disprezzare o nascondere. G. Bardy mostra come l'uomo dell'antichità vivesse in una schiavitù più pesante di quella materiale perché toccava tutti senza eccezione ed era impossibile liberarsene, la schiavitù di colui che è senza destino²⁹. Egli non trovava la liberazione né nella filosofia né nella religione, perciò queste cessavano di avere un interesse per lui, non essendo capaci di mostrare con certezza la via della salvezza e di togliere ogni dubbio sulla felicità ultima. I cristiani al contrario hanno un sostegno decisivo su questo punto attraverso la fede e i sacramenti in quanto conducono al destino eterno.

b. I sacramenti rinnovano la mente e il cuore dell'uomo

Se il primo risultato del sacramento è la partecipazione al disegno salvifico di Dio e il senso unitario della vita, esso ci conduce in secondo luogo all'atteggiamento di conversione: è Dio che ci salva. La domanda umana di verità e di felicità è "conversione": vi è un rinnovamento della mente per cui l'uomo si accorge e si convince definitivamente che la salvezza può essere solo un dono gratuito di Dio. L'uomo non attende più da sé o da un altro uomo, tanto meno dal potere, qualunque esso sia, la libertà e la liberazione dal male. Domanda solo a Dio di esserne liberato superando la mentalità di questo mondo e rinnovando il proprio essere e il proprio giudizio. Di conseguenza l'immagine che l'uomo domanda di realizzare è compiuta, come afferma il testo seguente che richiama il contesto battesimale: «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. Qui non c'è più greco o giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in

²⁸ L. Giussani, *Perché la Chiesa*, tomo 2: *Il segno efficace del divino nella storia*, Milano 1992, p. 102. Per una presentazione dei sacramenti come risposta alle domande dell'uomo mi permetto di citare B. Testa, *I sacramenti della Chiesa*, collana Amateca (n. 9), Milano 1995.

²⁹ Cfr. G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Milano 1994, 4 ed., pp. 137-148. L'Autore, adducendo numerose testimonianze, presenta in modo chiaro come l'iniziazione cristiana immettesse nella vita divina con una reale partecipazione. La liberazione dalla schiavitù e dal peccato tramite i sacramenti, descritta ampiamente nel N.T., attirava molte persone ed attuava il loro desiderio di riscatto e d'immortalità.

tutti» (Col 3, 9-11). Sant'Agostino ci offre una testimonianza viva dell'innesto della vita nuova in lui avvenuta col battesimo e con la partecipazione alle celebrazioni mistagogiche seguenti: «E fummo battezzati e si dileguò da noi l'inquietudine della vita passata. In quei giorni non mi saziavo di considerare con mirabile dolcezza i tuoi profondi disegni sulla salvezza del genere umano. Quante lacrime versate ascoltando gli accenti dei tuoi inni e cantici, che risuonavano dolcemente nella tua chiesa! Una commozione violenta: quegli accenti fluivano nelle mie orecchie e distillavano nel mio cuore la verità, eccitandovi un caldo sentimento di pietà. Le lacrime che scorrevano mi facevano bene»³⁰.

Celebrando i sacramenti la Chiesa ha inteso servire e lodare Dio, ma ha avuto sempre anche la coscienza di non poter servire Dio se non condividendo i bisogni dell'uomo, aiutandolo a scoprire la sua vocazione e il suo destino e rendendolo creatura rinnovata e figlio di Dio³¹. La Chiesa insegna inoltre che vi è una corrispondenza tra le "forme" dell'uomo prima della conversione e dopo quando è saziato da Cristo nei sacramenti e reso immagine viva di Cristo. Difatti: «I riti sacramentali, profetici delle promesse escatologiche, per diventare intelligibili, devono radicarsi in un inizio di realizzazione. Il Cristo ha promesso il pane del cielo solo dopo aver saziato la fame di una folla estenuata da un giorno di digiuno. Il Cristo ciba a sazietà i suoi ascoltatori di Cafarnao per avere il punto d'appoggio partendo da cui presentare la catechesi del pane di vita»³².

c. La celebrazione dei sacramenti è un'esperienza umana

Per la religione greco-romana, come in numerosi altri casi, l'essenza della religione consiste nell'eseguire in modo scrupoloso le cerimonie prescritte dall'uso, nel dover compiere dei riti puramente esterni³³. La religione è intesa come puro formalismo: le cerimonie devono essere eseguite bene, anche se non mancano persone e occasioni di pietà autentica, espressione varie di sentimento religioso. G. Bardy scrive giustamente: «Ecco l'elemento decisivo. I misteri come i sacrifici o gli altri atti del culto pagano, non sono destinati a rinnovare gli spiriti e i cuori. Gli iniziati non sono dei convertiti. Sono soltanto degli uomini che conoscono dei segreti, che posseggono delle parole d'ordine per oltrepassare le barriere del mondo invisibile, che hanno contemplato spettacoli ineffabili. Essi sono liberati dalla costrizione delle potenze cattive e sono sicuri di trionfare sul destino. Non per questo cessano di restare dei poveri uomini, esposti alla tentazione e al peccato. Ma questo non li interessa»³⁴.

³⁰ Sant'Agostino, *Le confessioni*, IX, 7, 14.

³¹ Cfr. A. Hamman, *Vita liturgica e vita sociale*, Milano 1969, pp. 395-400.

³² A. Hamman, *op. cit.*, p. 401.

³³ Cfr. G. Bardy, *op. cit.*, pp. 26-38. Si vedano anche le pagine seguenti sulla santità. Su questo argomento cfr. pure H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971.

³⁴ *Ivi*, p. 38.

Nei sacramenti è escluso ogni formalismo; essi lo escludono anzitutto perché sono un gesto umano, ossia tutti i partecipanti compiono un'esperienza umana di verità per la propria vita e di felicità per ciò che è comunicato. Per esperienza umana in campo religioso intendo un atto in cui l'uomo si sorprende e ha la coscienza di essere in relazione con Dio. L'uomo "prova" qualcosa, si coglie in relazione con Dio, una relazione in cui è essenziale anche la scoperta del senso di tale fatto, insieme alla piena e libera partecipazione ad esso. La celebrazione sacramentale è un avvenimento in cui i fattori umani di intelligenza, volontà e affettività sono al primo posto e solo attraverso di essi vi sono la vera esperienza e l'evento sacramentale. Inoltre i sacramenti esigono per loro natura una conversione personale che rinnova l'uomo radicalmente e lo introduce ad una comunione personale con la Trinità. In questo modo il sacramento ci offre la possibilità di vivere in una dimensione libera e responsabile. Difatti chi riceve il sacramento comunica con Cristo in un segno concreto nella piena libertà e adesione, ricevendone la grazia. La libertà umana è condizione essenziale per partecipare al mistero cristiano che nel segno sacramentale ci chiama ad una comunione con il Figlio di Dio fatto uomo. È con un consenso pieno e cosciente che si accede a Dio, come Lui del tutto liberamente e gratuitamente ci si è donato. In particolare colui che riceve il sacramento vive la propria libertà nella decisione di liberarsi dal male e dal peccato e nell'adesione a Cristo sperimentato come via, verità e vita.

Nell'accoglienza del gesto sacramentale come avvenimento che causa in noi tale liberazione e adesione a Cristo, l'uomo è aperto e vive il significato di quanto si compie e della grazia che ne segue. In lui, penetrato dal significato di quanto Cristo compie in noi sacramentalmente, si forma una consapevolezza originale e nuova che si tradurrà in modo consequenziale nelle azioni e nelle opere quotidiane. Chi si accosta al sacramento con tutta la propria umanità e spontaneità è liberato dal legame che lo limita e lo assoggetta al peccato e si unisce alla luce e alla beatitudine eterne. Allora, come Cristo «in cambio della gioia che gli era posta innanzi si sottopose alla croce disprezzando l'ignominia e si è assiso alla destra del trono di Dio» (*Eb* 12, 2), così la creazione «nutre essa pure la speranza di essere liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (*Rm* 8, 21).

I sacramenti sono un'esperienza umana di ascolto, di visione della realtà nel loro stesso compiersi e nella forma che assumono. La loro struttura e svolgimento partono e sono diretti a investire e a provocare la persona umana con la loro bellezza ed armonia. O. Casel ci testimonia: «I misteri del culto sono efficaci, come hanno riconosciuto i Padri, in primo luogo durante il loro compimento, come ogni immagine di arte pura colpisce per il suo stesso essere, non per la spiegazione che naturalmente deve subentrare poi... Piuttosto, come in tutte le opere del Creatore, così anche nei misteri di Dio, contenuto e forma sono interdipendenti e non possono venir separati. Il pieno contenuto del sacrificio della Messa può essere compreso, o per lo meno intuito, solo se la forma ne esprime l'intima natura»³⁵.

³⁵ O. Casel, *Il mistero dell'Ecclesia*, Roma 1965, p. 272.

d. I sacramenti danno inizio all'esistenza comunionale

Essendo il sacramento un gesto che è incontro con Cristo, l'io *ipso facto* inizia a vivere un rapporto con un *tu*, una esistenza comunionale. L'io supera la solitudine e una concezione frantumata dell'esistenza, ritrova il senso unitario della vita e un contesto, un *noi* che conduce ed edifica alla totalità proprio perché in tale incontro attinge il senso ultimo della vita che è Gesù Cristo. Colui che riceve il sacramento nell'incontro immediato e personale con Cristo è posto nel rapporto con la verità ultima dell'uomo e ne diventa partecipe. Entra così in comunione con Cristo ed impara ad aprirsi verso l'altro.

Oltre a ciò, come Gesù Cristo stabilisce la comunione con gli uomini servendoli e rispondendo alle loro domande (la lavanda dei piedi narrata dal vangelo di Giovanni pone l'eucaristia nella sua vera luce), allo stesso modo la comunità cristiana si radica nel mistero salvifico di Cristo celebrando i sacramenti e vivendo la comunione fraterna. A. Hamman afferma giustamente: «La comunità cristiana si costruisce e si allarga grazie alla forza dell'*agapé*, che raccoglie e richiama, che richiama e raccoglie. La liturgia provoca l'evangelizzazione nella misura in cui il culto si esprime nell'amore concreto ed efficace della comunità... Nella Chiesa antica la solidarietà è intesa come una estensione della "frazione del pane". Il prolungarsi a livello sociale della celebrazione eucaristica non ha valore in sé, non è un fine in sé, ma un'applicazione alla vita quotidiana del mistero cui si partecipa. Esso non si arresta ai bisogni fisici, per fondamentali che siano, ma tende a mettere in luce e a saziare la fame di giustizia e di fraternità dell'uomo, "che non vive di solo pane ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio"»³⁶. La Chiesa si presenta come una realtà vissuta, una vita di comunità aperta ed accogliente. Essa fa prendere coscienza ai suoi membri che certe situazioni e discriminazioni sono incompatibili con la vita ecclesiale che guarda verso Cristo. L'Autore appena citato mostra come il diaconato faccia comprendere che ogni celebrazione liturgica (sacramentale) è un richiamo alla carità vissuta e insieme che ogni azione sociale o politica evita di degradarsi nella misura in cui è comunione con la tenerezza di Dio³⁷.

G. Bardy ci offre un esempio chiaro delle trasformazioni pratiche e della nuova esistenza comunionale che esisteva nella comunità cristiana. Egli ci indica anche la ragione di quanto accadeva: «I filosofi come Seneca potevano ben dichiarare che i loro schiavi erano loro fratelli secondo la natura umana. Ma mai li trattano come tali. Nelle assemblee cristiane, al contrario, gli schiavi si installano accanto ai loro padroni, partecipano accanto ad essi e con essi alla stessa eucaristia e ricevono gli stessi favori spirituali. All'uscita dalla sinassi essi riprendono la loro situazione umiliata, ma per alcuni istanti si sono sentiti veramente liberi, veramente uomini e, più ancor di questo, veramente figli dell'unico Dio»³⁸.

³⁶ A. Hamman, *op. cit.*, pp. 394-402.

³⁷ *Ivi*, pp. 85-193; in particolare p. 189.

³⁸ G. Bardy, *op. cit.*, p. 142.

e. Coi sacramenti il fedele partecipa alla vita oggettiva della Chiesa

Coi sacramenti il fedele si unisce e partecipa alla fede e alla vita della Chiesa universale in modo oggettivo. Egli non è lasciato a se stesso, ma è nell'adesione alla fede della Chiesa che è battezzato e confermato. Partecipando al sacramento dell'eucaristia chiediamo al Signore che non guardi ai nostri peccati, ma alla fede della sua Chiesa e le dia unità e pace, ossia la conservi nella comunione con Lui e ce ne renda membra degne³⁹. Con i sacramenti ricevuti nella piena fiducia in Cristo cessa la presunzione di un contenuto di fede formulato individualisticamente o un'adesione alla Chiesa fatta a nostra misura. È vero che una reazione prevalentemente intimistica e individualistica è ancora diffusa nei fedeli con una notevole deformazione dell'idea del segno sacramentale. Ma l'incontro con Cristo nei sacramenti è al contrario ancorato ai segni oggettivi e non è lasciato alla reattività e istintività, neanche ai peccati dell'uomo. I sacramenti superano i nostri limiti con l'azione redentrice di Cristo e almeno in parte ce ne liberano.

L'adesione a Cristo, all'insegnamento e alla vita oggettivi della Chiesa realizzati nella storia è necessaria anzitutto perché il fedele non può farcela da solo nel tentativo di conoscere e attuare la verità del proprio io. Essa ci toglie l'illusione di un'autosufficienza nel fondare e vivere il rapporto dell'uomo con Cristo o col divino. Solo così siamo liberati dal soggettivismo di fronte al destino sia nel modo di concepirlo sia nella vita pratica per raggiungerlo.

La partecipazione in modo oggettivo alla fede e alla vita della Chiesa ci permette in secondo luogo di superare la mentalità che il "mondo" cerca d'imporre, la mentalità imposta dagli altri, in fin dei conti da coloro che hanno il potere. Chi ha il potere in questo mondo domina attraverso i mezzi di comunicazione sociale, la scuola, la politica, e influisce in modo decisivo e negativo nel processo che forma la coscienza di sé distorcendola e rendendo l'uomo incapace di subire imposizioni. L'uomo è sopraffatto continuamente dalle pressioni che riguardano la concezione della propria persona e del proprio destino. Non si rende più conto della verità e del valore del proprio io.

Se l'uomo non può farcela da solo e subisce inevitabilmente le pressioni del potere, il sacramento vi pone rimedio in quanto è il gesto oggettivo con cui Gesù Cristo realizza la sua verità e la sua gloria nella storia. Il metodo sacramentale consiste proprio nel far incontrare l'uomo così debole con la verità e la forza di Dio che sono presenti nel mondo proprio per ovviare ai mali e ai limiti umani. Così Gesù Cristo trasforma e domina il corso della storia e della vita di una persona celandosi dietro un segno, dentro un fatto sperimentabile. E questo gesto che corrisponde alle domande umane conduce alla pienezza del senso della vita.

³⁹ *Messale Romano*, Preghiera prima della comunione: «Signore Gesù Cristo, che hai detto ai tuoi apostoli: "Vi lascio la pace, vi do la mia pace", non guardare ai nostri peccati, ma alla fede della tua Chiesa e donale unità e pace secondo la tua volontà...».

Infine, per ben comprendere il senso oggettivo della vita comunicato dai sacramenti, occorre tenere presente che è un aspetto fondamentale nella partecipazione il seguire l'atto celebrato dalla e nella Chiesa, il suo svolgimento concreto, ossia i gesti redentori di Cristo che si ripresentano efficacemente per la salvezza dell'uomo. In questo modo colui che riceve i sacramenti impara un aspetto fondamentale del senso della vita umana e cristiana: la sequela. Nei sacramenti il Signore ci dona la vita divina e noi seguiamo e accogliamo la bontà e la benevolenza divine che ci vengono usate. Difatti: «Non c'è alcun bisogno di saper riflettere, di trovare espressioni adeguate, di trovare emozioni consone all'avvenimento. Lo diceva bene il catechismo, con la sua acuta sinteticità, quando dichiarava che, per esempio, per accostarsi all'eucaristia occorre: "Sapere e pensare chi si va a ricevere", vale a dire essere coscienti del significato della Grande Presenza... Ciò che conta è il libero "andare a" portando se stessi come domanda, ciò che conta è la presenza di sé a Cristo, consapevole, che si fa domanda..."»⁴⁰. Solo in questo modo l'uomo di fronte alla grazia donata è veramente libero, perché si decide per l'accoglienza. La forza della libertà e della sequela ci viene da Dio e ci serve per arricchire noi stessi dei doni divini.

Il portare se stessi come domanda e la presenza di sé a Cristo hanno un valore fondamentale nel ricevere i sacramenti proprio perché, come afferma D. Barsotti nella sua trattazione sui sacramenti dell'iniziazione, la vita cristiana è un affondare sempre più nella presenza, è un essere assorbiti in modo cosciente dalla presenza di Cristo. Così l'intelligenza vede tutto alla luce di Dio, con gli occhi della fede, la volontà ama e segue solo Lui e la memoria diventa ricordo e sentimento di Dio. L'autore aggiunge poi, sempre riguardo all'azione sacramentale: «Tutta la vita interiore non ha altro contenuto che Dio. L'anima non passa più di cosa in cosa, ma affonda in Dio»⁴¹.

5. CONCLUSIONE

Nella storia del regno di Gesù Cristo sulla terra l'avvenimento che rivela e dona la sua salvezza è l'incontro tra Lui e l'uomo. Egli incontra quest'uomo concreto qui ed ora con le sue domande ed attese, non l'umanità astrattamente intesa, né l'ideologia o l'utopia umane, né le varie etichette che schematizzano gli uomini. In qualsiasi situazione o età o momento esistenziale ciò che conta è l'incontro impreveduto e sorprendente, ma che interessa realmente la vita, con i testimoni che fanno emergere Gesù Cristo, con quelle persone che possiedono un'umanità rinnovata e proprio per questo richiamano a Gesù Cristo come occasione offerta alla libertà umana di seguire Colui che ha dato la vita per noi. In questo contesto anche il sacramento

⁴⁰ L. Giussani, *Perché la Chiesa*, tomo 2, cit., p. 101.

⁴¹ D. Barsotti, *I sacramenti dell'iniziazione*, Brescia 1983, p. 139.

è un fatto presente che ci fa incontrare Gesù Cristo con le caratteristiche della corrispondenza alle esigenze costitutive della ragione e del cuore umani. Siccome la verità è una corrispondenza tra la realtà e la comprensione umana (*adequatio rei et intellectus*), è qualcosa che mi corrisponde, nell'incontro posto dal sacramento la verità di Gesù Cristo che mi salva è data dall'esperienza umana che Egli mi concede della corrispondenza della sua grazia alle mie domande ed attese. Non vi possono essere una verità e una valorizzazione della persona migliori di quelle che scaturiscono da questo incontro. Così l'uomo può rinascere anche quando è vecchio.

Da queste brevi considerazioni deriva che nel sacramento trova pieno compimento la domanda umana, in esso vi è la reale partecipazione alla vita divina, così tanto sognata e desiderata dagli uomini, si realizza, per quanto è umanamente possibile sulla terra, il "desiderio naturale di vedere Dio". Così il sacramento può corrispondere a ciò che vi è di più atteso dall'uomo, anche in quel contesto in cui oggi sono poste le domande umane. Risponde pure alla negazione di ogni consistenza ultima del vivere.

Una conferma del fatto che il sacramento sia una corrispondenza della grazia di Gesù Cristo con il "cuore" dell'uomo ci viene dal fatto che ogni rito nella sua misura pone immediatamente la questione del senso ed è un gesto significativo che supera il tempo e lo spazio. Lo ha notato giustamente J. Ries: «L'antropologia religiosa si propone lo scopo di studiare l'*homo sapiens*, in quanto portatore di credenze religiose grazie alle quali egli dirige il suo comportamento e la sua vita attraverso le diverse esperienze del sacro vissuto. Nell'affrontare il problema del rito all'interno di questa esperienza vissuta, si pone immediatamente la questione del senso. Dai tempi più antichi fino ai nostri giorni, nelle religioni a tradizione orale così come nelle religioni del libro, l'uomo, nel momento in cui opera un rito, compie un gesto significativo, dal quale deriva un messaggio che supera, nel tempo e nello spazio, il momento del suo compimento»⁴².

⁴² J. Ries (a cura di), *I riti di iniziazione*, Milano 1989, pp. 219-220.

Riassunto. Dopo aver esposto alcuni modi di concepire il rapporto tra i sacramenti e coloro che li ricevono così come emergono nella storia della teologia sacramentaria e della Chiesa, l'articolo nota e descrive quali siano le domande vere e definitive, le attese proprie della vita umana. Alle aspettative presenti inevitabilmente in ogni persona devono rispondere i sacramenti in quanto rinnovano l'uomo realmente e in senso non formalistico o sovrapposto. Lo studio cerca inoltre di presentare anche la coloritura e le accentuazioni con cui le domande del cuore umano si presentano nel nostro tempo. Alla fine esso espone come i sacramenti rispondano e vadano incontro alle esigenze e alle richieste di verità e di felicità presenti nella vita umana e di cui si è trattato precedentemente.

Résumé. Après avoir exposé différentes perceptions des rapports entre les sacrements et les personnes qui les reçoivent, d'après l'étude de l'histoire de la théologie sacramentaire et de l'Église, l'article souligne et décrit quelles sont les demandes vraies et définitives de la vie humaine et ses propres attentes. Les sacrements doivent répondre aux aspirations qui sont inévitablement présentes dans chaque individu, car ils renouvellent réellement l'homme et ne sont ni un acte formaliste, ni un simple adjuvant de la foi. L'étude se propose en outre de présenter les nuances et les traits majeurs qui caractérisent les attentes du cœur humain à notre époque. Il indique enfin comment les sacrements correspondent et répondent aux exigences et à la recherche de la vérité et du bonheur qui font partie intégrante de la vie humaine et dont il a été question précédemment.

Summary. After having explained some ways of conceiving the relationships between the sacraments and those who receive them, as these emerge in the history of sacramental theology and of the Church, the article underlines and describes what are the truly definitive questions and the appropriate expectations of human life. The sacraments must meet the expectations, which are inevitably present in every person, since they renew people and do so in a non-formalistic and non-superimposed way. The study furthermore seeks to present both the shades and the emphases with which the demands of the human heart appear in our time. Finally, it shows how the sacraments respond to and meet the requirements and demands of truth and happiness present in human life, which had been dealt with earlier.

Inhaltsangabe. Nach der Darstellung einiger Beziehungsmöglichkeiten zwischen den Sakramenten und denjenigen, die sie empfangen, so wie sie in der Geschichte der Kirche und der Geschichte der sakramentalen Theologie auftauchen, zeigt der Artikel beschreibend auf, welche wahren und endgültigen Anforderungen, welche Erwartungen des menschlichen Lebens vorhanden sind. Auf die unvermeidlich in jedem Menschen vorhandenen Erwartungshaltungen müssen die Sakramente insoweit eine Antwort geben, als diese den Menschen realiter erneuern, und zwar nicht in einem formalen oder überlagerten Sinne. Die Studie versucht darüber hinaus auch die Färbung und Nuancierung darzustellen, mit der die Erwartungen des menschlichen Herzens in unserer Zeit zum Tragen kommen. Zum Schluß stellt der Artikel dar, wie die Sakramente eine Antwort auf die Forderungen und Fragen nach Wahrheit und Glück geben und in diese Richtung gehen: jene Fragen nach dem Glück und Wahrheit, welche im menschlichen Leben präsent sind und wovon im Vorhergehenden die Rede war.

A • M • A • T • E • C • A

DIREZIONE SCIENTIFICA: G. BEDOUELLE, G. CHANTRAINE,
E. CORECCO, L. GEROSA, CH. SCHÖNBORN, A. SCOLA

LA STORIA DELLA CHIESA



GUY BEDOUELLE

Jaca Book

VOLUME 14

MANUALI DI TEOLOGIA CATTOLICA

La Chiesa e la sfida delle culture

Guy Bedouelle O.P.

Université de Fribourg, Suisse

Sin dalle sue origini, la Chiesa si è dovuta confrontare col problema del suo inserimento nel mondo antico che l'aveva vista nascere in seno ad una religione della salvezza che, in forza del suo particolarismo, moltiplicava i segni di appartenenza, dalla circoncisione ai divieti alimentari. In nome dell'universalità del messaggio di Cristo, la Chiesa primitiva ha assunto la civiltà greco-latina e quindi le sue lingue, il suo diritto e in larga misura anche il suo modo d'essere, sebbene sempre attraverso un necessario lavoro di discernimento di ciò che era compatibile con le esigenze del Vangelo.

Venti secoli più tardi, l'universalità della Chiesa non è più un concetto teorico, fosse pure teologico, ma una realtà ben concreta. Grazie ai mezzi di comunicazione (dall'aereo al telegrafo) e alla conoscenza, superficiale o approfondita, talvolta pure "in diretta" (dalla televisione ai viaggi) di ciò che avviene nell'intero universo, l'uomo contemporaneo non si è mai sentito così unito al resto del mondo. Nello stesso tempo, tale universalità, sia essa anche solo un cosmopolitismo o annientamento sotto una massa di informazioni, è stata accompagnata da un sentimento più vivo della diversità e della specificità delle singole culture, diversità e specificità rivendicate, più che realmente assunte. Così, ad esempio, nella laboriosa costruzione dell'Europa assistiamo ad un duplice movimento, da una parte, verso l'unificazione e, dall'altra, verso l'emergenza di entità intermedie caratterizzate dalla loro lingua, tradizione, storia e modo d'essere particolari.

L'ecclesiologia cattolica ha registrato anch'essa questa duplice esigenza. Infatti, pur non rinnegando nulla del ruolo riconosciuto al Pontefice romano, garante e custode dell'unità, il Concilio Vaticano II si è mostrato sensibile alla vita delle Chiese particolari e locali, ad un esercizio equilibrato della collegialità del corpo episcopale insieme al suo capo, nonché alla diversità delle tradizioni. Non v'è dubbio, per esempio, che la scelta da parte del Concilio di introdurre e utilizzare le lingue vernacolari nella liturgia abbia rafforzato, o quantomeno provocato, un fenomeno di più grande attenzione alle culture.

La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, consacra nella sua seconda parte riguardante «alcuni problemi più urgenti» uno sviluppo sulla cultura. Dopo aver definito questo termine e aver constatato subito dopo (n. 53) che esso può essere utilizzato al plurale—«si parlerà di pluralità di culture»— il Concilio si interroga sui rapporti tra Vangelo e cultura (n. 58): «Nel rivelarsi al suo popolo fino alla piena manifestazione nel suo Figlio Incarnato, Dio ha parlato secondo diversi tipi di cultura propri a ciascuna epoca. Allo stesso modo, la Chiesa, che nel corso dei secoli ha conosciuto condizioni di esistenza molto varie, si è servita delle risorse delle diverse culture per diffondere ed esporre attraverso la predicazione il messaggio di Cristo a tutte le nazioni... Ma, nello stesso tempo, la Chiesa inviata a tutti i popoli di tutti i tempi e di tutti i luoghi non è legata in modo esclusivo e indissolubile a nessuna razza o nazione, a nessun tipo di vita particolare, né ad alcuna pratica antica o moderna. Costantemente fedele alla tradizione e insieme cosciente dell'universalità della sua missione, la Chiesa può entrare in comunione con le diverse civiltà: da ciò deriva l'arricchimento per se stessa e le differenti culture».

Niente potrebbe esprimere meglio la tensione, la dialettica, che esiste tra l'affermazione universale della fede, da una parte, e ciò che sin da allora viene definito come «inculturazione». Questo termine, non ancora utilizzato dal testo del Vaticano II, è stato impiegato da papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Slavorum Apostoli* del 1985, per designare, rievocando la figura missionaria dei santi Cirillo e Metodio, patroni d'Europa, un'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone e l'introduzione di queste culture nella vita della Chiesa. Il papa ha in seguito ripreso questa riflessione nell'enciclica *Redemptoris missio* del 1990, sottolineando così in modo particolare la ricezione nella e attraverso la cultura evangelizzata¹.

¹ Il termine teologico d'inculturazione deve essere distinto da quello di acculturazione, forgiato dall'antropologia sociale a partire dalla fine del XIX secolo. Il termine di acculturazione designa ogni tipo di incontro tra le culture: per esempio, l'accettazione, l'identificazione o l'assimilazione dell'una rispetto all'altra, processo che in termini di storia delle religioni può essere chiamato sincretismo. Lo stesso termine di cultura, in senso sociale, acquista importanza soltanto a metà del XIX secolo, pur essendo già conosciuto prima di allora. Si veda su questi problemi Hervé Carrier, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Tournai 1992.

Al fine di rispettare il movimento proprio del cristianesimo che, muovendo dall'Europa, è penetrato progressivamente nei diversi continenti, ne ripercorreremo qui il cammino cronologico e geografico: dal XVI secolo ove la Chiesa e l'Europa scoprono un mondo nuovo, l'America, passeremo al XVII secolo caratterizzato da una penetrazione, più stabile che nei secoli precedenti, in Asia, e ancora all'insediamento vero e proprio nell'Africa nera avvenuto nel XIX secolo in concomitanza alle esplorazioni. Infine, torneremo nell'Europa del XIX e XX secolo per considerare il rapporto difficile tra la Chiesa e il mondo moderno che essa accompagna e ha persino contribuito a formare.

I. LE AMERICHE

Ci è difficile immaginare lo choc provato dagli uomini della fine del XV secolo e dell'inizio del XVI al momento della scoperta di un mondo sconosciuto, l'America, e soprattutto dei suoi abitanti, gli Indios, così chiamati in modo dispregiativo da Cristoforo Colombo che credeva di essere arrivato in Asia². Lo stupore fu d'altronde reciproco: sia da una parte che dall'altra ci si domandava se si trattava dello stesso genere umano! Si ricordino per esempio il sollievo provato dagli Indios quando videro gli Spagnoli scendere da cavallo e divenire dei semplici bipedi, o ancora, nel 1520, il timore reverenziale dell'ultimo imperatore atzeco, Moctezuma II, davanti all'arrivo degli dèi attesi e temuti, ma annunciati da così tanti presagi³. Il racconto più sorprendente di questa esperienza di fascino reciproco nonché dei necessari e crudeli riflessi di difesa ci è offerto dal diario di viaggio (1527-1537) di Alvar Nunez Cabeza de Vaca, che attraversò l'America del Nord da un capo all'altro⁴.

Non ci deve sorprendere quindi che filosofi e teologi spagnoli dell'epoca abbiano potuto discutere così a lungo sul problema spinoso di sapere se gli Indios fossero degli esseri umani di categoria inferiore: di che natura erano questi esseri che vivevano nudi, lavoravano unicamente per sopravvivere e nutrivano un così scarso interesse per l'oro...?

Davanti a tale manifestazione inedita del disegno di Dio che apriva un nuovo orizzonte al Vangelo, anche i poteri temporale e spirituale reagirono. Così, nel suo *Testamento* Isabella la Cattolica († 1504) parlando della colonizzazione dichiara: «il no-

² 1942. *Le choc de deux mondes*, Actes du Colloque de Genève, 17-18 septembre, Paris 1993.

³ Nathan Wechtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Perou devant la conquete espagnole*, trad. dall'inglese, Paris 1972.

⁴ *Naufraios de Alvar Nunez Cabeza de Vaca*, tomo I di: *Historiadores primitivos de Indias*, ed. Enrique de Veda, Biblioteca de Autores espanoles, Madrid 1946. Una sorprendente trascrizione letteraria di alcuni episodi ci è offerta dallo scrittore argentino Juan José Saer nella sua opera *El Entenado* (1983).

stro principale interesse era volto ad attirare i popoli di queste regioni e a convertirli alla nostra religione santa». Spartendo tra la Spagna e il Portogallo il mondo scoperto e quello ancora da scoprire, la «donazione alessandrina» del 1493, definita da diverse bolle del papa Alessandro VI Borgia, aveva già affermato il dovere dell'evangelizzazione. Tuttavia, nello spirito dei *conquistadores*, appetito di ricchezze ed evangelizzazione non erano affatto incompatibili. Bernal Diaz del Castillo, collaboratore e cronista di Ferdinando Cortés in Messico, lo afferma assai crudamente: «Siamo venuti qui per servire Dio e per arricchirci!»

La Conquista, il cui termine fu in seguito censurato da Carlo V, decimò le popolazioni. Sebbene le cifre avanzate da Las Casas siano state contestate, la realtà di questo avvenimento resta. Sua causa principale fu la malnutrizione a fronte di un lavoro estenuante nelle miniere, cui gli Amerindi non erano abituati. La riduzione in schiavitù, o quantomeno in servitù, di tali popolazioni generarono poi una società senza uguaglianza, a dispetto dei testi ufficiali che le abolivano e dei sistemi di ripartizione come l'*encomienda* che aveva il suo equivalente nel sistema feudale.

Da parte sua, l'evangelizzazione fu altrettanto brutale: così il *Requirimiento*, un rozzo riassunto della storia della salvezza, che veniva pronunciato davanti agli Indios impauriti e con il quale si intimava loro di convertirsi al Dio dei bianchi, fu ben presto abolito. Las Casas si ribellò alla distruzione precipitosa degli idoli e alla loro altrettanto immediata sostituzione con croci. Elevare croci senza preparazione, senza spiegazione, senza catechesi è «inutile e superfluo, poiché gli Indios possono credere che si propone loro un nuovo idolo raffigurante il dio dei cristiani». S'imponneva dunque una nuova riflessione sui metodi di evangelizzazione e sui suoi presupposti teologici, nonché sul ruolo delle religioni e delle culture. Ma tale riflessione avrebbe raggiunto solo faticosamente il suo equilibrio.

Vi fu una prima tentazione ancorata alla rilettura di Aristotele da parte dei sostenitori di un umanesimo neopagano uscito dalla scuola di Padova. Alcuni filosofi infatti si avvalevano di un testo oscuro di Aristotele sulla «servitù naturale» per applicarlo agli indigeni. Nel corso di una grande disputa tenutasi nell'estate del 1550 a Valladolid, Las Casas si misurò con Sepulveda, canonico di Cordova, e ne risultò trionfatore. In che modo la Chiesa avrebbe potuto evangelizzare una razza inferiore? Dio non aveva forse creato l'uomo a sua immagine e somiglianza? Per difendere le proprie opinioni, Las Casas poteva servirsi, tra l'altro, della bolla *Sublimis Deus* che, pubblicata da Paolo III nel 1537, affermava l'eminente dignità della persona degli Indios.

La medesima convizione sta alla base della profonda riflessione sia teologica che giuridica di Francisco de Vitoria, l'illustre domenicano che insegnava a Salamanca. Nelle sue *Lezioni sul diritto degli Indios* del 1539, Vitoria afferma che gli Indios possiedono «una specie di religione» e constata la loro assoluta ignoranza del Vangelo. Vitoria fonda il diritto all'evangelizzazione pacifica nel rispetto dei diritti naturali e con esso la possibilità di relazioni normali tra gli uomini, principio fondamentale del diritto internazionale di cui egli è uno dei precursori.

In opposizione a questo percorso intellettuale fatto di equilibrio tra i diritti della ragione e le esigenze della grazia, poteva sorgere però un'altra tentazione: quella di voler fondare l'evangelizzazione su una falsa teologia della storia, spesso vicina al racconto fantastico religioso. Il francescano Geronimo de Mendieta, il gesuita José de Acosta e altri si compiacciono di un certo provvidenzialismo pseudo-scritturistico. L'apocalittica della fine del Medio Evo ha giocato ugualmente un certo ruolo e Cristoforo Colombo ha preparato il suo primo viaggio chiosando il suo libro preferito, l'*Imago mundi* di Pierre d'Ailly, con frasi tratte da scritti apocrifi composti da alcuni discepoli di Gioacchino da Fiore⁵. Tutto ciò contribuiva a dare all'evangelizzazione una base sicuramente fragile e soprattutto fallace.

E' questa la ragione per cui alla fine ci si rivolse a soluzioni pastorali più conformi all'equilibrio della fede, della grazia e della natura. L'itinerario e l'azione di Bartolomé de Las Casas ne rappresentano un primo tentativo.

Alla stregua del padre e degli zii, che furono tra i primi a tentare l'avventura della colonizzazione nel continente americano di recente scoperta, questo spagnolo di Siviglia attraversò l'Atlantico. Nel 1512, dopo la sua ordinazione, fu il primo prete a celebrare la messa nel Nuovo Mondo. A Hispaniola (l'attuale Haiti e San Domingo) e in un secondo tempo a Cuba, Las Casas aderì al sistema di colonizzazione che spogliava gli Indios di tutti i loro beni. Ma, vistosi rifiutare l'assoluzione da parte di uno dei domenicani che, insieme a Montesinos, nel 1511 si erano ribellati a questo stato di cose, Las Casas trasformò radicalmente le sue convinzioni, si convertì, liberò i suoi schiavi e s'imbarcò successivamente alla volta della Spagna al fine di difenderne la causa.

Nominato «Protettore degli Indios» da parte del Reggente di Castiglia, tentò, ma senza successo, un'esperienza di coabitazione tra gli Indios e i contadini spagnoli. Contemporaneamente propose di sostituire gli schiavi indiani con altri venuti dall'Africa, ma ben presto dovette pentirsene. Si rese conto quindi che non era ancora pronto per poter condurre a buon termine il compito di lotta per la giustizia e di evangelizzazione pacifica al quale egli si voleva consacrare.

Dopo essersi unito ai Domenicani nel 1522, il missionario spagnolo entra in un periodo di silenzio e di studio, per riprendere poi nuovamente la sua azione attraverso numerosi viaggi verso la metropoli. Las Casas commenta la bolla *Sublimis Deus* del papa Paolo III in un breve trattato dal titolo *Sull'unico modo di evangelizzare*. Questo modo è la carità. Più tardi otterrà dall'imperatore Carlo V alcune «Nuove leggi» protettive degli indigeni. Nel 1543 viene nominato vescovo di Chiapas (Sud dell'attuale Messico e del Guatemala) ed entra a far parte del Consiglio delle Indie.

E' in quell'occasione che tenta un'esperienza di evangelizzazione pacifica nella sua diocesi presso tribù considerate molto aggressive. Il successo dell'opera di pacificazione e di annuncio del Vangelo porteranno a dare a questo territorio il nome

⁵ J. I. Saranyana e A. de Zaballa, *Joaquin de Fiore y America*, Pamplona 1992.

di «Vera Pace». Las Casas moltiplica quindi le discussioni, le memorie, i rapporti, e nel 1547 decide di rientrare definitivamente in Spagna per rinunciare poi nel 1550 al suo vescovato. Da una parte, si consacra ormai alla difesa degli Indios denunciando le distruzioni e le atrocità commesse nei loro confronti (*Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie*, pubblicata nel 1552, e *Storia delle Indie*, opera postuma), e dall'altra, si dedica a mostrare l'illegittimità della Conquista nonché la necessità di restituire agli indigeni i beni di cui erano stati privati (*Trattato dei Dodici dubbi*, del 1564).

La preoccupazione di impedire lo sfruttamento e la decimazione degli Indios va di pari passo con un rispetto della loro cultura? Las Casas s'interessa ugualmente ai costumi degli Indios ma li guarda ancora in modo apologetico. Per lui, l'idolo è la maldestra rappresentazione di Dio, e ad ogni modo si preoccupa di sottolineare il progresso rappresentato dalle religioni più evolute, come quella degli Atzechi, rispetto ai culti più primitivi.

Ma soprattutto non mancano, all'epoca, veri e propri trattati etnografici, miniere ricche di preziose informazioni per lo storico moderno, composti dagli stessi missionari: è il caso della *Storia degli Indios* del francescano Toribio de Benavente (†1568), chiamato dagli Indios «Motolinia» (il povero), oppure della *Storia delle cose della Nuova Spagna*, composta in spagnolo e in nahuatl dal suo confratello Bernardino de Sahagun (†1590). Più singolare ancora è il caso di Garcilaso de la Vega, l'Inca (†1616), e dei suoi *Comentarios Reales de los Incas*. Garcilaso, proveniente da due culture e di lingua materna quechua, mostra, non senza il rischio di un certo sincretismo, la preparazione provvidenziale dell'avvento del cristianesimo da parte della civiltà inca e riscopre l'importanza della religione naturale.

La storia di un'inculturazione nelle Americhe richiede un esame attento delle diversità, delle evoluzioni e dei dibattiti che essa suscita. Uno studio della nozione di «idolatria» permette di seguirne le tracce⁶. Inoltre, sebbene vi sia stato un processo di espropriazione nel modo di pensare, sottoprodotto della colonizzazione, il cristianesimo degli Amerindi non è quello dell'Europa: esso esiste nella sua forma indigena e ha prodotto ugualmente dei trasferimenti culturali⁷.

Ne è un esempio significativo il fenomeno del meticcio, così caratteristico delle Americhe latine rispetto alle Americhe del Nord. Ne *Il labirinto della solitudine* (*El Laberinto de la Soledad*) Octavio Paz parla dei Messicani come dei «figli della Marina», l'amante di Cortés, che gli rivelò i segreti degli Atzechi. Nei loro discendenti coabitano il vincitore e il vinto, il traditore e il tradito. Un altro pensatore messicano, Vasconcelos, considera invece i meticci come una «razza di bronzo», realizzazione suprema dell'umanità.

⁶ Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'idolatrie entre 1522 et 1660»*, Lima-Paris 1972.

⁷ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*, Paris 1988.

Ma ciò che interessa più direttamente lo storico della Chiesa è piuttosto la realizzazione di una certa inculturazione per mezzo della comunione, il cui simbolo potrebbe essere l'immagine della Vergine di Guadalupe, così venerata nelle Americhe⁸. L'immagine lasciata dalla Vergine sul tessuto del mantello del povero e pio indios, Juan Diego, è sicuramente cattolica, ma è stato anche possibile decifrarvi un geroglifico atzeko, segno discreto ma centrale, che rappresenta il Sole nutrito dal sangue dei sacrifici umani, come se, al di là della prospettiva troppo stretta dei concetti di idolatria, di superstizione e di assimilazione, fossero possibili un altro linguaggio, un altro approccio per parlare delle preparazioni misteriose del cristianesimo.

Non si è forse realizzato uno scambio tra le anime dei popoli quando la fede è stata cantata sulle note delle melodie indigene nella «Terra della Vera Pace», fondata da Las Casas, o al contrario quando gli Indios Guaranì vietarono di suonare con i propri strumenti la musica sacra barocca del gesuita Domenico Zipoli (†1725)?

Le "riduzioni" in Paraguay

La straordinaria avventura di una Repubblica composta da migliaia di Indios, sotto la direzione dei missionari gesuiti, che durò un secolo e mezzo, dal 1610 al 1768, è uno degli avvenimenti più sorprendenti della storia della Chiesa. Precisiamo innanzitutto i termini: il Paraguay deve essere inteso in senso lato, poiché il suo territorio comprendeva allora la vasta estensione del bacino dei grandi fiumi dell'America latina ove si riuniscono gli attuali Paraguay, Uruguay, Argentina e Nord del Brasile. Inoltre, il termine di "riduzioni" non è specifico di questo evento ma designa, nel XVI secolo e in seguito, le colonie di popolazioni indie passate da vita nomade ad un tipo di vita sedentaria.

Scopo principale delle "Riduzioni" è l'attuazione concreta e durevole di un'evangelizzazione pacifica. Loro pionieri sono stati i francescani che per primi le concepirono per le tribù dei Guaranì, attraverso un abile sistema di incorporazione dei costumi indigeni con un vera cristianizzazione. Alla base vi sta l'interesse per le *Utopie*, letterarie o realizzate, che a partire da Thomas More, seducono il pensiero cristiano⁹.

Dopo i francescani, i gesuiti perfezionano un sistema di evangelizzazione originale, la cui caratteristica è di proteggere gli Indios da ogni tipo di incursione armata o mercantile. La prima comunità, chiamata Lorette, fu istituita nel 1610 dai Padri italiani Simone Maceta e Giuseppe Cataldino, con il consenso di Filippo III che concesse uno statuto speciale alle Riduzioni poste sotto la sovranità diretta del re di Spa-

⁸ Cfr. il «Nican Mopohua», primo racconto delle apparizioni, scritto in nahuatl verso il 1560, presentato da Clodomiro L. Siller Acuna, *Para comprender el mensaje de Maria de Guadalupe*, Buenos Aires 1990.

⁹ Silvio Zavala, *La Utopia de Tomás Moro en la Nueva España*, in: *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Mexico 1965.

gna e affidate alla cura della Compagnia di Gesù. Tali disposizioni furono rinnovate nel 1631, 1633 e 1647.

Questa avventura ci è nota grazie all'opera del Padre Ruiz de Montoya, *La conquista spirituale* (1639), che fu Superiore Generale della missione dei Guarani dal 1620 al 1637. Gli abitanti erano raggruppati in città che talvolta contavano fino a parecchie migliaia di abitanti. La disposizione degli edifici comuni era identica per tutte le Riduzioni e comprendeva la chiesa, la scuola, il cimitero, il municipio, l'ospedale, la casa delle vedove, la residenza dei gesuiti, ecc. Tutte le attività erano svolte in lingua guarani e, conformemente alla celebre pedagogia gesuita, gran spazio era riservato allo sport, al teatro e alle feste.

Rispettando ciò che probabilmente era già il sistema economico precedente, il suolo apparteneva all'intera comunità e tutto era messo in comune. Ogni famiglia disponeva di una casa, consegnata al momento delle nozze. Vi si conduceva un tipo di vita semplice, pia e austera. Il lavoro propriamente detto, obbligatorio per tutti, ivi compresi i capi tradizionali (*caciques*), occupava sei ore al giorno. La messa era quotidiana, obbligatoria per i bambini, e caratterizzata da un ampio uso di cantici e musica. Anche il catechismo era cantato nella lingua locale. Gli abiti erano uniformi e l'alcol bandito dalle Riduzioni. I gesuiti cercarono di adattare gli usi e i costumi locali e di cristianizzarli, ma la poligamia restò uno degli ostacoli principali al battesimo. La pena di morte non esisteva sul territorio.

Come si può ben immaginare una tale riserva di terre e soprattutto di potenziale manodopera dovettero eccitare gli animi. La prima minaccia si manifestò nel 1628 per mano di alcuni Portoghesi meticci del Brasile, i Paulisti (della regione di San Paolo), detti anche Mamelucos (dal termine *maloca*: schiavo), che si consideravano buoni cristiani, ma non erano meno decisi nel voler impradonirsi di questo corpo estraneo alla colonizzazione. Battuti da questa banda armata, i gesuiti organizzarono una ritirata delle popolazioni in territorio spagnolo: tra il 1629 e il 1631, più di 80.000 persone attraversarono le foreste e i fiumi. Nel 1635, i gesuiti ottennero dal re l'autorizzazione a munire gli Indios di armi da fuoco, ciò che permise loro di vincere la battaglia decisiva di Mbororé del 1641.

Eccetto un altro tentativo avvenuto dieci anni più tardi e qualche altra rappresaglia, gli Indios delle Riduzioni poterono condurre una vita pacifica per circa un secolo.

E' questo il lasso di tempo che gli stessi nemici delle Riduzioni dovettero attendere prima di riuscire ad abatterle. Molto criticati nel mondo cattolico, i gesuiti, collegati direttamente a Roma e in questo caso anche al re di Spagna, divennero oggetto di un'inchiesta a causa dei loro intrighi in Paraguay. Si rimproverarono loro l'autoritarismo e un certo paternalismo che avrebbero impedito il fiorire di vocazioni sacerdotali e religiose tra i Guarani. Ma la *Cedula Grande* del re Filippo V nel 1743 rese loro giustizia. Nel 1744 le Repubbliche indie furono finalmente istituite (quella dei Chiquitos, dei Mojos e dei Baures, e anche nelle Ande, forti ciascuna di parecchie decine di migliaia di abitanti).

Fu allora che il marchese de Pombal (†1782), signore onnipotente del Portogallo dal 1755 al 1777, figura rappresentativa dell'anticlericalismo attivo dell'Illuminismo, riuscì ad abbatte l'edificio per via diplomatica. Il 13 gennaio 1750, concluse con la Spagna il trattato di Madrid, detto anche dei Limiti, che modificava le frontiere e privava la Repubblica guaranica di quasi la metà del territorio. I gesuiti ricevettero l'ordine da parte del Generale della Compagnia, il Padre Visconti, di sottomettersi, ma la popolazione decise di resistere. Così, dal 1754 al 1757, le truppe del re di Spagna e del Portogallo si scontrarono con la resistenza armata, dapprima vincitrice nel 1753 e nel 1754, ma successivamente vinta nelle Riduzioni dell'Est con la battaglia di Caybaté: i Guarani dovettero fuggire.

E mentre, nel 1761, il nuovo re di Spagna, Carlo III, denunciava il trattato di Madrid e le altre Riduzioni erano fiorenti, queste ultime furono allora colpite dall'odio che si era scatenato contro la Compagnia di Gesù in Europa. Nel 1767, i gesuiti furono espulsi da tutti i territori spagnoli, misura che fu applicata alle Riduzioni l'anno seguente. Infine la Compagnia fu soppressa da papa Clemente XIV nel 1773.

Montesquieu, Voltaire, d'Alembert e gli articoli dell'*Enciclopedia* riservarono grandi elogi all'opera politica delle Riduzioni, il cui "mito" fu disegnato dall'opera del grande erudito ecclesiastico Ludovico Muratori (†1750) che nel 1747 scriveva *Il cristianesimo felice nel Paraguay*. Si tratta di un'esperienza eccezionale ove la pastorale religiosa dei gesuiti, a differenza di quella condotta in Estremo Oriente, non sembra essere stata messa in dubbio.

II. L'ASIA

Dopo le visite di buon e lontano vicinato che ebbero luogo nel Medio Evo attorno alle imprese di Marco Polo e a seguito delle epopee francescane in Estremo Oriente, la prima penetrazione dell'evangelizzazione è dovuta a san Francesco Saverio.

Unitosi a Sant'Ignazio di Loyola durante gli anni di studio a Parigi, Francesco è il primo missionario della nuova Compagnia di Gesù, dal temperamento focoso, passionale e intraprendente. Su invito di Giovanni III del Portogallo, il 7 aprile 1541 salpa da Lisbona per andare ad evangelizzare le Indie. Nel maggio 1542 arriva a Goa per raggiungere in seguito la Malesia, l'Indonesia e Ceylon. Nel 1549 si trova in Giappone dove incomincia a studiare la lingua. Nel 1552 lascia nuovamente Goa per tentare di entrare in Cina, ma morirà prima di raggiungerla nell'isola di Sancian (San-Tscao), al largo di Canton, dopo aver cercato invano di recarsi nel continente. Dall'appassionante corrispondenza che Francesco scambiò con sant'Ignazio, emerge il suo fervido desiderio di «portare a perfezione i limiti della santa madre Chiesa» e di lavorare «alla crescita della nostra santa fede». Accusato di aver lavorato troppo in fretta e di aver moltiplicato i battesimi, Francesco Saverio era in realtà più un pionie-

re che un consolidatore. Saranno i numerosi gesuiti che gli succederanno a tentare quest'opera di consolidamento in civiltà ben più antiche del cristianesimo.

a. Nobili e l'India

Nato a Roma nel 1577, il giovane Roberto fu affidato alla tutela del cugino, il cardinale Sforza, dal quale ottenne faticosamente il permesso di entrare nella Compagnia di Gesù a Napoli nel 1596. Nel 1603, dietro sua richiesta, è inviato missionario in India. Giuntovi nel 1605 vi resterà fino alla morte avvenuta nel 1656 a Madras.

Installatosi in un primo tempo nel regno di Madura, a Sud-Est dell'India, inizia a mettere a punto un nuovo metodo di evangelizzazione, che oggi potremmo facilmente qualificare d'inculturazione. Desideroso di integrarsi alla popolazione indigena, assume l'abito e i riti dei penitenti indù (i *sannyasis*, coloro che rinunciano), studia il sanscrito e i libri sacri dell'induismo, nonché le lingue del paese come il tamul. Ma questo desiderio di adattarsi alla civiltà che si propone di evangelizzare rifiutando ciò che conserva una portata religiosa e assumendo invece ciò che è puramente consuetudinario, fece sorgere contro di lui proteste gravi, simili a quelle che avevano colpito i gesuiti nell'affare dei riti cinesi. Tuttavia, dietro consiglio del cardinale gesuita, san Roberto Bellarmino, il papa Gregorio XV (†1623), che aveva profondamente a cuore le missioni, incoraggiò, con opportuni temperamenti, le pratiche di "accomodamento" dei gesuiti in India, attraverso una bolla del 31 gennaio 1623.

Fu così che poté svilupparsi un apostolato missionario diversificato sia presso la casta superiore dei brahmani che presso le altre caste. A seconda dei diversi interlocutori, i gesuiti adottavano un genere di vita differente, e ciò soprattutto a causa del grave problema delle divisioni religiose e sociali dell'India e a quello dei «paria» (intoccabili). Si aggira attorno ai centomila il numero dei cristiani presenti a Madura al momento della morte di Nobili. Giovanni de Britto (†1693), suo successore, evangelizzerà le caste inferiori.

Nel XVIII secolo si scatenò in India la controversia dei riti detti «malabarici». Ma Clemente XII nel 1734 e poi nel 1739, e più tardi Benedetto XIV, nel 1744, pose definitivamente fine alla questione attraverso decisioni cui i gesuiti si sottomisero totalmente. Questo episodio manifesta, da una parte, l'audacia e talvolta pure la temerarietà dell'impulso missionario del XVII secolo e, dall'altra, la prudenza usata dalla Santa Sede al fine di impedire che i costumi e i riti giudicati assimilabili dai missionari potessero generare idee false attorno alla religione di Cristo. E' proprio questo il problema dei riti cinesi.

b. L'affare dei riti cinesi

Questa controversia all'interno della Chiesa romana scatenatasi attorno ai metodi missionari utilizzati in Estremo Oriente è durata per più di un secolo, dal 1639 al 1742. Le sue ripercussioni sull'opinione pubblica dell'epoca furono altrettanto vaste:

da Pascal a Voltaire, tutti gli "intellettuali" d'Occidente hanno preso posizione su questo "affare" in un momento in cui l'entusiasmo per l'Impero di Mezzo aveva valso all'Europa il titolo di «cinese»¹⁰. Di fatto, si trattava ancora di capire in che misura l'adesione al cristianesimo permetteva l'integrazione di riti e costumi della cultura indigena. Se, nel medesimo periodo, il Padre de Nobili sembrava risolvere più facilmente il problema, ciò era senza dubbio dovuto al fatto che in Cina l'approccio del sacro e della sapienza filosofica era di natura diversa rispetto a quello dell'induismo.

Sin dall'arrivo dei primi missionari gesuiti in Cina, si pose il problema del comportamento e persino dell'abbigliamento da adottare. Resisi conto che i bonzi di cui avevano assunto lo stile di vita erano disprezzati dalla popolazione, il Padre Michele Ruggeri (†1607) e soprattutto il Padre Matteo Ricci (1522-1610) ritennero più consono prendere l'abito dei "letterati" confuciani. Di fatto, l'azione di questi primi gesuiti italiani è coronata di successo, soprattutto dopo la redazione in lingua cinese da parte di Ricci di una sorta di compendio della dottrina cristiana col titolo *Vera esposizione del Signore del Cielo (Tianzhu Shiyi)*¹¹. La competenza in matematica e in astronomia dei gesuiti come Adam Schall (†1666) è ampiamente apprezzata dalle autorità. Sono allora numerose le conversioni che si producono in un contesto d'inculturazione. Va in questa direzione il permesso eccezionale di poter celebrare la liturgia cattolica nella lingua letteraria cinese accordato nel 1615, detto privilegio di Paolo V, anche se di fatto non fu mai esercitato e non mancò di suscitare nuove dispute¹².

E' soltanto con l'avvento dei missionari di altri Ordini che vengono sollevate le prime questioni: i domenicani e i francescani che penetrano nel continente cinese dopo il 1630, scoprirono tra lo stupito e l'attonito che i gesuiti avevano concesso ai nuovi convertiti di mantenere i loro riti di offerta a Confucio e agli antenati, pratiche che essi ritenevano superstiziose almeno a giudicare da come le vedevano praticate dalle classi più semplici che essi evangelizzavano. In realtà, il culto a Kung-Fu-Tzu (in latino Confucius), il grande pensatore del V secolo a.C., e il rispetto degli antenati avevano plasmato così profondamente il pensiero cinese da portare i gesuiti a considerare questi riti, puramente culturali o "civili", come ben compatibili con la professione sincera del Dio trascendente dei cristiani. Ma, di fatto, gli altri missionari avevano posto implicitamente una vera questione: perché i gesuiti avevano privilegiato il confucianesimo a scapito del buddhismo e anche del taoismo, altrettanto presenti nella religiosità cinese? Su questi punti in contestazione s'innestò più tardi una controversia riguardante la traduzione in cinese del nome Dio¹³.

¹⁰ Etiemble, *L'Europe chinoise*, tomo I: *De l'Empire romain à Leibniz*, Paris 1988.

¹¹ Un domenicano spagnolo redige in cinese un compendio della dottrina cristiana, che nel 1593 sarà il primo libro stampato (in realtà silografato) nelle Filippine. Fidel Villaroel, «Shih Lu. Apologie de la vraie religion du dominicain Juan Cobo», *Mémoire dominicaine* 7 (1995), pp. 39-58.

¹² François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII et XVIII siècles*, Louvain-Paris 1962.

¹³ Cfr. Jacques Gernet, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris 1982.

Ne seguirono per un secolo intero influenze e pressioni sul Papato, interventi dello stesso Imperatore di Cina, numerosi malintesi, accompagnati dalla minaccia latente, e talvolta realizzata, di persecuzioni contro i cristiani. La caduta della dinastia dei Ming nel 1644 e l'avvento di quella dei Manciù portarono alla persecuzione del 1665 e successivamente a quella del 1724, che fecero numerosi martiri della fede.

Ci limiteremo a ricordare in questa sede la contraddittorietà e il danno procurato alla credibilità del cristianesimo dalle decisioni successive prese a proposito dei riti cinesi. Dopo l'intervento dei domenicani nel 1639, Innocenzo X condanna i riti cinesi nel 1645, decisione che verrà però mitigata nel 1656 da Alessandro VII, dopo che i gesuiti ebbero modo di far valere la loro versione dei fatti. Risale d'altra parte a questa data, l'accusa mossa da Pascal contro la teologia dei gesuiti, nella quinta lettera delle sue *Provinciali*, di «sopprimere lo scandalo della Croce», «come hanno fatto nelle Indie e in Cina, dove hanno permesso l'idolatria ai cristiani». Nel 1669, dopo la riconciliazione tra i missionari di tutti gli Ordini avvenuta a seguito della persecuzione, Clemente XI tenta di armonizzare le due decisioni, domandando di considerare la diversità dei casi concreti.

Ma quando i Preti delle missioni straniere di Parigi ricevettero la responsabilità dei cattolici cinesi, la questione fu portata nuovamente alla ribalta. La lettera pastorale del 1693 nella quale Monsignor Maigrot, vicario apostolico, limita l'uso dei riti cinesi viene approvata nel 1704 da un decreto di papa Clemente XI. Nel 1707, poi, questa decisione viene ulteriormente aggravata e precisata da un legato pontificio in Cina, Monsignor Tournon. Dall'altra parte i gesuiti potevano ancora beneficiare delle grazie dell'Imperatore Kang Xi (†1722), lo stesso che i filosofi dei Lumi adulavano da lontano come «l'affascinante re della Cina». Stima nata dalla concessione da parte dell'Imperatore di un editto di tolleranza di cui essi non comprendono il significato nella società cinese, e ancora dalla sua difesa di Confucio, simbolo della Ragione contro la Rivelazione. Dopo un tentativo di conciliazione nel 1721 (le otto concessioni di Monsignor Mezzabarba) e la ripresa del problema nel 1735, papa Benedetto XIV condanna i riti cinesi con la bolla *Ex quo singulari*, del 9 agosto 1742, destinata a purificare la fede cristiana dalle superstizioni. E' comunque troppo tardi poiché il cristianesimo era stato ormai dichiarato illegale e sottoposto a persecuzioni.

Nel XX secolo, la Chiesa riconoscerà il carattere civile e neutro dei riti cinesi come pure di quelli in Giappone¹⁴, ma la controversia, al di là delle differenze di valutazione del modo in cui i riti erano veramente praticati all'epoca da parte dei convertiti delle differenti classi sociali della Cina, mostra la Chiesa intrappolata nella lotta condotta contro le superstizioni dai filosofi. Così, preoccupata di sfuggire a ogni sospetto di connivenza con la superstizione nel suo annuncio della fede in Gesù Cristo, la Chiesa del XVIII secolo si è lasciata sfuggire l'occasione di un'autentica e intelli-

¹⁴ George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985.

gente «inculturazione», precludendosi per molto tempo la possibilità di una reale penetrazione nel «nuovo mondo» dell'Estremo Oriente.

Come spiegare un simile fallimento proprio nel momento in cui, a metà del secolo, la Congregazione per la Propagazione della Fede, organizzata nel 1622 dietro ispirazione del suo primo segretario, Francesco Ingoli (†1649), poteva affermare in una celebre istruzione ai vicari apostolici in partenza per la Cocincina nel 1669: «Non mettete alcun zelo per convincere questi popoli a cambiare i loro riti, le loro abitudini e costumi, a meno che essi non siano esplicitamente contrari alla morale e alla religione. Cosa vi sarebbe di più assurdo del voler trasportare presso i cinesi la Francia, la Spagna, l'Italia o qualunque altro paese d'Europa?... Non esiste una causa più potente di allontanamento e di odio di quella di voler apportare cambiamenti alle usanze proprie di una nazione, e prima di tutto proprio a quelle la cui pratica è tanto antica quanto può spingersi il ricordo degli anziani»¹⁵.

E' probabile che la critica dei filosofi contro la religione e la superstizione abbia influenzato gli autori cattolici e la stessa Santa Sede più profondamente di quanto essi stessi potessero immaginare. L'incontro di motivi divergenti ha portato ad un vero paradosso: nel nome di una pura religione, che voleva rispondere ai filosofi, l'inculturazione, sostenuta da questi ultimi per motivi che non erano quelli dell'evangelizzazione, poté di fatto esistere.

III. L'AFRICA

Abbordato sulla costa atlantica nel XV secolo da navigatori portoghesi, il continente africano resta per parecchi secoli impenetrabile agli esploratori, come un mondo misterioso e sconosciuto. Ne è un'efficace rappresentazione l'allegoria del Nilo dal capo velato della fontana costruita dal Bernini nel 1650 in Piazza Navona a Roma: a quell'epoca, infatti, le origini di questo grande fiume erano ancora sconosciute. Tuttavia, sin dal XIV secolo il Nero è già rappresentato nell'arte occidentale, sia nella figura di Balthasar, uno dei re magi, che in quella di san Maurizio (appartenente alla legione tebana reclutata nella valle del Nilo...).

I primi missionari arrivano nel regno del Congo nel 1482 e poco meno di dieci anni dopo il figlio del re è battezzato. Divenuto re col nome di Alfonso I (1506-1543), nel 1535 viene riconosciuto da Paolo III come un «buon re ma anche come pastore d'anime», per la sua opera di esortazione e di predicazione della religione cristiana. Il figlio, Don Henrique, fu il primo vescovo di razza nera, ma morì nel 1531, poco dopo il suo arrivo a Roma. Nel 1624 viene stampato il primo catechismo bilingue portoghese-kikongo.

¹⁵ Istruzione del 10 novembre 1659. Cfr. A. Rétif, «La charte des missions modernes», *Études* 300 (1959), pp. 49-56 (Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda fide, Roma 1907, I, n. 135).

A partire dalla prima colonizzazione, ancora costiera, fino al XVIII secolo, i rapporti tra l'Africa e l'Occidente furono marcati dalla tratta dei neri, dal traffico triangolare del «legno d'ebano», così come si usava definirli. In Africa, gli armatori europei scambiavano merci contro schiavi neri che poi rivendevano in America contro l'acquisto di materie prime (tabacco, zucchero, rum).

Nonostante la condanna della bolla *Veritas ipsa* di Paolo III del 1537, la schiavitù, e dunque questo commercio lucrativo degli schiavi, in realtà già regolamentato, erano stati giustificati da teologi come Molina all'inizio del XVII secolo. Tale giustificazione, sebbene non fosse affermata in se stessa, veniva fondata su una serie talmente ampia di eccezioni da eludere ogni possibile «problema di coscienza». Verso la fine del XVII secolo, all'epoca in cui questo commercio umano si faceva sempre più intenso, le condanne della Chiesa diventano più perentorie (istruzione del Santo Uffizio del 20 maggio 1686). Ma come spesso accade, alcuni seppero vedervi chiaro prima e più efficacemente: è il caso di Alonso de Sandoval e del suo libro pubblicato nel 1627 sull'annuncio di salvezza ai Neri¹⁶, così pure del suo successore a Cartagena, porto di deposito di schiavi nell'attuale Colombia, san Pietro Claver (†1654), il gesuita catalano che nel 1622 nel fare professione presso i gesuiti aveva firmato «per sempre schiavo dei Neri»: catechista (in lingua angolese che aveva imparato), infermiere e prete, si dedicò al servizio di queste popolazioni deportate e sfruttate.

Nel XIX secolo avviene la vera e propria penetrazione nel continente africano. Una prima tappa è costituita dallo slancio mistico maturato in seno alle sofferenze, agli esili e ai «traumi» provocati dalla Rivoluzione francese e dalle sue conseguenze. La missione in Africa e altrove diventa quindi una sorta di luogo di «riparazione» e tenta di sopperire alle esigenze di un apostolato che non era più possibile esercitare nella propria nazione. I paesi cattolici dell'Europa, soprattutto la Francia, particolarmente colpiti dalle misure antireligiose, saranno i più generosi per numero di missionari disposti a partire, al momento delle Restaurazioni monarchiche, in uno spirito di assoluta abnegazione.

E' con questo spirito che vengono fondate le congregazioni missionarie maschili e femminili che avranno in seguito un ruolo così importante. Nel 1847, Monsignor Truffet, vicario delle Due-Guinee, scrive a Roma: «Il primo dovere dell'apostolo... è l'abnegazione di tutto il suo essere umano, che gli permette di scendere al livello dei propri neofiti e di identificarsi umanamente ad essi al fine di identificarli spiritualmente a sé. Tale assimilazione reciproca è il mezzo migliore per conoscere, riunire e fecondare gli elementi religiosi e sociali che Dio ha posto laddove ha creato i propri figli e le proprie immagini, qualunque sia la differenza di colore della pel-

¹⁶ Di questo trattato esiste una nuova edizione (Bogota, 1956): «*De instauranda Aethiopia salute. El mundo de la esclavitud negra en America*». Cfr. Marie-Cécile Bénassy-Berling, «Alonso de Sandoval, les jesuites et la descendance de Cham», in: *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, I, Paris 1981, pp. 49-60

le»¹⁷. Questa «assimilazione reciproca», che Truffet arriva a paragonare al mistero eucaristico, è il fine ultimo delle vocazioni missionarie in Africa, nella scelta generosa del sacrificio.

Nello stesso periodo, Jacob Libermann (†1852), prima ancora della fusione tra la congregazione dei Padri del Santo Spirito con quella del Sacro Cuore di Maria, raccomanda sia la preparazione di un clero indigeno che la dipendenza della missione dalle iniziative della Santa Sede. Per i missionari ciò costituisce la garanzia «di un maggior fervore, di un più grande zelo e distacco dalle cose della terra e da se stessi». L'ultramontanismo del XIX secolo è uno degli elementi chiave di questo periodo che sostiene l'indipendenza dei missionari, nello stesso tempo in cui comincia a presentire e a temere il problema nascente delle nazionalità coloniali.

Nel 1864, Daniele Comboni (†1881), presentando a Roma il suo progetto per la «conversione dei Neri» (dice negritudine: *nigrizia*), scrive questa formula di felice futuro: «Non si potrebbe promuovere la conversione dell'Africa per mezzo dell'Africa... laddove l'Africano vive e abita, laddove l'Europeo lavora e sopravvive?». Nel 1878, dieci anni dopo la creazione delle congregazioni dei Padri bianchi e più tardi delle Suore bianche, il loro fondatore, Monsignor Lavigerie (†1892), arcivescovo di Algeri, scrive una relazione segreta alla Congregazione per la Propagazione della Fede dai termini molto espliciti: «Per trasformare l'Africa», cioè per renderla cristiana, «l'educazione materiale dei giovani neri (futuri insegnanti e catechisti) deve essere africana, essenzialmente africana; al contrario, la loro educazione religiosa deve essere essenzialmente apostolica»¹⁸. In opposizione ai «civilizzatori filantropi» del suo tempo, Lavigerie precisa le misure da adottare per sfuggire all'«acculturazione» (il cui senso è in questo caso opposto a quello d'inculturazione) del costume, della lingua e della mentalità, così dannosa all'identità umana e cristiana.

La seconda fase si spinge fino alla seconda guerra mondiale. Essa prende le mosse lentamente dal martirio dei neofiti dell'Uganda, avvenuto nel corso delle persecuzioni succedutesi tra il 1885 e il 1887. Sotto la guida di Carlo Lwanga, uomini e donne di ogni età e funzione furono oggetto di cruenti esecuzioni, che provocarono più di un centinaio di vittime, tra cattolici, protestanti e anglicani. E' l'epoca della Conferenza di Berlino (1884-1885) che ripartisce il continente in zone d'influenza per i diversi paesi europei, ma che in realtà non fa altro che accelerare un processo di spartizione dell'Africa già in atto da diverso tempo. Questo periodo missionario coincide con l'apogeo degli imperialismi coloniali.

Spesso è stato sollevato il problema del legame esistente tra espansione missionaria e colonizzazione. Pur riconoscendo il loro sostegno reciproco, bisogna altresì

¹⁷ Citato da Jacques Gadille, «L'idéologie et la pratique missionnaire», in: *Église et histoire de l'Église en Afrique* (ed. Giuseppe Ruggieri), Paris 1988, p. 50. Si vedano anche gli articoli di Alphonse Ngindu e di François Kabasele Lumbala.

¹⁸ Xavier de Montclos, *Le cardinal Lavigerie. La mission universelle de l'Église*, Paris 1968, pp. 100-101.

sottolineare che, a fronte dell'anticlericalismo dei governi della fine del secolo, anche se la sua versione d'oltremare era edulcorata, i missionari hanno cercato di conservare una certa indipendenza e di sviluppare, tra l'altro, una sorta di diritto privato cristiano che prendesse le distanze dal diritto consuetudinario sostenuto dai colonizzatori. Tuttavia, l'opera di alfabetizzazione e di istruzione condotta dalle congregazioni missionarie fu sostenuta dalle amministrazioni. Non è un caso che papa Benedetto XV raccomandi ripetutamente, sin dal 1919 con la sua enciclica *Maximum illud* e l'anno seguente con l'istruzione *Quo efficacius*, di evitare ogni forma di nazionalismo e di intervento politico: «il missionario apostolico deve avere come unica intenzione e unico fine la conversione degli uomini a Dio e la salvezza delle anime».

Di fatto, dopo la prima guerra mondiale l'orizzonte era cambiato. In Africa si riconosce la presenza di un certo pluralismo cristiano che genera tolleranza. In generale, le missioni protestanti sono più antiche rispetto a quelle cattoliche, di cui molte finanziate e sviluppate dalla Società missionaria di Londra, fondata nel 1795 su base interconfessionale. Simbolo di queste missioni protestanti è l'esploratore, medico e missionario David Livingstone (†1873).

Anche l'aspetto universalista e mistico si approfondisce e diventa più concreto con la proclamazione, nel 1929, da parte di Pio XI di santa Teresa del Bambin Gesù a Patrona delle missioni. Non spariscono tuttavia le tensioni di cui il Congo belga offre diversi esempi. E' il caso della disputa tra Monsignor Giovanni de Hemptinne, amico personale del re belga, Alberto, e vicario apostolico nel Katanga dal 1932 al 1958, che difende una «civiltà cristiana» e il francescano fiammingo, Placido Tempels, autore di un'opera controversa *La filosofia bantu* e ancora il «profeta» Simone Kimbangu, fondatore di una nuova religione nella quale gli elementi cristiani sono fortemente africanizzati.

Sebbene, prima del 1945, i missionari fossero ben coscienti che la loro opera era innanzitutto di evangelizzazione e non di civilizzazione, la questione di un'africanizzazione in profondità delle Chiese del continente cominciava a porsi. E' proprio questa la problematica che attraversa la terza fase, quella successiva alla seconda guerra mondiale e contemporanea alla colonizzazione. I modelli missionari cambiano e cominciano a costituirsi le «giovani Chiese». Tuttavia, questo processo di cambiamento si produce talvolta attraverso vere tragedie, come è il caso della guerra civile che strazia il Congo e coinvolge i missionari bianchi. Non era tuttavia ancora giunto il momento per esprimere un giudizio equilibrato sul periodo coloniale che pur non essendo stato certamente un'impresa disinteressata aveva d'altronde aiutato, con i suoi aspetti paternalistici, gli Africani a prendere coscienza della propria identità.

Tale cambiamento si fa percepibile con il Concilio Vaticano II ove il 10% dei Padri conciliari rappresentava l'Africa, contro praticamente la loro totale assenza al Concilio Vaticano I, che non ebbe nemmeno il tempo di discutere lo schema sulle missioni. Al contrario, con il decreto *Ad Gentes* il Concilio Vaticano II approfondisce l'attività missionaria della Chiesa. Pur non definendo in dettaglio le diverse regioni del mondo in cui tale attività si esercita, il decreto pone in modo molto chiaro le basi

«dell'inculturazione» (n. 22): «Le giovani Chiese radicate in Cristo e costruite sul fondamento degli Apostoli assumono come un meraviglioso scambio tutte le ricchezze delle nazioni che sono state confidate in eredità a Cristo (*Sal* 2,8). Esse prendono a prestito dai costumi e dalle tradizioni dei loro popoli, dalla loro sapienza, scienza, arte e disciplina tutto ciò che può contribuire a confessare la gloria del Creatore, mettere in luce la grazia del Salvatore e ordinare dovutamente la vita cristiana... è necessario che in ogni grande territorio socio-culturale venga incoraggiata una riflessione teologica di questo tipo... In tal modo, verrà respinta ogni forma di sincretismo e di falso particolarismo, la vita cristiana sarà adattata al genio e al carattere specifico di ogni cultura». Quest'ultima frase fa riferimento all'allocuzione pronunciata nel 1964 da Paolo VI in occasione della canonizzazione dei martiri dell'Uganda, beatificati da Benedetto XV nel 1920, quasi a significare la loro protezione sui momenti più importanti della vita ecclesiale africana.

Il papa, in effetti, avrebbe approfondito quest'intuizione, in un primo momento, nel suo messaggio all'Africa del 31 ottobre 1967, ove stila un bilancio equilibrato sull'opera missionaria dei secoli precedenti ed enumera le difficoltà dell'ora. Dal 31 luglio al 2 agosto 1969 si reca, poi, in Uganda. In quell'occasione afferma che la comunione con la Sede apostolica non solo non sopprime, ma anzi promuove la personalità africana e proclama, inoltre, che «gli Africani sono da questo momento missionari di se stessi». Si collocano in questa linea i discorsi di Giovanni Paolo II pronunciati nel corso dei suoi viaggi pastorali in Africa.

Il 13 agosto 1985, davanti agli intellettuali di Yaoundé in Camerun, il Papa ha affermato in modo esplicito il legame tra la fede e la cultura: «La rottura tra il Vangelo e la cultura sarebbe un dramma. Gli elementi positivi, i valori spirituali dell'uomo africano devono essere integrati, sempre più integrati. Cristo è venuto a portare a compimento. Bisogna quindi compiere uno sforzo instancabile d'inculturazione». Giovanni Paolo II l'ha definita «la seconda evangelizzazione dell'Africa», e l'ha affidata agli stessi Africani, così come non ha cessato di proporla, sin dal 1979, a tutta l'Europa.

IV. L'EUROPA

Il caso dell'Europa del XX secolo è tuttavia più complesso, poiché essa è stata la culla del cristianesimo. Non è questa la sede per stilare un bilancio, fosse pure storico, dei fattori che hanno contribuito al divorzio tra il pensiero contemporaneo e la Chiesa o lo stesso cristianesimo. Basti ricordare la situazione instabile della Chiesa davanti agli errori moderni, così come il *Syllabus*, all'origine di numerosi malintesi, ce ne offre un esempio. Lacordaire è stato uno dei pochi cattolici ad aver percepito, forse anche a motivo della sua esperienza di non credente, la generosità e la grandezza di alcuni valori del suo tempo.

Vale per tutti, in Occidente, l'esempio francese dei preti-operai, esperienza dolorosa che prosegue oggi il suo corso paziente d'inculturazione.

Sorta dai profondi mutamenti provocati dalla Rivoluzione francese e dalla Rivoluzione industriale, la decristianizzazione fa sentire i suoi effetti in tutti i paesi occidentali, in particolare in Francia, e, a partire dalla fine del XIX secolo, il fenomeno diventa lampante per la classe operaia. Sarà questa la grande preoccupazione di Pio XI, dell'abate Cardijn che, inizialmente in Belgio, fonda l'Azione cattolica con lo scopo apostolico di «rendere nuovamente cristiani i nostri fratelli», come pure di tanti altri pastori.

E' il caso del cardinale Suhard (†1949), nominato arcivescovo di Parigi all'indomani della disfatta del 1940. L'anno seguente, ottiene la fondazione della «Missione di Francia», posta a Lisieux sotto il patronato di santa Teresa del Bambin Gesù, con lo scopo di formare preti destinati alle diocesi e agli ambienti più decristianizzati. Nel 1943, gli abati Henri Godin e Yvan Daniel, cappellani della JOC (Gioventù operaia cristiana) pubblicano un libro che segna un grido d'allarme: *La France, pays de mission?* A partire da considerazioni di tipo sociologico, Godin e Daniel ritengono che soltanto delle comunità di base in ambiente operaio avrebbero potuto sopperire al terribile processo di «sradicamento», «causa principale della decristianizzazione del proletariato». Nel gennaio del 1944, allora, il cardinale Suhard istituisce la «Missione di Parigi» da cui provengono i primi preti operai. Nello stesso tempo, in Germania, si verifica un'esperienza analoga: dopo il rifiuto del governo nazista di concedere un'assistenza da parte di cappellani ai giovani partiti per il Servizio di lavoro obbligatorio, alcuni preti si uniscono ai civili mobilitati. Il gesuita Henri Perrin ha raccontato quest'esperienza nel 1945¹⁹.

In quell'anno alcuni preti francesi decidono di lavorare in fabbrica e di intraprendere un paziente lavoro di evangelizzazione a lungo termine attraverso la presenza e la condivisione di vita. Uno dei primi fu Henri Barreau che partecipa ai duri scioperi svoltisi nel clima di forte scontro sociale proprio degli anni successivi alla Liberazione. Numerosi preti al lavoro s'iscrivono ai sindacati, e persino a quello che, in Francia, era l'organo del Partito comunista, che godeva ancora di un certo prestigio grazie alla sua partecipazione alla Resistenza e all'egemonia esercitata dall'Unione Sovietica sui paesi dell'Europa dell'Est.

E' nel clima di «guerra fredda» tra il blocco del Patto atlantico e quello del Patto di Varsavia, costituiti all'indomani della seconda guerra mondiale, che si colloca la «questione» sorta tra i preti-operai e le autorità romane. Lo stile di vita dei preti-operai e il loro impegno sindacale e politico sono in effetti assolutamente inediti e pongono nuove domande sull'identità sacerdotale, il cui modello era stato fornito dal rinnovamento cattolico sorto dal Concilio di Trento, ma in un mondo profondamente diverso.

¹⁹ Henri Perrin, *Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne*, Paris 1945. Si vedano anche Jacques Loew, *Journal d'une mission ouvrière*, Paris 1959 e i lavori di Emile Poulat, in particolare, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris 1965.

Pio XII si mostra presto preoccupato del fascino esercitato dal marxismo su questi preti, i cui discorsi, pur portando il segno di una grande generosità, non mancano spesso di apparire come una riduzione del messaggio della Chiesa. A partire dal 1953, alcune prime misure pongono freno a questa esperienza e il 23 settembre dello stesso anno Monsignor Marella, nunzio apostolico a Parigi, esprime il divieto per i preti di lavorare in fabbrica.

A fronte di tale affermazione insorgono gli intellettuali cattolici e i cardinali francesi decidono di recarsi a Roma per spiegare la situazione al Papa. Ma la decisione è confermata il 1 marzo 1954. Buona parte dei preti-operai francesi, forse 60 su 100, disobbediscono e continuano a lavorare. La reazione delle autorità ecclesiastiche è poi mal compresa dall'insieme dell'opinione pubblica.

A partire dall'agosto del 1954, il seminario della Missione di Francia viene riaperto, ma il lavoro retribuito, limitato a qualche ora al giorno, sarà sottoposto ad alcune condizioni, tra le quali l'inserimento di questi preti in parrocchia. Progressivamente, nonostante i richiami effettuati nel 1959 della disciplina in vigore, la situazione tenderà alla normalità. A seguito dell'enciclica di Giovanni XXIII, *Mater et Magistra* (1961), e del Concilio Vaticano II, ma anche dei grandi cambiamenti politici nel mondo, l'esistenza dei preti al lavoro non pone oggi più problemi, sebbene non siano scomparse del tutto le dovute esigenze di prudenza.

E' questo uno dei tanti esempi che avremmo potuto scegliere anche in altri paesi, che testimonia l'esigenza di confronto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo in Europa e altrove. Ma se, oggi, la società europea è sempre meno agricola, è anche sempre meno operaia. Quali sono allora gli ambienti principali cui la Chiesa dovrebbe rivolgersi? Quello dei "tecnici", degli scienziati o ancora degli addetti ai mezzi di comunicazione?

Al termine di questo ampio percorso, una domanda si pone spontanea allo storico, che tuttavia non ha alcuna pretesa di predire il futuro: quale sarà la sfida del prossimo secolo? Sappiamo che le sfide incontrate dalla Chiesa nel corso della sua storia, salvo eccezione, non sembrano scomparire, ma sussistere sotto altre forme. E' per questo motivo che esse consentono di definire una certa tipologia. Possiamo tuttavia tentare di immaginare alcune di queste sfide: quella dell'inculturazione, di cui la «teologia della liberazione» può essere un'espressione, che non è stata ancora del tutto superata e resta connessa al problema dello sviluppo e dello iato esistente non tanto tra Nord e Sud quanto piuttosto tra ricchi e poveri. Ma anche la sfida dell'Europa ritornata attuale dopo il disgelo quasi completo della glaciazione marxista, simboleggiato dagli avvenimenti del 1989 e ripreso dall'enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II. Infine, aperta ormai da tanti secoli, sussiste la sfida dell'unione dei cristiani: l'ecumenismo.

Riassunto. Uno sguardo miope sulle difficoltà che spesso contraddistinguono i rapporti tra la Chiesa e il mondo contemporaneo potrebbe facilmente indurre a credere che si tratti di un fenomeno esclusivo del nostro tempo. Questo articolo ci offre delle "lenti" per vedere più lontano. Per la natura stessa della sua missione—annunciare la salvezza compiutasi nella Persona del Verbo incarnato, morto e risorto, a ogni uomo di qualsiasi tempo e luogo—la Chiesa si muove da sempre in un processo dialettico tra l'affermazione universale della fede e l'incarnazione di quest'ultima nelle singole culture che essa incontra. L'*excursus* storico e geografico qui proposto ci sembra ricondurre le sfide particolari di ieri e di oggi affrontate dalla Chiesa a quell'unica e sempre attuale sfida già annunciata da san Paolo: «predicare un Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei e follia per i pagani» (1 Cor 1,24) in un continuo ed instancabile lavoro di discernimento e di integrazione di ciò che vi è «di vero, nobile, giusto, puro...» (Fil 4,8) e buono nella virtù e nella giustizia umana.

Résumé. Une vision myope des difficultés qui caractérisent souvent les rapports entre l'Église et le monde contemporain pourrait facilement nous amener à croire qu'il s'agit d'un phénomène spécifique de notre époque. Le présent article s'efforce de nous fournir les éléments, les "verres correcteurs" qui nous permettent de voir plus clairement et plus loin. Par la nature même de sa mission—annoncer le salut qui est accompli par le Verbe Incarné, mort et ressuscité, à tous les hommes de tous temps et tous lieux—l'Église se situe depuis toujours dans un processus dialectique qui affirme l'universalité de la Foi et, en même temps, reconnaît le fait que cette même foi s'incarne dans les différentes cultures qu'elle rencontre. Le précis historique et géographique qui est exposé dans le présent article nous semble ramener les défis particuliers auxquels l'Église a été confrontée hier et doit encore faire face aujourd'hui à ce défi unique et toujours actuel que saint Paul avait déjà annoncé: «prêcher le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens» (1 Cor 1,24) dans un effort continu et inlassable pour discerner et intégrer ce qu'il y a de «noble, vrai, juste, pur...» (Ph 4,8) et bon, ce qui s'appelle vertu et justice humaine.

Summary. A near-sighted look at the difficulties which often characterize the relations between the Church and the world of today could easily lead one to believe that we are dealing with a phenomenon unique to our era. This article offers some "lenses" for taking a longer view. By the very nature of its mission, which is to announce the salvation accomplished in the Person of the Word Incarnate, who died and rose again, for every person no matter of what time or place, the Church always acts in a dialectical process. This occurs between the universal affirmation of faith and the incarnation of this purpose in the individual cultures which it encounters. The historical and geographical overview which is proposed here seems to link the particular challenges of yesterday and today which confront the Church to the unique and always real challenge already announced by St. Paul: «we preach Christ crucified, a scandal for the Jews and folly for the pagans» (1 Cor. 1,24). The Church is in a continuous and untiring process of discernment and integration of that which is «true, honorable, just, pure... good in virtue and in human justice» (Phil. 4,8).

Inhaltsangabe. Bei kurz-sichtiger Betrachtung der Schwierigkeiten, welche die Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt der Gegenwart markieren, könnte man leicht dazu geführt werden zu glauben, es handle sich ausschließlich um Probleme unserer Zeit. Dieser Artikel bietet uns sozusagen die Sehhilfe, um weiter zu blicken. Auf Grund der Natur ihres Auftrages—die Verkündigung des Heils, welches sich in der Person des fleischgewordenen Wortes mit Tod und Auferstehung erfüllt hat und zwar für jeden Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort—bewegt sich die Kirche seit jeher im dialektischen Prozeß zwischen der universellen Bestätigung des Glaubens und der Inkarnation desselben in der jeweiligen Kultur, auf die er stößt. Der hier angebotene historische und geographische Exkurs scheint uns von den besonderen von der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart bewältigten Herausforderungen auf jene einzige und immer gültige Herausforderung hinzuführen, welche bereits von Paulus genannt wurde: «einen gekreuzigten Christus zu verkünden bedeutet ein Ärgernis für die Juden und eine Torheit für die Heiden» (1 Kor. 1,24). Dies ist verbunden mit einer ständigen unermüdlichen Arbeit des Erkennens und der Integration dessen, was uns in der menschlichen Tugend und Gerechtigkeit als «wahrhaftig, edel, gerecht, rein... und gut» scheint (Phil. 4,8).

Cronaca della Facoltà

(ottobre 1994 — giugno 1997)

SEMINARIO SUI PROBLEMI LEGATI ALLA TOSSICODIPENDENZA E ALLA CONDIZIONE DEI SIEROPOSITIVI

Sabato e domenica 11-12 febbraio 1995 ha avuto luogo nella sede della Facoltà il secondo incontro tra professori di teologia morale e operatori pastorali impegnati nell'assistenza dei tossicodipendenti e dei sieropositivi. Al termine del primo convegno, nel settembre del '93, i partecipanti avevano deciso di ritrovarsi per continuare e approfondire lo studio delle questioni dibattute. Il primo numero della *RTLu* ha riferito in merito all'incontro del '93, riportando anche un inventario dei problemi emersi durante i lavori sui quali i partecipanti intendevano appunto ritornare.

Riprendendo i lavori nel febbraio '95, «la traccia fissata al termine del primo incontro non è stata rigidamente seguita; si è preferito non imbrigliare una libertà di movimento ad interventi tutti

dettati da una ricerca sincera e appassionata della verità che libera e salva». Così si esprime padre Lino Ciccone—organizzatore degli incontri, assieme a don Ernesto W. Volonté per la Facoltà di Teologia di Lugano— nella nota introduttiva al dossier contenente le sintesi degli interventi dei partecipanti al seminario '93.

«Siamo ancora lontani da conclusioni definitive e condivise—prosegue padre Ciccone—e si è deciso di tenere ancora altri incontri. Ciò nonostante, verso la fine dei lavori si è fatta strada l'idea di non continuare a tenere nel chiuso della piccola cerchia dei presenti la ricchezza di idee e di proposte, anche se tutt'altro che indiscutibili, germogliata al suo interno, ma di trovare la via adatta per farla circolare nel più vasto mondo di quanti sono, in vario modo, a contatto con i drammatici problemi sollevati dal diffondersi dell'infezione da HIV».

Si è pensato quindi di preparare— «in veste tipografica decisamente dimesa»—un dossier di cartelle con l'essenziale degli interventi dei partecipanti all'incontro, che potesse «stimolare a proseguire, e allargare ad altri, la riflessione da poco avviata, anche durante il non breve intervallo che forzatamente si pone tra un incontro e quello successivo. Si spera così di fare del prossimo incontro un passo avanti particolarmente ricco, nel nostro cammino, grazie ad apporti a lungo meditati e discussi, col contributo anche di altri Operatori e Teologi».

IL TERZO «DIES ACADEMICUS»

Sabato 25 febbraio 1995 ha avuto luogo il terzo «*dies academicus*». In apertura di giornata, la Santa Messa pontificale è stata presieduta in cattedrale da Sua Eminenza il Cardinale Gilberto Agustoni, Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica.

Nella sua omelia il Cardinale ha sottolineato in modo particolare l'importanza delle Università Cattoliche e delle Facoltà Teologiche presenti nel mondo, evidenziando il loro valore per la Chiesa. Si è soffermato poi sul loro ruolo nella missione evangelizzatrice della Chiesa, che da sempre si prende cura dell'approfondimento del messaggio di Cristo e della preparazione di messaggeri. Ha evidenziato anche il ruolo che le Facoltà Teologiche hanno nella società. Ai teologi ha chiesto, in sintonia con il Papa, di saper esercitare correttamente la loro funzione, «servendo il magistero affidato nella Chiesa ai Vescovi uniti dal vincolo

della comunione con il successore di Pietro». Dopo un «pensiero di affettuosa gratitudine nella preghiera» rivolto a mons. Eugenio Corecco, primo artefice della Facoltà di Teologia di Lugano, che è un «dono a questa amata Chiesa luganese», il Cardinale Agustoni ha concluso la sua omelia con queste parole: «Vi auguro orecchi docili per captare l'annuncio che Cristo Verità proclama dalle cattedre per il ministero di chi la deve insegnare; occhi dello spirito penetranti per contemplare lo splendore della verità che si incarna nell'umiltà del discorso umano; ma soprattutto vi auguro e chiedo per voi un cuore che si lasci riscaldare dai raggi di quello Spirito dal quale, con questa celebrazione eucaristica, imploriamo i doni necessari per degnamente e fruttuosamente frequentare questo tempio dedicato all'apprendimento e alla diffusione della sapienza cristiana».

Dopo la Santa Messa la celebrazione del *dies* è proseguita al Palazzo dei Congressi di Lugano. La gioia del momento, importante e significativo per la Facoltà, era velata dalla tristezza per la forzata assenza di Sua Ecc. mons. Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano e Gran Cancelliere della Facoltà.

Sua Santità Giovanni Paolo II aveva fatto pervenire, in data 15 febbraio, una lettera di saluto e di augurio al Vescovo gravemente ammalato. Le parole del Papa sono state lette dal Cardinale Agustoni: «Al diletto Fratello, Mons. EUGENIO CORECCO, Vescovo di Lugano.

Ho appreso con piacere che il prossimo 25 febbraio si celebrerà il solenne *Dies Academicus* col quale sarà inaugurato il nuovo anno di lezioni della Facoltà di Teologia di Lugano. Per l'oc-

casione desidero affidare a Lei l'incarico di partecipare il mio saluto augurale al Corpo dei Docenti e a tutti gli Studenti. Avrò per ciascuno di essi uno speciale ricordo nella preghiera allo Spirito Santo, datore di Sapienza e di Scienza, affinché assista con i suoi doni il cammino e la ricerca di codesta Comunità di studio.

Formulo voti che il nuovo Centro teologico, da Lei voluto e realizzato con lodevole impegno, svolga nel territorio ticinese un servizio prezioso di studio e di riflessione, allo scopo di offrire ai Pastori delle anime, agli Insegnanti delle discipline religiose ed a quanti sono interessati ai problemi della Fede, opportuni aiuti per l'approfondimento del messaggio evangelico. Come segno del mio incoraggiamento e dei miei auguri per lo sviluppo della Facoltà di Teologia, unico volentieri l'acclusa somma con la quale intendo contribuire al suo sostegno finanziario.

Per Lei personalmente, venerato e caro Fratello, in questo momento di sofferenza che La mette a così dura prova, ma che propone anche all'ammirazione dei fedeli la sua coraggiosa partecipazione ai patimenti di Cristo "*pro corpore eius quod est Ecclesia*" (Col 1,24), invoco ogni celeste conforto, auspice la Vergine Santissima, verso la quale La so legata da profonda e tenera devozione. Con questi sentimenti imparto a Lei, alla Comunità accademica della Facoltà di Teologia e a tutti i fedeli della Chiesa che è in Lugano una speciale Benedizione Apostolica».

Mons. Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano e Gran Cancelliere della Facoltà, ha fatto giungere ai convenuti il suo saluto per bocca del Vicario generale della Diocesi mons. Giuseppe Torti, che

ha aperto la parte ufficiale della celebrazione del *Dies* al Palazzo dei Congressi.

Le autorità civili presenti, il presidente del Consiglio di Stato Renzo Rospini ed il vice sindaco di Lugano Valeria Galli, nei loro rispettivi interventi, hanno lodato soprattutto l'impegno pionieristico ed esemplare della Facoltà, in un Ticino che sta elaborando le modalità per il suo inserimento nel sistema universitario svizzero.

Sugli indirizzi della Facoltà e sul lavoro svolto ha informato il Rettore, padre Georges Chantraine, SJ. Il suo intervento, diviso in due parti, ha dato prima interessanti informazioni relative al funzionamento e agli organi di governo della Facoltà, per poi passare ad uno squarcio sulla vita della Comunità di studio.

Dalle parole del Rettore i presenti hanno potuto apprendere anche che, «in quanto eretta dalla Santa Sede, la Facoltà non è un Istituto diocesano o un Centro universitario diocesano, ma dipende dalla Santa Sede. L'Istituto possiede la stabilità e la permanenza di una Facoltà. Essa è abilitata a rilasciare tutti i gradi accademici, in particolare il dottorato in teologia. Questi gradi accademici valgono nel mondo intero, non nella sola Svizzera. Essa osserva la legge organica delle Facoltà dirette dalla Santa Sede, cioè la Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana*. Dopo due anni di filosofia, gli studenti ordinari si preparano al Baccalaureato per tre anni, poi alla licenza in teologia biblica o teologia dogmatica per altri due anni. *L'iter academicus* completo comporta così sette anni. Note bene che in Mittel Europa, in particolare a Friburgo, si può conseguire la licenza in cinque anni».

A proposito degli organi di governo della Facoltà, padre Chantraine ha spiegato che «secondo l'art. 4 dello Statuto, il suo Gran Cancelliere, cioè il primo organo di governo, è il Vescovo di Lugano, *in ragione del suo ufficio, fermo restando il diritto della Santa Sede di provvedere altrimenti*. Non è dunque la persona individuale del vescovo che è Gran Cancelliere, non è il fondatore, ma è il vescovo in ragione del suo ufficio. Questo ufficio è doppio: quello di dare una formazione di livello universitario ai seminaristi della diocesi e quello di esercitare la sollecitudine per la Chiesa universale nel contesto di questa realtà divina, cioè voluta da Cristo, che si chiama la "collegialità". Rispondono a questa sollecitudine per la Chiesa universale l'orientamento verso l'Est della Facoltà e l'erezione del Seminario diocesano missionario *Redemptoris Mater*, cioè l'accettazione di studenti provenienti dal Cammino neocatecumenale.

Il Rettore, con il Consiglio Accademico che esso presiede, è il secondo organo di governo. Perciò è il primo collaboratore del Gran Cancelliere, il Vescovo di Lugano, per la Facoltà, come è il Vicario Generale il primo collaboratore del Vescovo di Lugano per la Diocesi». Padre Chantraine ha dato anche alcune informazioni circa il finanziamento della Facoltà. La Fondazione «Vincenzo Molo», e non la Diocesi, è lo sponsor della Facoltà. «Anzi—ha affermato il Rettore—la Diocesi beneficia dei servizi praticamente gratuiti del corpo insegnante della Facoltà invece di dover trattene- re un'*équipe* di professori per i due seminari. Anche per questo motivo la Facoltà non è un istituto diocesano».

In merito alla situazione finanziaria ha poi precisato che «in realtà è sana. Per adeguarsi meglio al suo compito, la Fondazione Molo, per decisione di mons. Eugenio Corecco, si è trasformata recentemente in una fondazione civile e ha precisato e rafforzato la sua struttura interna. Per via di diversi canali, è riuscita a trovare fondi e a fornire un milione e trecentomila franchi che la Facoltà le chiede ogni anno. La Facoltà ha un immenso debito di riconoscimento verso i numerosi benefattori e verso la Fondazione stessa». Il Rettore ha poi dato notizia del rafforzamento dell'insegnamento della Filosofia, avvenuto nell'anno in corso, e di un progetto, che consentirebbe di collegare «scienze, filosofia e teologia» in vista, anche, di preparare «un dialogo con le eventuali facoltà del Ticino».

La prima parte dell'intervento di padre Chantraine si è conclusa con alcune considerazioni sull'inserimento della Facoltà nel tessuto socio-culturale ticinese. Prendendo lo spunto dal nome ufficiale dell'ente ha detto: «Finisco questa prima parte spiegando *di Lugano*. Si descrive con questa dicitura l'inserimento della Facoltà nella società civile ed ecclesiastica della città e del Cantone. Questo inserimento va avanti. La Facoltà ha accolto quest'anno un bel numero di studenti ordinari ticinesi, donne e uomini, tra i quali quattro futuri diaconi permanenti. Questo indica anche che la teologia interessa i laici». Dopo aver elencato alcune iniziative prese dalla Facoltà a livello cantonale, ha espresso un certo riserbo: «Tuttavia constato un fenomeno di silenzio: molti che sono interessati dall'Università ticinese, pensano alla no-

stra Facoltà, ma preferiscono parlare delle facoltà che non esistono. È un fenomeno psicosociale interessante, probabilmente di censura. Al di là di questo fenomeno, la Facoltà aspetta un chiarimento della situazione a medio termine e constata con soddisfazione che due dei suoi convegni sono stati sussidiati l'anno scorso dal Cantone».

Nella seconda parte del suo intervento il Rettore ha dato qualche notizia sulla vita della Facoltà, dapprima sui suoi membri e poi sulle sue iniziative scientifiche. Dei suoi membri padre Chantraine ha detto che «abbiamo una novantina di studenti e una novantina di uditori. Vengono dal mondo intero, tranne l'Oceania. Appartengono a 21 nazionalità. I 29 nuovi studenti hanno due caratteristiche: la proporzione più grande di donne e di ticinesi. Questo è segno che la Facoltà sta inserendosi bene nel Ticino e che le sessioni sul Vangelo secondo Marco e sul Vangelo secondo Luca hanno portato frutti. Tra gli studenti dell'Est, i rumeni sono i più numerosi, otto».

Ha poi dato alcune notizie sul corpo insegnante, fra le altre, quella circa la nomina di don Graziano Borgonovo a professore stabile di teologia morale fondamentale, e quella sulla presenza, tra i professori a termine, dei coniugi Giorgio e Marilyn Buccellati, dell'Università di Los Angeles (USA), «che hanno dato una prima iniziazione ai nostri studenti sulla civilizzazione della Mesopotamia».

Circa l'attività scientifica di alcuni professori ha indicato come «lo scorso anno, la tesi di Dottorato di Pierre Dumoulin sull'Eucaristia nella Sapienza è uscita nella prestigiosa collana dell'*Isti-*

tuto Biblico con una prefazione di padre Maurice Gilbert, professore dell'Istituto Biblico e attualmente Rettore delle Facoltà universitarie di Namur. Il prof. Manfred Hauke ha pubblicato un volume di presentazione e di valutazione della teologia femminista».

Il Rettore ha concluso il suo intervento con una carrellata sulle numerose e importanti iniziative scientifiche della Facoltà. Nella cronaca della *RTL* si è cercato e si cercherà di riferire puntualmente su ogni singolo avvenimento.

Il «*dies academicus*» si è concluso con la conferenza di Jacques de Larosière, Presidente della Banque Européenne pour la Reconstruction et le Développement (*BERD*), sul tema: «La transition des pays de l'Est vers l'économie de marché: un défi pour la *BERD*». Il prestigioso relatore ha illustrato con grande competenza i problemi che i Paesi dell'Europa centrale e orientale devono affrontare nella loro transizione da sistemi economici centralizzati di tipo comunista a sistemi retti dall'economia di mercato. Proprio in questi processi si inserisce il lavoro di finanziamento della *BERD*. La conferenza è servita ad allargare gli orizzonti verso ambiti apparentemente lontani dalla teologia: l'economia, la finanza, l'industria, la politica. Lo sguardo era però rivolto all'Est, e questa è da sempre una delle peculiarità della Facoltà. Concludendo la sua conferenza, de Larosière ha espresso il seguente augurio: «Che la Facoltà di Teologia di Lugano sia un illuminante esempio dell'ascolto, del dialogo e del ritorno ai valori spirituali in questo difficile momento storico» (cfr. *RTL*, n. 2, novembre 1996).

LA MORTE DI S.E. MONS. EUGENIO CORECCO, VESCOVO DI LUGANO, FONDATORE E PRIMO GRAN CANCELLIERE DELLA FACOLTÀ

«La malattia come ultima e sublime testimonianza di amore e di adesione a Dio e alla sua volontà. Nella giornata di ieri, alle ore 14.55, il nostro Vescovo, monsignor Eugenio Corecco, ha chiuso la sua giornata terrena, nella sua camera presso il Palazzo vescovile, accogliendo nel suo cuore l'invito del Signore: *Vieni, Servo buono e fedele*». Sono queste le parole iniziali dell'annuncio ufficiale della morte di Sua Ecc. mons. Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano, fondatore e primo Gran Cancelliere della Facoltà, spirato il 1 marzo 1995.

Eugenio Corecco era nato ad Airolo il 3 ottobre 1931. Dopo le scuole dell'obbligo entrava nel Seminario diocesano di Lugano per poi proseguire gli studi all'*Università Gregoriana* di Roma, dove, nel '56, otteneva la laurea in teologia. Il 7 ottobre 1955 veniva ordinato sacerdote. Per tre anni fu parroco di Prato Leventina. Dal 1958 in poi si dedicò allo studio approfondito del diritto canonico. A Monaco di Baviera conseguì il dottorato con una tesi dal titolo: «*La formazione della Chiesa negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale, con particolare riguardo al problema dell'amministrazione dei beni ecclesiastici*». Nel '65 completò gli studi a Friburgo ottenendo la licenza in diritto civile. Dal '65 al '67 insegnò diritto canonico al Seminario di Lugano e ricoprì la carica di vice ufficiale del tribunale diocesano di Lugano. Dal '67 al '69 fu assistente all'Istituto di diritto canonico

a Monaco e nel '69 subentrò al posto del defunto padre Lüthi alla cattedra di diritto canonico a Friburgo. Nel '71 divenne membro della Commissione Teologica della Conferenza dei Vescovi svizzeri e nel '76 del Consiglio direttivo dell'Associazione Internazionale di diritto canonico. Nell'84 Giovanni Paolo II lo chiamò nel ristretto consesso dei consultori della Pontificia commissione per l'interpretazione del nuovo Codice di diritto canonico. Nel mese di giugno 1986 venne nominato Vescovo della Diocesi di Lugano. Nell'87 fu chiamato a far parte del Sinodo dei Vescovi, mentre l'Associazione mondiale dei canonisti lo elesse come presidente per sei anni. Nell'88 fu designato vice-presidente della Conferenza dei Vescovi svizzeri. Nel '94 l'Università Cattolica di Lublino gli attribuì il dottorato *honoris causa* (fonte: *Corriere del Ticino* del 2.3.95, adattato).

Fra le opere più significative del ministero pastorale di mons. Corecco va senz'altro annoverata la *Facoltà di Teologia di Lugano*. Il Cardinale Gilberto Agustoni lo ha sottolineato nell'omelia della Santa Messa di commiato con queste parole: «Senza dubbio però l'impresa apostolica più eclatante del suo breve ministero pastorale è la creazione della Facoltà teologica di Lugano. L'approvazione di questo Istituto, voluto con chiarezza e tenacemente, superando molti ostacoli e accanite opposizioni, è stato per il nostro Vescovo una grande soddisfazione. Questa Istituzione è stata fino all'ultimo in cima alle sue preoccupazioni: per assicurarne la fedeltà alla linea dottrinale e disciplinare sulla quale l'aveva attentamente impostata, per garantire le necessarie risorse per il suo fu-

turo sviluppo e la solidità delle sue strutture. Egli consegna la Facoltà teologica alla Diocesi come il dono più prezioso del suo ministero, perché l'ha sempre considerata in una prospettiva pastorale specialmente per la formazione dei seminaristi, dei sacerdoti e dei laici interessati».

Uno dei più stretti collaboratori di mons. Corecco nella realizzazione dell'arduo progetto è stato il Rettore della Facoltà, padre Georges Chantraine, SJ. Queste le sue parole di ricordo e di commiato: «Noi membri della Facoltà siamo afflitti nell'intimo del cuore dalla perdita del nostro Gran Cancelliere, mons. Eugenio Corecco, e dalle lunghe sofferenze da lui sopportate con coraggio e dignità. Contemporaneamente sentiamo un'immensa riconoscenza per il Fondatore della nostra Facoltà che si è impegnato sino alla fine delle sue forze a rendere la Facoltà capace di svolgere il suo ruolo culturale e scientifico, e osiamo sperare dalla misericordia divina che egli, introdotto nella comunione dei santi, compirà, anche grazie alle sue sofferenze, la fondazione della nostra Facoltà al di là delle sue forze umane, conformemente a quanto Dio gli chiederà e gli darà. Perciò preghiamo. Preghiamo per lui e chiediamo a tutti di pregare per noi che dobbiamo continuare la sua opera. In questo momento, ci si aspetta un ricordo più personale. È quello di un vescovo che ha voluto la nostra Facoltà. L'ha voluta quando era ancora perfettamente sano ed è riuscito a stabilirne la forma giuridica e pedagogica, a radunare professori di qualità e fondi quando era malato con un'energia poco comune. L'Istituto Accademico non era ancora aperto quando

ha percepito i primi sintomi della sua malattia. Ha corretto una bozza dello statuto a Bellinzona, alla clinica San Giovanni, dove era ricoverato. Questo era solo un inizio. Quando ha annunciato l'erezione dell'Istituto a Facoltà nel dicembre 1993, per il secondo *Dies Academicus*, era preso da grossi dolori. E per il terzo *Dies*, in occasione del quale il Papa ha elargito un dono significativo alla Facoltà con una lettera di conforto indirizzata a mons. Eugenio Corecco, la sua situazione di salute si era aggravata. È morto il mercoledì delle Ceneri, quattro giorni dopo. Questa opera, cioè la Facoltà di Teologia, è dunque contrassegnata dalla croce e così benedetta da Dio. Qual è il contenuto intero di questa benedizione divina, quale il senso per il mondo di questo segno, lo conosceremo se proseguiamo fedelmente la stessa opera» (fonte: *Giornale del Popolo* dei giorni 2-6.3.95).

IX COLLOQUIO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA DI LUGANO SUL PRIMO CAPITOLO DELL'ENCICLICA «*VERITATIS SPLENDOR*»

Dal 15 al 17 giugno 1995 si è svolta nella sede della Facoltà la nona edizione del Colloquio Internazionale di Teologia. Don Graziano Borgonovo, professore stabile di Teologia morale fondamentale alla Facoltà, e organizzatore del Colloquio, ha descritto in questi termini lo svolgimento dei lavori: «Nel suo articolarsi il Colloquio ha seguito uno schema molto semplice. Attorno ai quattro temi fondamentali—“il desiderio

di felicità e i comandamenti di Dio”; “l’incontro con Cristo e la strada della perfezione”; “la legge nuova, vertice della morale cristiana” e “la Chiesa, contemporaneità di Cristo all’uomo di ogni tempo”—, individuati come la struttura portante dell’intero primo capitolo dell’Enciclica, il cui titolo: *Maestro, che cosa devo fare di buono...?* (Mt 19,16) pone in modo diretto la domanda morale essenziale, si sono succedute altrettante coppie di interventi, seguite (ad eccezione dell’ultima) da una più breve comunicazione situata in apertura di dibattito.

Ogni seduta ha avuto l’onore di una illustre presidenza: rispettivamente, S.E. mons. Andreas Laun, Vescovo ausiliare di Salisburgo e già professore di teologia morale alla *Theologische Hochschule* di Heiligenkreuz (Austria); padre Lino Ciccone C.M., tra i più noti teologi moralisti italiani, professore alla Facoltà di Teologia di Lugano e, da lunghi anni, al rinomato Collegio Alberoni di Piacenza; il prof. Josef Seifert, Rettore della *Internationale Akademie für Philosophie* nel Principato del Lichtenstein; e infine padre Edward Kaczynski O.P., Rettore della Pontificia Università San Tommaso di Roma.

Provenienti da una decina di Paesi europei e dagli Stati Uniti d’America (cito al proposito padre Romanus Cessario O.P., già professore presso la *Dominican House of Studies* di Washington e di recente nominato al *St. John’s Seminary* di Brighton nell’arcidiocesi di Boston), i partecipanti hanno dato vita ad un Colloquio scientifico di prim’ordine», con le relazioni dei proff. Angelini, Melina, Stock, Orsatti, Pinckaers, Rhonheimer, Illanes e Laffitte.

Gli Atti del Colloquio sono stati pubblicati a cura di GRAZIANO BORGONOVO con il titolo: *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1996.

L'ELEZIONE DI MONS. GIUSEPPE TORTI A VESCOVO DI LUGANO, SECONDO GRAN CANCELLIERE DELLA FACOLTÀ

Venerdì 9 giugno 1995 Sua Santità Giovanni Paolo II ha nominato mons. Giuseppe Torti nuovo Vescovo di Lugano. L’annuncio è stato dato contemporaneamente, in tarda mattinata, a Roma, a Lugano e a Sion, dove erano presenti, accanto a mons. Torti, tutti i Vescovi svizzeri e il Nunzio apostolico. Mons. Giuseppe Torti succede così a mons. Eugenio Corecco, deceduto il 1 marzo 1995, dopo che era stato già designato Amministratore diocesano dal Collegio dei Consultori.

Il nuovo Pastore è il nono Vescovo del Ticino, il quarto a portare il titolo di Vescovo di Lugano. Con la sua nomina mons. Torti diventa definitivamente Gran Cancelliere della Facoltà, carica che già ricopriva come Amministratore diocesano.

Attinente di Stabio, il Vescovo Giuseppe è nato il 1 febbraio 1928 a Ronco sopra Ascona. Ordinato sacerdote il 7 giugno 1952 a Lugano, nello stesso anno viene nominato vicario cooperatore di Bellinzona, diventandone poi arciprete nel 1963. Nell’87 è chiamato a dirigere

la Caritas diocesana, che lascia due anni dopo per diventare prima pro-vicario, poi vicario episcopale.

Intervistato l'indomani della sua nomina a Vescovo, mons. Torti si è espresso in questi termini riguardo ai Seminari e alla Facoltà, lasciandogli in eredità da mons. Corecco: «Prima di tutto debbo rendere un grande omaggio e un sentito ringraziamento alla memoria del Vescovo Eugenio. Ciò che ha fatto per portare la Facoltà in diocesi non sempre è stato compreso nel profondo delle sue intenzioni. Se ha ragion d'essere il Seminario, oggi, a Lugano—ed è una provvidenza che sia dentro casa—ciò è dovuto alla presenza della Facoltà. Contrariamente a quanto si può pensare, la Facoltà è il fondamento dei Seminari, pur in una netta distinzione tra l'una e gli altri. I Seminari possono ancora contare, grazie a Dio, sull'affetto e la vicinanza della nostra gente. Quanto alla Facoltà, non ho preoccupazioni di tipo materiale: è un diamante che dobbiamo far splendere al massimo, tutti assieme, facendo arrivare la luce oltre i nostri confini, perché ha una vocazione internazionale. Quasi in tandem con mons. Corecco ho lavorato per arrivare dove gli era impossibile giungere. Mi sono introdotto con spirito di servizio e donazione nella vita della diocesi, la quale, per me, è sempre una scoperta felice» (fonte: *Giornale del Popolo* del 10-11.6.95).

La consacrazione episcopale di mons. Giuseppe Torti è stata celebrata nella cattedrale di Lugano domenica 10 settembre 1995.

LA NOMINA DI DON AZZOLINO CHIAPPINI A PRO-RETTORE DELLA FACOLTÀ

Il 29 settembre 1995 padre Georges Chantraine, S.J., Rettore della Facoltà, ha chiesto al suo superiore, padre Hans-Peter Kolvenbach, Preposito Generale della Compagnia di Gesù, l'esonero dalla carica di Rettore. La sua richiesta è maturata durante diversi mesi, e soprattutto negli ultimi tempi perché, scrive padre Chantraine, «je suis mis dans l'impossibilité d'exercer ma charge de Recteur de la Faculté de Théologie de Lugano, selon l'esprit des Statuts».

Tempestivamente, in data 30 settembre, il Superiore Generale della Compagnia di Gesù ha sollevato, con effetto immediato, padre Chantraine dal rettorato della Facoltà, consigliandogli inoltre di voler sospendere provvisoriamente anche l'insegnamento presso la stessa. Il 1 ottobre, il Gran Cancelliere della Facoltà, S.E. mons. Giuseppe Torti, ha rilasciato il seguente comunicato stampa: «Tutti i responsabili della Facoltà di Teologia hanno preso atto con sorpresa delle dimissioni inaspettate del Rettore, padre Georges Chantraine S.J., inoltrate prima dei termini di scadenza del suo mandato e nella immediata vigilia dell'apertura del primo semestre accademico. Nonostante questo, la Facoltà di Teologia assicura la normale continuità accademica nella piena fedeltà allo spirito del Fondatore, mons. Eugenio Corecco, e agli statuti».

Il 2 ottobre 1995, il primo semestre del quarto Anno Accademico della Facoltà è iniziato senza la tradizionale prolusione del Rettore. Prima di mezzo-

giorno è stata celebrata la Santa Messa inaugurale, presieduta da S.E. mons. Giuseppe Torti, Gran Cancelliere. Al termine della celebrazione il Vescovo ha precisato che, d'accordo con la Congregazione pontificia per l'Educazione cattolica, nei prossimi giorni avrebbe designato un Pro-Rettore per la conduzione *ad interim* della Facoltà.

La sua decisione non si è fatta attendere a lungo. Il 3 ottobre mons. Giuseppe Torti ha nominato don Azzolino Chiappini a Pro-Rettore della Facoltà, in sostituzione del dimissionario padre Georges Chantraine. La nomina è stata ratificata dal Prefetto della Congregazione pontificia per l'Educazione cattolica, il Cardinale Pio Laghi.

Don Chiappini, rettore del Seminario diocesano San Carlo di Lugano, canonico della cattedrale di San Lorenzo, e docente di teologia fondamentale presso la Facoltà, è nato il 18 giugno 1940 a Brissago, suo comune di appartenenza. Ha compiuto gli studi presso il Seminario diocesano di Lugano e presso l'*Università Gregoriana* di Roma, dove ha ottenuto la licenza in teologia. È stato ordinato sacerdote nel '65. Terminati gli studi a Roma, è stato dapprima impegnato nel Seminario maggiore di Lugano, come docente e vice-rettore; in seguito in quello minore di Breganzona-Lucino, come direttore spirituale e poi come rettore. Dal 1978 al 1986 è stato Vicario Generale della Diocesi. Dal 1987 è insegnante presso la Facoltà di Teologia e all'*École de la Foi* di Friburgo. Nel 1992 è stato chiamato a dirigere il Seminario diocesano San Carlo di Lugano.

Sarebbe un torto alla cronaca voler tacere sulla voce di dissenso che è

sorta in seno al corpo insegnante della Facoltà per la nomina di don Chiappini. La contestazione ha avuto risonanza sulla stampa; senza assumere toni eccessivamente polemici è però rientrata in breve tempo. Grazie ad un dialogo aperto e costruttivo tra le parti interessate, la pace e la cooperazione è presto tornata di casa in Facoltà. Questo ha permesso ai suoi Organi di governo di gestire dignitosamente sia internamente, sia verso l'opinione pubblica, una situazione di crisi, limitandone al minimo le conseguenze negative.

IL QUARTO «DIES ACADEMICUS»

Sabato 16 marzo 1996 ha avuto luogo il quarto «*dies academicus*». La celebrazione è iniziata con la Santa Messa pontificale presieduta in cattedrale da S. E. mons. Peter Henrici, Vescovo ausiliare di Coira, responsabile del Dicastero per le Facoltà di Teologia della Conferenza dei Vescovi Svizzeri.

Nella sua omelia mons. Henrici ha preso lo spunto dal racconto evangelico del colloquio tra Gesù e Nicodemo per parlare di tre diversi modi di fare teologia. Quello di Nicodemo «rappresenta la teologia prima di Cristo, che cerca di indovinare qualcosa dei misteri di Cristo, ma riesce solo a porre delle domande, magari nemmeno troppo intelligenti, ma molto umane. Esse provocano la reazione di Gesù». Quello dell'evangelista Giovanni, al quale spetta di «esplicitare il senso del discorso di Gesù», ciò che ha manifestato del piano di amore del Padre verso il mondo: «Dio ha tanto amato il

mondo da dare il suo Figlio». Il terzo modo di fare teologia è quello di «chiunque crede in Lui», quindi di ogni persona che si avvicina con fede a Gesù: «bisogna fare la teologia da credenti e questo è possibile solo nello Spirito Santo».

Dopo la Santa Messa la celebrazione del *dies* è tradizionalmente proseguita al Palazzo dei Congressi di Lugano.

Rivolgendo il saluto iniziale ai convenuti, S. E. mons. Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano e Gran Cancelliere della Facoltà, ha voluto in primo luogo ricordarne il fondatore, mons. Eugenio Corecco. Lo ha fatto con queste parole: «Sensibile al messaggio della nuova evangelizzazione, persuaso che non vi è evangelizzazione senza cultura, e cioè senza incontro, senza dialogo tra Vangelo e civiltà, ha voluto, ha fortissimamente voluto, uno dei luoghi indispensabili per questo incontro e dialogo: una Facoltà di Teologia». Il Vescovo ha poi indirizzato parole di elogio alle autorità e al popolo ticinese per l'istituzione dell'*Università della Svizzera italiana*. «Una sinergia tra la Facoltà di Teologia di Lugano—ha affermato—e le tre Facoltà dell'*Università della Svizzera italiana* non potrà essere che di notevole aiuto alla formazione dell'uomo nella sua integralità di dimensioni che l'istituzione universitaria ha per sua stessa vocazione».

Le autorità presenti, il presidente del Consiglio di Stato, Alex Pedrazzini, e il sindaco di Lugano, Giorgio Giudici, nei rispettivi interventi, hanno a loro volta espresso l'auspicio di una proficua collaborazione tra la Facoltà di Teologia e la nascente *Università della Svizzera italiana*.

Don Azzolino Chiappini, Pro-Rettore della Facoltà, prima di presentare alcuni aspetti dell'attività accademica nell'anno 1995-1996, ha proposto una suaudente riflessione sul valore del silenzio e dell'impegno per gli altri in Teologia. «Questa—ha affermato—è la situazione paradossale della teologia e del teologo: un fare, o meglio e più precisamente, un pensare tra il silenzio da una parte e l'umanità dall'altra; tra il silenzio e le grida di gioia, ma spesso di dolore, di disperazione, di aiuto degli uomini». Più avanti, nella sua riflessione, ha sottolineato come «la teologia autentica porta al silenzio, ed è scuola di silenzio. Perché, alla fine, è faccia a faccia con il Mistero, il Mistero amante, che tutto sostiene, che a tutto dà la vita. Mistero che trascende sempre il nostro orizzonte. Mistero personale che si offre a noi, come vita, come conoscenza, come Amore. Così la teologia diventa silenzio adorante». Questo silenzio deve però condurre il teologo ad un impegno *responsabile* verso gli altri. Ha concluso don Chiappini: «La teologia, silenzio adorante davanti al Mistero del Dio vivo, diventa così dialogo e impegno per il mondo e per gli uomini».

Nella seconda parte del suo intervento il Pro-Rettore ha parlato dell'attività accademica, in modo particolare di alcune iniziative editoriali e pubblicazioni significative. «Al primo posto—ha detto—, evidentemente, la *Rivista Teologica di Lugano*, di cui avete visto o vedrete il prospetto illustrativo, e che uscirà dopo Pasqua. È un impegno forte per la nostra Facoltà e uno strumento importante di dialogo con altre facoltà, altri teologi, parti della Chiesa che si interessano a questi problemi, mondo della cultu-

ra disponibile a questi temi. *Rivista*, lo dico solo tra parentesi, che anche nel titolo porterà lontano il nome di Lugano.

Tra le pubblicazioni dei professori e colleghi, ne ricorderò soltanto alcune a livello più scientifico, come le tesi di dottorato. Del professor E.W. Volonté: *Educare i figli. Il magistero del Vaticano II*, Città Nuova Editrice, Roma 1996. Della professoressa Karin Heller: *Ton Créateur est ton Epoux, ton Rédempteur. Contribution à la Théologie de l'Alliance à partir des écrits du Père Louis Bouyer, de l'Oratoire, Téqui*, Paris 1996. Del professor Graziano Borgonovo: *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. Contributi per un «ri-dimensionamento» della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Studia Friburgensia, Fribourg 1996. [Una breve presentazione dei lavori segue nelle prossime pagine, sotto la voce "Altre notizie"].

La figura di mons. Eugenio Corecco, fondatore della Facoltà, è stata ricordata con una palpitante testimonianza del prof. Stanislaw Grygiel. [L'intero intervento è stato pubblicato nel primo numero della *RTL*].

Il *dies* si è poi concluso con la conferenza di un personaggio d'eccezione, l'onorevole Tadeusz Mazowiecki, già Primo ministro del Governo polacco e Commissario ONU per i diritti umani nei territori della ex-Jugoslavia. Nel suo intervento, intitolato: «Bosnia: un dramma nel cuore dell'Europa», i convenuti hanno potuto ascoltare la testimonianza di «uno di quegli uomini che non seguono la Storia ma la fanno» (Alex Pedrazzini).

Tracciando il quadro della situazione attuale nel tormentato territorio dei Balcani, «Mazowiecki si è detto convinto che i rappresentanti delle tre religioni presenti in Bosnia possono giocare un ruolo decisivo per la ricostruzione di questo Paese ed ha esortato Lugano a prendere l'iniziativa affinché esponenti di queste tre religioni possano riunirsi per un dialogo di pace» (*Giornale del Popolo* del 18.3.96).

Il vibrante appello dell'uomo politico non dovrebbe trovare chiuso soprattutto il cuore del teologo se, come ha affermato don Chiappini concludendo il suo intervento, la vocazione teologica è «pensare la realtà alla luce della fede, in un silenzio adorante il Mistero e con la coscienza e l'assunzione della nostra responsabilità, con gli uomini e per gli uomini tutti».

LA NOMINA DI PADRE ABELARDO LOBATO O.P. A RETTORE DELLA FACOLTÀ

Con decreto della Congregazione per l'Educazione cattolica, firmato dal suo Prefetto, il Cardinale Pio Laghi, in data 9 maggio 1996, è stata approvata la nomina di padre Abelardo Lobato O.P., a Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano. La sua designazione era stata presentata dal Vescovo mons. Giuseppe Torti, Gran Cancelliere della Facoltà, al Consiglio Accademico ristretto del 24 aprile 1996 e successivamente sottoposta alla Congregazione per l'Educazione cattolica per la necessaria autorizzazione.

Padre Abelardo Lobato Casado è nato il 20 gennaio 1925 a San Pedro de Viña (Zamora, Spagna). Dopo la scuola elementare nel proprio paese e la scuola media a Almagro (Ciudad Real), è entrato, nel 1941, nell'Ordine dei Domenicani, emettendo la sua professione religiosa il 15 settembre 1942 nella provincia di Andalusia. Compiuti gli studi regolari di Filosofia e di Teologia nello *Studium Generale* dei Domenicani ad Almagro, ha proseguito la sua formazione nella Facoltà di Teologia del convento di San Esteban di Salamanca, dal 1948 al 1950, ottenendo il titolo di Lettore in Sacra Teologia e in seguito la licenza in Teologia. Dal 1950 al 1952 studia all'*Angelicum* di Roma, ottenendovi prima la licenza e in seguito il dottorato in Filosofia. Tornato in Spagna, continua gli studi nell'Università di Stato a Granada e a Madrid, ottenendo nel 1956 la licenza in Lettere e in Filosofia. Il 10 giugno 1986 è stato insignito del prestigioso titolo di *Magister in Sacra Theologia*, conferito dall'Ordine dei Domenicani.

Nell'insegnamento, padre Lobato ha avuto incarichi di rilievo. Dal 1952 al 1960 è stato professore di Filosofia nello *Studium Generale* dei Domenicani a Granada. Dal 1960 al 1970 ha avuto la cattedra di Estetica nella Pontificia Università di Salamanca. Dal 1960 detiene pure la cattedra di Ontologia nell'Università San Tommaso a Roma, dove, dal 1967, è stato per cinque volte decano della Facoltà di Filosofia.

Numerosi sono stati gli incarichi ufficiali affidati a padre Lobato e altrettanto numerose le iniziative che da lui hanno preso avvio. Nel 1974 ha avuto dall'Ordine dei Domenicani l'incarico di organizzare il Congresso Internazionale in occasione

del VII centenario della morte di san Tommaso d'Aquino. Al congresso parteciparono più di 1500 teologi e il Papa Paolo VI. Gli atti del Congresso sono raccolti in nove volumi. Con padre B. d'Amore ha fondato nel 1976 la *Società Internazionale Tommaso d'Aquino*, della quale è ancora direttore. Nel 1977 è stato eletto Provinciale della Provincia domenicana di Andalusia, con rielezione nel 1981. Dal 1980 è membro del Consiglio Direttivo della Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino. Nel 1984 ha fondato a Sevilla (Spagna) l'«Istituto Fray Bartolomé de Las Casas», per la pubblicazione dell'*Opera omnia* dell'illustre domenicano, definito «padre e apostolo degli indios». Nel 1987 è stato nominato Direttore dell'Istituto San Tommaso dell'Università San Tommaso di Roma. Dal 1982 è Osservatore abituale della Santa Sede presso il Consiglio d'Europa a Strasburgo, nel *Comité Directeur des droits de l'homme*. Dal 1986 è Decano della sezione spagnola dell'Istituto *Regina Mundi*, dove è stato professore di Filosofia e Teologia per oltre 25 anni. Dal 1971 è regolarmente chiamato per lezioni e conferenze nelle Università dell'America latina, durante i mesi estivi.

Padre Lobato vanta infine una vastissima bibliografia, che rivela il suo grande percorso scientifico, sia in ambito teologico che filosofico.

X COLLOQUIO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA SUL TEMA: «ETERNITÀ E LIBERTÀ»

Dal 6 all'8 giugno 1996 ha avuto luogo nella sede della Facoltà il X Collo-

quio Internazionale di Teologia di Lugano dedicato al tema: «*Eternità e Libertà*».

Il prof. Paolo Pagani, della Facoltà di Filosofia di Venezia e professore a termine presso la Facoltà di Teologia di Lugano, ha curato, assieme al prof. Manfred Hauke, della Facoltà di Teologia di Lugano, l'organizzazione del Colloquio. Il prof. Pagani ha riassunto per la *RTL* la programmazione e lo svolgimento dei lavori: «La decima edizione dei *Colloqui di Teologia* di Lugano, svoltasi come di consueto presso la sede della Facoltà, è stata caratterizzata dal confronto tra teologi e filosofi. L'idea di partenza era quella di tracciare una sorta di *status quaestionis* dei rapporti tra teologia e filosofia. Si è preferito poi declinare il tema in un confronto puntuale tra filosofi e teologi intorno a due argomenti ben definiti e, nello stesso tempo, molto rilevanti per la coscienza credente: *Immutabilità e libertà in Dio e Immutabilità o progressione nella visione beatifica*. Al colloquio è stato dunque assegnato il seguente titolo complessivo: «*Eternità e Libertà: esempi della relazione tra filosofia e teologia*».

A ciascuno dei due argomenti particolari, sono state dedicate due sedute, una filosofica e una teologica. A sua volta, ciascuna seduta si è articolata in due interventi—uno schiettamente teorico e uno prevalentemente storico—, seguiti dal dibattito. Per l'approccio filosofico a *Immutabilità e libertà in Dio* sono intervenuti Aniceto Molinaro (Università Lateranense, Roma), che ha tenuto la relazione teorica, e Italo Sciuto (Università di Venezia), che ha inquadrato il tema nell'ambito del dibattito medioevale. La

seduta è stata presieduta da Vittorio Posenti (Università di Venezia). Per l'approccio teologico, la relazione teorica è stata di Leo Scheffczyk (Facoltà di Teologia, München), mentre Anton Ziegenaus (Facoltà di Teologia, Augsburg) ha messo in relazione il tema con la cristologia dei Padri della Chiesa. Il dibattito è stato moderato da José Luis Illanes (Facoltà di Teologia, Pamplona).

L'approccio filosofico al secondo tema—*Immutabilità o progressione nella visione beatifica*—è stato affidato a Francesco Botturi (Università Cattolica, Milano), che ha tenuto la relazione teorica, e a Josef Seifert (Internationale Akademie für Philosophie, Lichtenstein), che ha svolto l'argomento in riferimento al pensiero di Anselmo di Aosta. La seduta è stata moderata da Angelo Campodonico (Università di Genova). L'approccio teologico è stato invece curato da Manfred Hauke (Facoltà di Teologia, Lugano) per la parte teorica, e da Francisco Lucas Mateo-Seco (Facoltà di Teologia, Pamplona) per la ricognizione storica. Presidente di seduta è stato Candido Pozo (Facoltà di Teologia, Granada).

Il Colloquio si è concluso con alcune linee di sintesi, tracciate, dal punto di vista filosofico, da Paolo Pagani (Università di Venezia, Facoltà di Teologia di Lugano) e, dal punto di vista teologico, da Andrea Milano (Università di Napoli), che ha anche introdotto il dibattito conclusivo con un intervento di carattere cristologico.

Questa edizione dei *Colloqui* è stata organizzata, in costante contatto col prof. Illanes di Pamplona, da Manfred Hauke, per la sezione teologica, e da Paolo Pagani, per quella filosofica. Essa ha

inaugurato—in un modo che è stato apprezzato dai partecipanti—una formula nuova: quella del confronto diretto tra teologi e filosofi sui medesimi temi. Il prof. Illanes, da sempre animatore dei *Colloqui*, ha suggerito che questa formula venga mantenuta anche nelle prossime edizioni».

IL QUINTO «DIES ACADEMICUS»

Sabato 24 maggio 1997 ha avuto luogo il quinto «*dies academicus*». La celebrazione è iniziata con la Santa Messa pontificale presieduta, nella chiesa di santa Maria degli Angeli, da S. E. mons. Germano Zaccheo, Vescovo di Casale Monferrato. Nella sua omelia mons. Zaccheo, alla luce delle Letture del giorno, ha evidenziato alcune peculiarità della spiritualità rosminiana. Dopo la Santa Messa la celebrazione è proseguita al Palazzo dei Congressi di Lugano.

Nel suo saluto iniziale S. E. mons. Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano e Gran Cancelliere della Facoltà, ha in primo luogo indicato il motivo radicale della celebrazione del *dies* definendolo: «Un pubblico ringraziamento al Signore». Il suo ricordo è poi andato, pieno di affetto e gratitudine, al coraggioso iniziatore della Facoltà, il Vescovo Eugenio Corecco.

Dopo aver formulato i saluti particolari agli ospiti e alle autorità civili, accademiche ed ecclesiastiche presenti, il Gran Cancelliere ha richiamato l'attenzione dei convenuti sulla situazione e sul ruolo della Facoltà di Teologia, anche

nel Ticino entrato ormai in modo definitivo nel mondo universitario. Al termine di una concisa puntualizzazione storica ha affermato: «Ciò che era nel principio della vita universitaria, continua ad essere necessario nei nostri tempi, nel Ticino come altrove. Noi ci rallegriamo di non essere soli. In questo nostro quinto *dies academicus* diamo con gioia il benvenuto alle nuove Facoltà, quali sorelle della nostra. Ci sentiamo di appartenere alla stessa famiglia culturale e siamo ben disposti alla collaborazione leale nella ricerca e nella diffusione della verità integrale. Oggi non abbiamo pretese del ricupero della corona di regina, per la nostra Facoltà. Abbiamo imparato che nel Regno di Dio, regnare è servire, e siamo ben pronti al servizio per il bene dell'uomo. Ma saremmo ben lieti di essere inseriti nel tessuto universitario nel modo classico e non in un certo ghetto di isolamento. La conquista integrale della verità non può non chiamare in causa tutte le Facoltà del sapere».

Mons. Torti ha infine formulato un auspicio per il futuro della Facoltà e dell'Università del Ticino: «Chiediamo scambio, dialogo, spazio per la collaborazione, condizioni per la comunicazione. Vogliamo imparare dagli altri, accogliere i contributi di ciascuna delle Facoltà, e avere la possibilità di cercare insieme la verità. La teologia si occupa di Dio, quale si svela in Cristo, e perciò percorre il cammino dell'uomo. Cristo ha detto di se stesso che è la verità. Una verità che deve essere creduta, e poi capita nella misura del dono di Dio. La teologia è chiamata a proclamare questa verità, non soltanto in modo astratto, ma incarnata nell'esistenza».

Nei saluti a nome delle autorità politiche, da parte di Rodolfo Schnyder per il Consiglio di Stato e di Guido Brioschi per il Municipio di Lugano, era già presente un'eco all'auspicio di collaborazione formulato dal Gran Cancelliere della Facoltà. Questa eco è infine risuonata anche nelle parole del prof. Marco Baggiolini, presidente dell'*Università della Svizzera italiana*.

Nella sua prolusione, padre Abelardo Lobato, Rettore della Facoltà, ha inteso presentare una «certa radiografia» della vita accademica nell'anno 1996-1997. «Come è ben noto—ha affermato—la vita di una Facoltà di Teologia si svolge in tre campi ben distinti: il lavoro pedagogico, la presenza culturale e la ricerca scientifica». Per il lavoro pedagogico ha sottolineato come «nella Facoltà di Teologia si cerca la formazione e la conformazione della mente nella verità. Lo scorrere normale della vita della Facoltà è consistito soprattutto nelle lezioni, seminari, esercizi. Tutto questo richiede il dialogo interpersonale e la cura sollecita del maestro in un rapporto di servizio al discepolo. La pedagogia è l'esercizio di una certa paternità. Questo lavoro quotidiano, settimanale, semestrale, è stato la costante più notevole della Facoltà di Teologia. Le nostre aule sono state durante l'anno, come l'alveare, luogo di attività, di formazione, di pedagogia». Il lavoro è stato svolto da 27 professori, di cui 9 stabili, insieme a 117 studenti provenienti da 26 nazioni diverse e 69 uditori prevalentemente ticinesi.

Per la presenza culturale, il Rettore ha ricordato alcune delle attività promosse dalla Facoltà. In primo luogo le conferenze, il cui elenco comprende: il

ciclo di lezioni sull'eutanasia tenutosi nei mesi di novembre e dicembre 1996, presentato dai professori Campanini, Eijk, Respini e Ciccone; la conferenza di padre Bertrand de Margerie S.J., dedicata alla presentazione di un suo libro dal titolo: *Fate questo in memoria di me*, il 3 marzo 1997; il Convegno sul tema: *La donna nella società e nella Chiesa del nostro tempo*, il 4 marzo 1997, con la partecipazione dello stesso rettore, padre A. Lobato, di suor Lydia Fischer e del dr. Giuseppe De Carli; la conferenza del Vescovo mons. Pietro Fiordelli intitolata: *Un testimone al Vaticano II*, il 18 aprile 1997; e infine, il ciclo di lezioni su *Rosmini e Manzoni* del prof. Pagani, previsto nei mesi di maggio e giugno 1997. In secondo luogo il Rettore ha presentato l'elenco dei convegni promossi dalla Facoltà o ai quali suoi membri hanno partecipato: il Convegno Internazionale di Studi, tenutosi a Roma dal 13 al 16 novembre 1997, sulla *Scienza canonistica nella seconda metà del '900. Fondamenti, metodi, prospettive in d'Avack-Lombardia-Gismondi-Corecco*; il Convegno sul tema *Etica e responsabilità*, in collaborazione con le altre Facoltà del Ticino, e con la partecipazione del prof. A. Chiappini e del rettore padre Lobato; da ultimo, l'annuale Colloquio Internazionale di Teologia dedicato al tema *Desiderio della salvezza e salvezza del desiderio*, previsto dal 28 al 31 maggio 1997.

In merito alla ricerca scientifica il Rettore ha affermato: «È stata una costante dei professori. La *Rivista Teologica di Lugano* ha pubblicato in questi giorni il suo terzo numero. Inoltre sono numerose le pubblicazioni personali,

come testimonia l'elenco della bibliografia dei professori della Facoltà. Nella stampa quotidiana, su invito del *Giornale del Popolo*, nella pagina *Presenza* diversi professori hanno esposto dal punto di vista della teologia e della Chiesa la dottrina su temi scottanti dell'attualità».

Concludendo la sua prolusione, il Rettore ha ricordato che la teologia è chiamata ad aprire la strada nella soluzione dei problemi del mondo contemporaneo, «poiché, nel mistero dell'essere di Dio, si trova la chiave per l'unità dei contrari e l'integrazione delle diversità del reale. In Dio si apre l'orizzonte dell'intelligibilità e della verità sull'uomo e sul mondo, cosa che nessun'altra facoltà può offrire all'uomo. Il ritorno della teologia anche come aiuto alla soluzione dei nostri problemi quotidiani sarà a vantaggio di tutti».

L'ospite d'onore della giornata, l'ex Presidente della Repubblica italiana Francesco Cossiga, ha coronato la celebrazione del *dies* con una conferenza dal titolo: *Tommaso Moro, martire della libertà di coscienza*. L'illustre oratore ha parlato del Santo come di un amico. Con suadente abilità oratoria, il senatore Cossiga ha presentato ai convenuti l'esemplare testimonianza lasciata in eredità da san Tommaso Moro, a tratti attualizzandola. Concludendo il suo intervento ha affermato: «Egli [Tommaso Moro] si oppose alla pretesa di un potere che pretendeva di entrare nelle coscienze, a quel potere-verità che è la tentazione di ordinamenti temporali politici che nessun altro riconoscono non solo sopra, ma neanche accanto a sé. Ed egli fu perciò anche martire della libertà nel senso più moderno del termine». L'esempio di lu-

cida coerenza del Santo rimane perciò di grande attualità anche ai nostri giorni, e non solo per politici, magistrati e teologi, ma semplicemente per tutti coloro che amano la Verità.

XI COLLOQUIO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA SUL TEMA: «*DESIDERIO DELLA SALVEZZA - SALVEZZA DEL DESIDERIO*»

Dal 29 al 31 maggio 1997 si è tenuto l'XI Colloquio Internazionale di Teologia dedicato al tema: «*Desiderio della salvezza - salvezza del desiderio*». Il prof. Costante Marabelli, docente di Filosofia della Facoltà di Teologia di Lugano, ha riassunto per la *RTL* lo svolgimento dei lavori.

«Il Colloquio, aperto il pomeriggio di giovedì 29 maggio 1997, alla presenza di S. E. mons. Vescovo, Gran Cancelliere, il quale ha rivolto ai partecipanti il suo saluto e l'augurio di un proficuo lavoro congressuale, è stato poi introdotto dalla prolusione del Magnifico Rettore, padre Abelardo Lobato, che ha messo a fuoco il tema generale del colloquio—“desiderio della salvezza - salvezza del desiderio”—mostrando, in un confronto con le prospettive dell'umanesimo contemporaneo, come il desiderio di salvezza, in ambito cristiano e nel linguaggio di san Tommaso, coincida con la speranza. Nel resto del pomeriggio si sono avute, sotto la presidenza del padre Lobato, le relazioni dei professori Ermanno Pavesi ed Ernesto Borghi, che hanno rispettivamente trattato de *Il problema della reden-*

zione nella psicologia del profondo e de *Il desiderio di salvezza nella Bibbia*, cui è seguita una discussione nella quale le due prospettive così diverse della psicanalisi e della Bibbia si sono efficacemente affrontate e reciprocamente definite.

Il venerdì 30 maggio, sotto la presidenza del prof. José Luis Illanes, l'attenzione dei congressisti si è rivolta alle relazioni del dr. Agnell Rickenmann e del prof. Manfred Hauke che hanno affrontato il tema del desiderio della salvezza e della salvezza del desiderio rispettivamente in Origene e nei Padri della Cappadocia, esponendo con ampiezza di riferimenti il pensiero dei loro autori messo in relazione coi linguaggi del loro mondo culturale, soprattutto quelli della filosofia e dello gnosticismo. Nella ripresa pomeridiana, sotto la presidenza del prof. Carmelo Vigna, si è avuta solo la relazione del prof. Josef Seifert su *Salvezza e condanna come problemi filosofici*, in quanto il prof. Azzolino Chiappini è stato impedito ad intervenire per motivi di salute. Nella sua relazione, il prof. Josef Seifert è partito dalla distinzione dei problemi della beatitudine e della condanna, mostrando come sia nella teologia sia nella filosofia contemporanee, ma più ancora nella cultura in senso ampio di oggi, ci sia incomprensibilità o insensibilità nei confronti della condanna. È essenziale far vedere come il concetto di immortalità sia il presupposto tanto per una concezione filosofica della salvezza quanto della disperazione (i riferimenti filosofici sono stati a Platone e, nella contemporaneità, a Scheler e a Kierkegaard).

Il sabato mattina, sotto la presidenza del prof. Pedro Rodríguez, si è avuta la parte più teologica del colloquio. Il prof. Inos Biffi ha definito nel suo intervento il punto di vista metodologico-teologico a partire dal quale acquista senso e valore il desiderio della salvezza e la salvezza del desiderio. Questo punto di vista fondamentale è il primato di Cristo, la in-predestinazione in Cristo di ogni creatura: la progettazione della creatura spirituale in Cristo e l'inclusione in Cristo della creatura umana. La seconda relazione della mattinata, tenuta dal prof. César Izquierdo sul tema: *Dinamismo della volontà e crisi del desiderio*, è stata una puntuale disanima, ispirata a riferimenti alla filosofia dell'azione di Blondel, del trascendimento interno attuato dalla volontà volente nei confronti dei desideri verso l'assoluto del desiderio. I lavori si sono conclusi nel pomeriggio di sabato 31 maggio con una libera discussione tra i partecipanti, sia sull'interesse suscitato dal tema svolto dai relatori, sia sulle modalità organizzative, sia sulla determinazione di un tema per il prossimo colloquio.

LA NOMINA DI GIANCARLO BULLO A SEGRETARIO GENERALE E ACCADEMICO DELLA FACOLTÀ

Con comunicato del 26 giugno 1997, l'Ufficio stampa della Diocesi di Lugano ha reso noto che: «Giancarlo Bullo, direttore della scuola media di Castione, è il nuovo segretario generale e accademico della Facoltà di Teologia

di Lugano. La nomina, decisa dal Gran Cancelliere, il Vescovo mons. Giuseppe Torti, è stata ratificata gli scorsi giorni dal Consiglio accademico della stessa Facoltà. Con questa nomina, vengono riunite in una sola persona le funzioni di segretario generale e di segretario accademico, finora rispettivamente affidate al dott. don Ernesto Volonté e alla dott. Karin Heller, che rimangono in Facoltà quali docenti. Attinente di Claro, dove è domiciliato, il dir. Giancarlo Bullo è nato nel 1940. È sposato e padre di due figlie. Uscito quale maestro di scuola elementare dalla Magistrale di Locarno nel 1959, ha insegnato nelle scuole di Gerra Piano e di Giornico, proseguendo quindi i suoi studi all'Università di Friburgo, dove ha conseguito il diploma per l'insegnamento secondario con indirizzo scientifico. Ha in seguito insegnato nei ginnasi di Biasca, di Locarno e di Bellinzona e, dopo due anni trascorsi presso l'Ente Ticinese per il Turismo, quale collaboratore di direzione, è stato nominato, nel 1976, direttore della scuola media di Castione, una delle due sedi scelta dal Consiglio di Stato per la fase sperimentale dell'importante riforma del settore medio in atto in quegli anni. Per il prossimo anno scolastico il dir. Bullo beneficerà di un congedo concessogli dallo Stato». L'inizio dell'attività a metà tempo del nuovo Segretario è previsto il 1. settembre 1997.

Altre notizie dalla Facoltà

PUBBLICAZIONI

1. La Rivista

Nell'opuscolo di presentazione e programma per l'anno 1992/93, dell'allora Istituto Accademico di Teologia di Lugano, si poteva leggere, tra altre informazioni concernenti le iniziative scientifiche, anche che «l'Istituto ha in progetto di dar vita a una rivista scientifica».

Agli inizi del mese di maggio 1996 il progetto è divenuto realtà. Il primo numero della *RIVISTA TEOLOGICA di Lugano*, semestrale in lingua italiana, francese e inglese, è apparso. Centosessanta pagine con articoli di S. E. mons. E. CORRECCO; S. E. mons. A. SCOLA; S. GRYGIEL; A. CHIAPPINI; M. KELLY-BUCELLATI; J. VANIER; P. DUMOULIN; A. CATTANEO sono a disposizione del lettore interessato a temi di teologia, di filosofia, di ecclesiologia o semplicemente alla cronaca della Facoltà.

Nell'editoriale del primo numero una breve sintesi presenta ciò che vuole essere la Rivista: «La *RIVISTA TEOLOGICA di Lugano* vuole essere l'organo d'espressione di quel "laboratorio" che ogni Facoltà degna di questo nome rappresenta. Lavorando assieme da ormai qualche anno per meglio indagare e per meglio comprendere la verità rivelata, è naturale che i professori della Facoltà di Teologia di Lugano avvertano ora il bisogno di promuoverne la conoscenza, per favorire al contempo uno scambio di idee e di esperienze con chiunque entri in contatto con essa».

Il nome del direttore, quelli dei membri del comitato di redazione, dei consiglieri e delle segretarie di redazione, nonché l'indirizzo dell'Editore e della Tipografia, il prezzo dell'abbonamento e l'indirizzo su *Internet* si trovano sul frontespizio della Rivista. Alla comparsa del suo primo numero, obiettivo immediato della Rivista era quello di raggiungere una quota di 500 abbonati nel primo anno. Attualmente la *RTLu* può contare su 581 fedeli lettori (comprese le 127 riviste con cui ha già intrattenuto uno scambio regolare gratuito).

2. AMATECA

Il 25 aprile 1996 a Vienna è stata presentata ufficialmente l'edizione tedesca della collezione di Manuali di Teologia Cattolica pubblicata dall'omonima Associazione (A.MA.TE.CA), con sede a Lugano, e presieduta da Sua Ecc. mons. Christoph Schönborn, O.P., arcivescovo di Vienna.

Al progetto editoriale, che prevede la pubblicazione di ventiquattro volumi in sette lingue, collaborano teologi e filosofi di tutta Europa. Alcuni di loro sono pure insegnanti presso la Facoltà di Teologia di Lugano. In italiano sono già stati pubblicati, a cura della Jaca Book di Milano, nove manuali; gli altri 15 usciranno entro il 2003.

3. Atti

a) Venerdì 10 maggio 1996 è stato presentato, presso la Biblioteca cantonale di Lugano, il volume con la raccolta degli atti del Convegno di Gazzada (Varese) del settembre 1994, dedicato alla

Storia religiosa della Svizzera. Il convegno era stato promosso dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI di Milano, abituale organizzatrice delle settimane di Gazzada, in collaborazione con la Facoltà di Teologia di Lugano, collaborazione fortemente voluta soprattutto dall'allora Gran Cancelliere, mons. E. Corecco.

Il volume, intitolato *Storia religiosa della Svizzera*, è stato curato da F. Citterio e L. Vaccaro e pubblicata dal Centro Ambrosiano-ITL di Milano. Alla presentazione ufficiale sono intervenuti: padre Guy Bedouelle, O.P., già Decano della Facoltà di Teologia all'Università di Friburgo e professore alla Facoltà di Teologia di Lugano; Giorgio Rumi, Ordinario di Storia contemporanea all'Università degli Studi di Milano; François Walter, professore all'Istituto di Storia della Facoltà di Lettere all'Università di Ginevra.

b) Nel mese di giugno 1996 sono stati pubblicati gli atti del Congresso europeo intitolato: *La Famiglia alle soglie del III millennio*, tenutosi a Lugano dal 21 al 24 settembre 1994. Il primo numero della *RTLu* ha riferito sulla manifestazione nella cronaca della Facoltà.

Il volume, che raccoglie i testi di ventisette relazioni presentate durante il Congresso, è stato curato dal professor ERNESTO WILLIAM VOLONTÉ, Segretario generale della Facoltà di Teologia di Lugano e Presidente del Comitato d'organizzazione del Congresso. In una nota introduttiva, il Curatore ringrazia le diverse persone che hanno contribuito alla redazione della raccolta, rivolgendosi anche «ai numerosi studenti della Facoltà, che coralmemente hanno dato il loro contributo alla riuscita di questo volume,

dedicando il loro lavoro alla memoria di Mons. Eugenio Corecco».

La raccolta delle relazioni è preceduta da una presentazione di S. E. mons. Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano e Gran Cancelliere della Facoltà. Dal testo del Vescovo Giuseppe traspaiono la portata e il valore delle relazioni presentate al Congresso. Il lettore si sente stimolato dal ricordo di mons. Torti che, a proposito di quelli del Congresso, scrive: «Furono giorni di eccellenti relazioni, interventi e dibattiti che spaziarono sugli aspetti teologici, filosofici, giuridici, economici, sociali e pastorali, che delineano la poliedrica fisionomia della famiglia come *intima comunità di vita e amore coniugale* che deborda, in una sovrabbondanza d'amore, nei figli. Così presentata la famiglia comporta una rilevanza giuridica e sociale che la pone come cardine della società umana e oggetto privilegiato d'attenzione e di cura da parte della Chiesa.

Come in ogni congresso che si rispetti, pur tenendo ben salda una omogeneità di fondo, si udirono a Lugano, nell'affrontare la delicata tematica concernente la Famiglia, anche voci problematiche, stimolanti e provocatorie insieme». Concludendo la sua presentazione il Vescovo formula un augurio—che facciamo anche nostro: «Nel consegnare, ora, questo volume degli Atti del Congresso di Lugano all'attenzione del lettore, auguro a lui di godere, come il saggio scriba del Vangelo, il frutto di queste pagine e cioè di trarre dal tesoro di queste riflessioni la ricchezza feconda di cose nuove e cose antiche». Il volume di 243 pagine, porta il prezzo di copertina di FrS 38.-, ed è ottenibile presso la segreteria della Facoltà.

c) Nel mese di giugno 1996 sono stati pubblicati gli Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul *Primo capitolo dell'Enciclica «Veritatis Splendor»*, tenutosi a Lugano dal 15 al 17 giugno 1995, e del quale abbiamo riferito poco sopra.

Il professor GRAZIANO BORGONOV, docente stabile di Teologia morale fondamentale presso la Facoltà, ha curato l'edizione del volume che raccoglie, sotto il titolo *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, i testi delle relazioni presentate al Colloquio.

I contributi di otto relatori e i testi di tre introduzioni al dibattito, tutti in lingua originale, sono preceduti da una presentazione del Curatore e seguiti da due contributi con le considerazioni conclusive sul Colloquio. Un testo di S.E. mons. Andreas Laun e uno del prof. José Luis Illanes sono pubblicati in appendice. L'edizione è stata affidata alla casa editrice PIEMME di Casale Monferrato. Il volume di 304 pagine porta il prezzo di copertina di L. 35.000.

4. Dottorati

Il frutto delle ricerche di quattro professori docenti presso la Facoltà è stato di recente pubblicato.

Di PIERRE DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1994. Presentazione: «Le livre de la Sagesse est une synthèse de divers courants de pensée. L'étude du poème concernant la manne met en valeur l'apport des cultures juive, grecque et égyptienne, et la spécificité de Sg. La première partie de ce travail analyse la structure littéraire du texte et

en extrait les principaux thèmes: la nourriture et la vie, la création, la parole, la prière, l'immortalité. Après une présentation des textes anciens témoins des grandes traditions sur la manne, la deuxième partie confronte leur manière d'aborder les thèmes choisis avec les affirmations de *Sg*. Une profondeur et une originalité étonnantes apparaissent alors. La troisième partie met en lumière les liens du texte avec le Nouveau Testament et les écrits des Pères, laissant deviner des points de contact entre les idées de *Sg* et l'Église primitive, indispensables pour la compréhension du mystère eucharistique. Comme le souligne Maurice Gilbert, dans la préface, "les témoignages des auteurs chrétiens sont précieux pour mesurer l'impact de ce poème sur la pensée chrétienne. Le lecteur découvrira les richesses souvent insoupçonnées d'un texte dont la portée théologique et spirituelle ne lui échappera pas, nous l'espérons».

Di GRAZIANO BORGONOV, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. Contributi per un «ri-dimensionamento» della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Éditions Universitaires, Fribourg 1996. Présentation: «Les problèmes de conscience sont d'actualité et intéressent tout le monde. La conscience est comme le lieu intérieur où se pose concrètement à chacun de nous la question: qu'est-ce que le bien? qu'est-ce que le mal? On a souvent désigné la conscience comme la voix de Dieu en nous, mais pour beaucoup, aujourd'hui, elle semble se confondre avec le droit d'agir selon son opinion personnelle, de suivre sa conscience,

comme on dit. La question se pose donc: existe-t-il au fond de notre conscience une lumière qui nous guide vers le bien et nous écarte du mal, une voix qui nous appelle, nous commande et nous juge, ou bien sommes-nous laissés à nous-mêmes comme nos propres juges concernant le bien et le mal pour nous, sinon pour les autres? Ou encore: la morale repose-t-elle sur le roc solide d'une loi intérieure, perceptible par tout homme dans le secret de son coeur, ou bien change-t-elle selon les variations des opinions, des temps et des cultures? Existe-t-il en nous une base ferme pour garantir notre dignité d'homme et nos droits fondamentaux ou bien dépendent-ils de la reconnaissance de la société, de la décision d'une majorité dotée du pouvoir de légiférer? Tel est, pour le fond, le sujet important abordé par l'ouvrage que nous présentons. Pour le traiter convenablement, l'auteur a pris du recul et a entrepris d'étudier l'héritage culturel que nous avons reçu, dont nous dépendons largement, même si nous l'ignorons. Il a pris comme centre de sa recherche la doctrine de saint Thomas d'Aquin et l'a comparée à celle de saint Bonaventure, initiateur d'une tradition différente. Il a poussé son enquête jusqu'à leur source commune, l'enseignement de saint Paul commenté par le Docteur angélique. L'étude de la syndérèse et de la conscience qu'a menée à bien Graziano Borgonovo constitue une contribution précieuse à la recherche actuelle sur les fondements et le fonctionnement de la conscience morale» (S. Pinckaers O.P.).

Di KARIN HELLER, *Ton Créateur est ton Epoux, ton Rédempteur*, Édition

Téqui, Paris 1996. Presentazione: «De tout temps, le mariage entre un homme et une femme a été perçu comme un événement exceptionnel, engageant toute la personne, donc, comme un événement absolu. Aussi, le mariage exprime très tôt dans la pensée religieuse de l'humanité la relation entre le Ciel et la Terre, les divinités et les hommes. Dans le présent ouvrage, l'auteur analyse les premiers textes religieux relatifs au "Mariage sacré" élaborés et transmis dans les cultures du Proche Orient ancien, textes dans lesquels les auteurs bibliques ont reconnu une authentique révélation de la relation que Dieu établit entre Lui-même et l'humanité. Loin d'être "une image" ou "une allégorie", l'expression époux-épouse constitue une dynamique créatrice d'un peuple, puis d'une humanité nouvelle, l'Église. Dans le Christ, Dieu Créateur se révèle être l'Époux de son peuple par l'acte rédempteur accompli en sa faveur. Grâce au Christ, l'humanité-épouse est conduite par le Père à reconnaître dans le Ressuscité, debout avec ses plaies, son Seigneur et son Dieu et à entrer dans un authentique retour de l'amour gracieux. Désormais, une parité a été établie entre le Ciel et la Terre, le Christ et l'Église, l'homme et la femme, dans une communauté d'existence dont les arrhes sont l'Esprit qui guérit du péché et relève les morts. La lecture des ouvrages de Louis Bouyer constitue un point de départ des réflexions de l'auteur qui partage avec l'éminent théologien français la certitude que la Parole de Dieu ne livre son mystère que pour celui qui, dans la foi de l'Église, cherche à en suivre la lente élucidation».

Di ERNESTO WILLIAM VOLONTÉ, *Educare i figli: il magistero del Vaticano II*, Città Nuova Editrice, Roma 1996. Presentazione: «Il tema dell'educazione dei figli in quanto fine del matrimonio era quasi del tutto disatteso, per quanto concerne la sua fondazione teoretica, prima del Vaticano II. Che cosa ha spinto i Padri conciliari a metterlo in particolare evidenza? Che cosa, nel riordinare la dottrina matrimoniale e nel disegnare un orizzonte più adeguato alla famiglia, ha portato il Concilio a collocare in una diversa prospettiva il problema dell'educazione della prole? L'Autore ripercorre storicamente e interpreta la spinta che il *vento nuovo* del Concilio Vaticano II ha impresso alla dottrina relativa alle tematiche educative nel matrimonio».

5. Tesi di licenza

Fino al mese di giugno 1997, presso la Facoltà, sono state presentate pubblicamente le seguenti tesi di licenza:

il 31.3.95, da ANTONIO SQUILLANTE, di teologia dogmatica: «*“Uditori della Parola”, preparazione e premessa per un'antropologia teologica*», diretta dal prof. Azzolino Chiappini;

l'1.7.96, da THOMAS WUWER, di teologia biblica: «*Lo statuto del popolo d'Israele nelle lettere di Paolo: analisi di alcuni concetti chiave*», diretta dal prof. Azzolino Chiappini;

l'1.7.96, da JOSEPH SHAJI MEKKARA, di teologia dogmatica, «*The transfiguration of Christ and the life of the christian*», diretta dal prof. Manfred Hauke;

l'1.7.96, da BABY KATTIYANGAL UTHUP, di teologia dogmatica: «*Jesus as*

king. *Biblical historical systematical approach*», diretta dal prof. Manfred Hauke;

l'11.3.97, da MAURILIO FRIGERIO, di teologia dogmatica: «*Le direttive di pastorale familiare nei documenti post-conciliari della C.E.I.: linee portanti e loro recezione in alcuni documenti diocesani*», diretta dal prof. Lino Ciccone;

il 16.4.97, da ANGELO CAIRATI, di teologia dogmatica: «*Romano Guardini mistagogo ed interprete dell'atto liturgico*», diretta dal prof. Azzolino Chiappini;

il 27.6.97, da ARCANGELO PARROTTA, di teologia dogmatica: «*Compagna del Redentore. La cooperazione di Maria all'opera della Redenzione*», diretta dal prof. Manfred Hauke.

CATTEDRA ROSMINI

Nel secondo semestre dell'Anno Accademico 1994-1995 la Facoltà ha offerto un corso di quindici lezioni sul *Pensiero metafisico di Antonio Rosmini*, presentato dal prof. Paolo Pagani dell'Università di Venezia.

Il mese di gennaio 1996 è stata conferita al signor Paolo Gomasasca una borsa per un lavoro di ricerca da svolgersi sul tema: *Radicalità ontologica nell'idea dell'essere rosmينiana*.

Nei mesi di maggio e di giugno 1997 la Facoltà ha proposto un breve ciclo di conferenze dedicato al rapporto tra *Rosmini e Manzoni*, presentato dal prof.

Paolo Pagani, docente di filosofia presso la Facoltà di Teologia di Lugano.

STAND ALLA MANIFESTAZIONE «TICINO UNIVERSITARIO»

Dal 13 al 16 settembre 1995 ha avuto luogo presso il Palazzo dei Congressi di Lugano la manifestazione «Ticino universitario», *Esposizione e giornate della formazione superiore e della ricerca scientifica*. Gli organizzatori, primo tra di loro il Dipartimento dell'istruzione e della cultura (TI), si prefiggevano di far conoscere meglio le attività accademiche del Cantone, non sufficientemente note, «perché mai propagate da una vasta campagna di informazione e perché meno conosciute di quelle di anziani atenei prestigiosi» (MARINA FRACCAROLI, *Ticino universitario*, DIC 1995). Ben quarantun espositori erano presenti al Palazzo dei Congressi. Nel reparto riservato al *Sistema universitario svizzero e italiano* era rappresentata anche la Facoltà di Teologia di Lugano. La tre giorni dedicata alla formazione e alla ricerca scientifica ha presentato un nutrito programma di manifestazioni e di animazioni che hanno conosciuto un buon concorso di pubblico. Per la Facoltà è stata una gradita occasione di farsi meglio conoscere sia dal pubblico ticinese, sia da quello confederato e internazionale.

fra' Agostino Del-Pietro, O.F.M. cap

Lectio Magistralis

di Padre Lino Ciccone, C.M.

in occasione del congedo

dalla Facoltà di Teologia di Lugano

4 giugno 1997

La decisione di dare una veste celebrativa al mio congedarmi dalla Facoltà mi ha colto di sorpresa. Sono comunque grato al Magnifico Rettore per tale decisione, nella speranza che da questo nostro incontro venga un contributo, sia pure modestissimo, alla costruzione sempre più solida di quello spirito di fraternità e di quel clima di amicizia, che deve caratterizzare ogni Facoltà di Teologia, impegnata come è nell'approfondimento della comprensione e nell'acquisizione di maggiori capacità di annuncio della Nuova Alleanza di amore tra Dio e l'umanità, e degli uomini tutti tra loro, stabilita dal Figlio di Dio fatto uomo per essere il Redentore dell'uomo. E ringrazio tutti voi qui presenti, professori, studentesse e studenti, per la vostra partecipazione a questo momento insolito nella vita della Facoltà.

Mi è stato assegnato un compito, quello di tenere una «*lectio magistralis*». In grado di tenere una «*lectio*», posso pensare di esserlo senza presunzione, dopo oltre mezzo secolo di insegnamento, ma una «*lectio magistralis*» mi trova del tutto impreparato. È una cosa che non ho mai fatto. L'esposizione avrà perciò tutti i limiti che comporta il fatto di essere affidata ad un principiante.

Non compito affidatomi da altri, ma bisogno del cuore, è invece un altro, a cui dedico solo pochi minuti. Nel prepararmi a questo incontro al termine dell'ultimo anno del mio servizio nella Facoltà, il mio pensiero è andato ad un altro incontro avvenuto durante il primo anno, anch'esso verso la fine dell'anno accademico, precisamente il 6 maggio 1993. La scoperta casuale della ricorrenza, in aprile, del 50° del mio sacerdozio, portò ad una celebrazione festosa della ricorrenza. In quella occasione mi fu donata un'artistica riproduzione di uno dei dipinti del Beato Angelico, raffigurante la Madonna col Bambino Gesù sulle ginocchia. Un quadretto che da allora è appeso alla parete, sopra il letto, nella mia camera a Piacenza. Nel retro, un cartoncino con: la data, le parole finali di Maria nell'Annunciazione, seguite da questa semplice frase: *«I tuoi colleghi e amici ti affidano al Signore nel 50° Anniversario della tua Ordinazione Sacerdotale»*. Seguivano quindi le firme. Le prime tre sono di persone che non sono più qui: la prima "Eugenio, Vescovo"; poi, nell'ordine, Georges Chantraine, Pierre Dumoulin.

Debbo al Vescovo Eugenio la sorpresa, imprevedibile, nella mia vita, di vedermi inviato dal Signore a Lugano, quando ritenevo ormai prossimo il momento di tirare i remi in barca, col compito di contribuire all'avvio di una nuova Facoltà di Teologia, progettata anche con l'entusiasmo prospettivo di tendere una mano fraterna alle comunità cristiane dell'est, da poco uscite dalle catacombe. È per me un bisogno del cuore rinnovare pubblicamente il mio «grazie!» a Mons. Corecco, nel momento in cui termina il mio servizio alla sua Facoltà di Teologia.

E mi si consenta di esprimere la più viva riconoscenza anche al primo Rettore della Facoltà, il padre Chantraine. Dopo Mons. Corecco, si deve a lui se nel breve giro di un solo anno di vita, l'Istituto Accademico di Teologia raggiunse alti livelli di stima e di prestigio nel mondo accademico e poté così avere dalla Santa Sede il conferimento della qualifica e della dignità di Facoltà di Teologia. Qualunque siano stati i difetti di padre Chantraine, la Facoltà ha con lui un debito di gratitudine che difficilmente potrà saldare.

La firma, infine, del padre Dumoulin, mi ricorda le vie singolari della Provvidenza, anche queste imprevedibili, che hanno portato la neonata Facoltà ad inviare uno dei suoi professori in uno dei più lontani Paesi dell'ex-impero ateo dell'URSS, il Kazakistan, e di avere tra i propri studenti e studentesse, ragazze ammirevoli, che qui si preparano ad offrire una qualificata collaborazione alla difficile opera della nuova evangelizzazione dei loro fratelli kazachi.

E passo alla *«lectio»* con la presuntuosa speranza che riesca ad essere *«magistralis»*.

Ma non senza aver prima detto un «grazie!», sincero e caloroso, ad ognuna delle persone incontrate qui in questi cinque anni: Professori, Studenti e Studentesse, Personale degli uffici di segreteria e di amministrazione, e le Teresine con le loro gentili e generose Collaboratrici. Non si dà incontro con una persona, senza che da essa si riceva qualche cosa, e sempre molto più di quello di cui ci accorgiamo. A tutti, dunque, il mio «grazie!».

L'AMICIZIA

1. PERCHÉ QUESTO TEMA

L'aver ripreso in mano il dono fattomi il 6 maggio del '93, non ha costituito solo un dolce ricordo, ma mi ha inaspettatamente suggerito anche il tema della lezione. Le prime parole, scritte sul cartoncino di accompagnamento: «*I tuoi colleghi e amici*», mi hanno fatto balenare l'idea di parlare dell'**amicizia**. È un tema stranamente assente, o almeno scarsamente presente, nello svolgimento della teologia morale. Viene a galla se nel programma si includono anche le Virtù Teologali, trattando della Carità, ma di solito molto brevemente. Eppure è un tema che non è retorico considerare di particolare importanza nelle varie parti in cui è stata suddivisa la Teologia morale nei nostri programmi del passato quinquennio:

a) nella morale sessuale e familiare, è ovviamente centrale il tema dell'amore. E san Tommaso non esita a dire, dell'amore coniugale, che esso è amicizia al più alto grado: «*Maxima amicitia*»¹;

b) nella morale della vita fisica, il compito centrale che emerge nella situazione attuale, davanti alle crescenti minacce contro la vita dei più deboli e indifesi, è quello di promuovere lo sviluppo di una «civiltà dell'amore», che diventa concreta ed operante solo se attorno ad ogni essere umano incapace di difendersi, si arriva ad assicurare la presenza di veri amici, pronti e decisi a battersi per lui, o comunque a circondarlo di una rete di condivisione e di amore;

c) nella morale sociale infine, nessuna vera soluzione potranno trovare i tragici problemi che pone la crescente e iniqua distanza tra i molti poveri e i pochi ricchi, sia all'interno dei singoli Stati, sia nella vita internazionale, se non si daranno contenuti concreti alle dichiarazioni e patti di amicizia tra Stati e tra fasce di cittadini.

Tutto questo però a partire da un concetto di amicizia non nel suo senso più stretto e rigoroso, ma in quello largo, di amore caratterizzato da un atteggiamento costante di ricerca sincera del vero bene dell'altro. Un amore che la classica e consolidata riflessione filosofica e teologica definisce come «*amor benevolentiae*», in dialettica con l'«*amor concupiscentiae*».

2. CENNO AI MAGGIORI «CLASSICI» IN TEMA DI AMICIZIA

È noto che al tema dell'amicizia hanno dedicato attenzione anche grandi pensatori fin dall'antichità, specialmente all'interno del mondo della filosofia e della

¹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentes*, III, cap. 123.

letteratura sapienziale. Basterà ricordare: per l'antica Grecia, Platone e, più ancora, Aristotele, che nella sua *Etica a Nicomaco*, dedica al tema dell'amicizia i capitoli VIII e IX; per Roma, Cicerone, con il delizioso trattatello *Laelius. De amicitia*. Si tratta di due classici in materia, tanto che le loro concezioni sull'amicizia hanno trovato larga accoglienza nel cristianesimo, a partire dai Padri, come Agostino e Ambrogio, e nei teologi, come Bernardo e Cassiano, e lo stesso Tommaso d'Aquino. Ma ad elaborare una trattazione organica sull'amicizia, valorizzando intelligentemente il meglio di quanto su tale argomento si poteva trovare in scrittori pagani e cristiani, fu un monaco cistercense, nel secolo XII, Aelredo, abate di Rievaulx, col suo dialogo *De spirituali amicitia*, scritto poco prima della morte².

Senza la benché minima pretesa di fare qui una rassegna storica accurata, ma unicamente per dare qualche segnalazione del perdurare di una certa attenzione al tema dell'amicizia anche nel nostro tempo, ricordo il volume di I. Lepp, *Natura e valore dell'amicizia* e, più ancora, lo scritto di J. Maritain, *Amore e amicizia*, ambedue degli anni '70³. Aggiungerei anche, nonostante la loro brevità, le pagine che al nostro tema dedica K. Wojtyła nel suo ben noto volume *Amore e responsabilità*⁴, pagine particolarmente ricche ed illuminanti, che mi riprometto di valorizzare tra poco.

3. PER UNA TRATTAZIONE ORGANICA

Come prima cosa però mi sembra utile tracciare un quadro generale della serie di punti e di problemi che andrebbero affrontati in una trattazione organica e sistematica dell'amicizia. Mi rifaccio, per questo, ad alcuni tra i numerosi dizionari, specialmente di teologia, biblica, morale e spirituale.

Salvo qualche eccezione, punto di partenza, e fondamento obbligato di tutta l'esposizione è la trattazione, più o meno ampia, del tema dell'amore. E la giustificazione è ovvia, dato che l'amicizia è evidentemente una particolare forma di amore. Anzi, non pochi dei dizionari omettono la voce «Amicizia», e preferiscono trattarne all'interno della voce «Amore». Ne risulta però necessariamente una trattazione molto più breve. Sia posto come fondamento, oppure come contesto essenziale dell'amicizia, l'amore esige sempre di essere analizzato su un duplice livello, quello puramente umano e quello cristiano.

² Il testo si può trovare in: PL 195, 659-792. In traduzione italiana: P. Gasparotto (a cura di), Aelredo di Rievaulx, *L'amicizia spirituale*, Cantagalli, Siena 1971.

³ In traduzione italiana, lo scritto di Lepp fu edito dalle Edizioni Paoline, Milano 1971; quello di Maritain dalla Morcelliana, Brescia 1973.

⁴ La traduzione italiana, di cui mi servirò, è quella pubblicata da Marietti, Casale Monferrato (AL) 1978².

Entrando nel vivo del tema, ci si aspetterebbe di trovare come prima cosa una precisa e attenta definizione di amicizia. Prevale invece la scelta della via descrittiva, che a volte è anche concreta, cioè si pone a soggetto non l'amicizia ma gli amici. Ho detto «prevale», perché non manca chi invece si impegna in questa non facile impresa. La difficoltà d'altronde è oggettiva, dato che tra le componenti non certo secondarie dell'amicizia, e che si impongono con la forza dell'evidenza, c'è tutto il complesso e sfuggente mondo della affettività.

Che si scelga la via della definizione o quella della descrizione, è comunque inevitabile anche per l'amicizia distinguere l'amicizia come fenomeno puramente umano, al di fuori di ogni concezione cristiana, e l'amicizia all'interno e in connessione con la fede e la vita cristiana.

Sull'amicizia come realtà umana, tradizionalmente denominata «amicizia naturale», viene valorizzato anzitutto quanto di valido è stato già detto e scritto finora, non solo da filosofi, ma anche da poeti, da scrittori e letterati. Si aggiunge a questo un ampio capitolo per raccogliere e sintetizzare i ricchi apporti che sono venuti dalle moderne scienze psicologiche. Queste hanno il merito di aver scoperto, in tutto il mondo della affettività umana, fattori e dinamismi, consci e inconsci, con l'accresciuta possibilità sia di conoscere più seriamente la realtà dell'amicizia, sia di distinguere l'amicizia autentica da quella inautentica, anche quando la inautenticità rimane nascosta al soggetto stesso che la vive, determinata com'è da motivazioni e significati inconsci.

Su questa più ampia base conoscitiva della realtà dell'amicizia, si sviluppa la riflessione più propriamente filosofica, che al ricco patrimonio ereditato dal passato, aggiunge i contributi illuminanti resi possibili da vari filoni di pensiero, specialmente quelli che hanno approfondito la dimensione relazionale della persona umana. Qualche studioso non ha esitato a stendere un capitolo dal titolo audace: «*Metafisica dell'amicizia*»⁵.

All'interno della riflessione filosofica, oppure come punto successivo, trovano posto gli aspetti e problemi più propriamente etici dell'amicizia, a cominciare dai valori che essa è chiamata a sviluppare, il suo ruolo nella costruzione della personalità e nella cosiddetta realizzazione personale.

Un discorso non meno articolato, ma con aspetti e problemi specificamente propri, è quello sull'*amicizia cristiana*. Vale la pena di notare che anche i cristiani possono avere tra loro amicizie puramente umane; per amicizia cristiana si intende quella che presenta elementi e qualità vitalmente connessi col cristianesimo e le sue concezioni di fede. Vi trovano posto perciò capitoli del tutto assenti, e impensabili, nella trattazione dell'amicizia puramente umana. Così è anzitutto dell'irrinunciabile riferimento alla Sacra Scrittura, a partire dall'Antico Testamento, per raccogliere

⁵ Cfr. G. Vansteenberghe, *Amitié*, in: M. Viller (a cura di), *Dictionnaire de Spiritualité*, tome I, Beauchesne, Paris 1937, coll. 500-529; interessa qui il I,3: *Métaphysique de l'amitié*, coll. 505-508.

quanto costituisce un patrimonio dottrinale perennemente valido sull'amicizia, sia che si tratti di insegnamenti che costituiscono solo una conferma di elementi presenti anche nella cultura umana extrabiblica, sia invece che si tratti di aperture a prospettive e valori specificamente propri della rivelazione divina. Altra fonte a cui attingere, inseparabile da quella biblica, è la Tradizione vivente della Chiesa, sia quella teorizzata dai Padri e da teologi lungo i secoli, sia quella che brilla nella esperienza vissuta in tanti santi e sante di tutti i tempi.

Sulla base di tutti questi dati, e valorizzando anche il meglio della riflessione puramente razionale sull'amicizia, si pone lo sviluppo di una riflessione decisamente teologica. Tra i problemi che essa tratta, si pongono, ad esempio, il rapporto tra amicizia e *agape*, tra amicizia e amore coniugale, come pure il problema dell'amicizia tra un uomo e una donna in situazioni che escludono, come eticamente inammissibile, ogni evoluzione di tale amicizia in amore sessualmente connotato. C'è poi tutto il vasto campo della spiritualità, oltre che della morale, che deve trovare posto. È, in proposito, sorprendente e significativo, che nel nostro tempo siano stati gli studiosi di spiritualità a dare ampio spazio al tema dell'amicizia, prima e più che gli studiosi di morale. Ecco come impostava l'argomento, nel 1937, il *Dictionnaire de Spiritualité*, nel tomo I:

I. L'amitié humaine ou naturelle

1. Théories générales de l'amitié
2. Psychologie de l'amitié
3. Métaphysique de l'amitié
4. Morale de l'amitié

II. L'amitié chrétienne ou surnaturelle

1. Le christianisme et l'amitié
2. L'amitié dans la Bible
3. Théorie de l'amitié chrétienne
4. Amitié, amour conjugal et charité
5. Les amitiés spirituelles.

Può essere utile e istruttivo porre a raffronto questa impostazione con quella adottata in un'opera dello stesso genere, pubblicata nel 1979, dunque dopo il Concilio Vaticano, in Italia, a cura di S. De Fiores e T. Goffi: *Nuovo dizionario di spiritualità*⁶. Non fa problema qui la enorme diversità di mole tra le due opere, dato che interessa solo come l'argomento viene impostato. L'Autore della voce «Amicizia» è uno dei più noti e affermati studiosi italiani sia di morale, sia di spiritualità, Tullo Goffi, che

⁶ Un volume di 1772 pagine, presso le Edizioni Paoline, Roma 1979.

era docente nella Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale e nell'Istituto di Studi Ecumenici «San Bernardino» di Venezia. È morto lo scorso anno. Ecco come egli ha impostato la trattazione dell'amicizia:

- I. Amici si diventa
- II. Amicizia a sfondo sessuale
- III. Amicizia come esperienza virtuosa
- IV. L'amicizia secondo la Parola rivelata
- V. Amicizia come esperienza cristiana
- VI. Amicizia come esperienza caritativa mistica
- VII. Amicizia come esperienza caritativa ecclesiale
- VIII. Amicizia come esperienza caritativa apostolica
- IX. Amicizia di persone consacrate
- X. Amicizia con sposati
- XI. Solitudine e amicizia⁷.

4. IL CONTRIBUTO DI KAROL WOJTYLA NEL VOLUME *AMORE E RESPONSABILITÀ*

Dopo aver così mostrato anche concretamente come è stato, e come può essere, sviluppato il tema dell'amicizia in discipline teologiche, vorrei brevemente presentare i punti essenziali di ciò che sul nostro tema ha scritto, quando era Vescovo da soli due anni, ma non ancora Arcivescovo di Cracovia, Mons. Karol Wojtyla, nel volume *Amore e responsabilità*. Un'opera che, pubblicata in lingua polacca nel 1960, ebbe un successo decisamente eccezionale, tanto che nel giro di qualche anno fu tradotta nelle principali lingue dell'occidente. E questo quando nessuno poteva neanche lontanamente prevedere che l'Autore sarebbe diventato Giovanni Paolo II. Una vicenda editoriale del genere, in assenza di ogni campagna pubblicitaria, costituisce la prova più convincente del valore di una pubblicazione.

Va tenuto presente che tema centrale dell'opera non è l'amore in generale, ma l'amore sessuale tra l'uomo e la donna. Nel suo svolgimento però è ovvio che trovino posto elementi che valgono per ogni tipo di amore. Le pagine di più diretto interesse per noi sono nella parte seconda: *La persona e l'amore* (pp. 61-127). Dell'amore viene fatta un'attenta analisi, anzitutto di carattere generale, quindi sotto l'aspetto psicologico e infine sotto quello morale, ma nella esplicita consapevolezza che «*questi diversi aspetti dell'amore si compenetrano in modo tale che è impossibile esaminarne*

⁷ T. Goffi, *Amicizia*, in: S. De Fiore-T. Goffi (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, pp. 1-20.

uno senza far cenno agli altri»⁸. Il tema dell'amicizia viene trattato nelle pagine dedicate all'amore in generale, cioè di ciò «che fa parte dell'essenza di ogni amore», che certo chiama in causa il soggetto individuale, ma che «trova la propria pienezza non in un solo soggetto, bensì in un rapporto tra soggetti, tra le persone. Di qui il problema dell'amicizia»⁹.

Trattando dell'amore in generale, Wojtyła si avvale della classica distinzione dell'amore in «*amor concupiscentiae*» e «*amor benevolentiae*», non però per contrapporli in una dialettica vicendevolmente escludente, ma affermando come immancabile nell'amore umano anche una componente di concupiscenza, data la limitatezza creaturale della persona umana: «Questo risulta dal fatto che la persona è un essere limitato, che non può bastare a se stesso, ha bisogno perciò, nel senso più oggettivo, di altri esseri (...) e tende a trovare il bene che manca»¹⁰. Se questo però fosse tutto, avremmo solo «concupiscenza», ma non amore. L'amore «non si limita alla sola concupiscenza. Appare come il **desiderio di un bene per sé**». E coerentemente l'Autore non esita ad aggiungere che «l'amore di concupiscenza fa parte anche dell'amore di Dio, che l'uomo può desiderare e desidera come un bene per se stesso»¹¹. A parte l'amore per Dio, in ogni altro caso, perché si tratti di amore autentico, e non di un falso amore, è necessario che il bene desiderato sia «un bene autentico» e sia desiderato «in modo conforme alla natura di questo bene». Si avrebbe altrimenti un «amore falso», che è sempre «un cattivo amore»¹².

Ma per quanto autentico, il solo amore di concupiscenza deve saldarsi e subordinarsi ad un atteggiamento di sincero desiderio e promozione del bene della persona amata, «altrimenti non sarà amore, ma soltanto egoismo». È questo l'«*amor benevolentiae*». Dice Wojtyła: «Non basta desiderare la persona come un bene per sé, bisogna inoltre, e soprattutto, volere il bene di lei (...). La benevolenza è il disinteresse in amore; non «io ti desidero come un bene», ma: «Io desidero il tuo bene», «Io desidero ciò che è un bene per te». (...) È l'amore più puro»¹³.

Il passaggio all'amicizia trova come ponte di collegamento l'analisi di un altro aspetto dell'amore, cioè la «Reciprocità». Prendo solo il minimo indispensabile da una esposizione ben più ricca ed articolata, e lasciando quanto più possibile la parola all'Autore stesso. «L'amore non è per natura unilaterale, ma al contrario bilaterale, esiste **tra** le persone (...), è inter-personale e non individuale. (...) Un amore reciproco crea la base più immediata a partire dalla quale un solo «noi» nasce da due «io». In questo consiste il suo naturale dinamismo. (...) È la reciprocità che, nell'amore, decide della nascita di questo «noi»»¹⁴.

⁸ K. Wojtyła, *op. cit.*, p. 84.

⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰ *Ibid.*, p. 70.

¹¹ *Ibid.*, pp. 71-72.

¹² *Ibid.*, p. 72.

¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

A questo punto sembrerebbe che ci siano tutte le premesse per parlare dell'amicizia. Ma Wojtyła introduce invece un altro elemento, mai comparso nelle pagine precedenti, cioè la «*Simpatia*». Si tratta di una esperienza psicologica di tipo emotivo-affettivo, che capita di trovarsi dentro come per generazione spontanea, non come frutto di proprie iniziative. «*La simpatia è un amore puramente affettivo, in cui la decisione e la scelta non sono ancora entrate in gioco*», e come la volontà, anche l'intelligenza spesso è inizialmente assente, nel senso che nel sorgere della simpatia non ha influito la conoscenza del «*valore oggettivo della persona verso la quale si orienta. Il valore del sentimento sostituisce in certa misura quello della persona (oggetto della simpatia)*». Solo in un secondo momento la volontà interviene per rifiutare, oppure accogliere la simpatia e il suo orientamento.

Lasciata a se stessa, la simpatia, come ogni sentimento, è costituzionalmente fragile e perciò destinata ad esaurire in tempi brevi la sua carica. L'intervento della volontà può trasformarla in amicizia. «*La partecipazione della volontà è decisiva. Il contenuto e la struttura dell'amicizia potrebbero venire espressi da questa formula: "Io ti voglio bene, come ne voglio a me". (...) Nell'amicizia è la volontà stessa che è impegnata. Ecco perché l'amicizia prende realmente possesso dell'uomo tutto intero: rappresenta la sua opera, implica la scelta della persona, dell'altro "io" verso il quale si orienta. (...) Di qui la forza oggettiva dell'amicizia*»¹⁵.

La dinamica tra simpatia e amicizia trova un ulteriore e prezioso elemento in questa successiva affermazione, che viene spiegata e sviluppata nel testo: «*bisogna trasformare la simpatia in amicizia e completare l'amicizia con la simpatia*». Quanto al primo dei due compiti, va rilevato che quella trasformazione «*richiede normalmente riflessione e tempo. Si tratta di completare il sentimento di simpatia che determina l'atteggiamento verso una data persona e i suoi valori mediante la sua conoscenza oggettiva e convinta*». È ovvio, e perciò l'Autore omette di soffermarsi, che tale conoscenza porterà all'amicizia solo se scopre nell'altro valori tali da suscitare stima e fiducia. Nell'amicizia dunque si fanno evidentemente prevalenti fattori pienamente umani, nel senso che sono frutto di scelte consapevoli e libere delle persone. Quanto al secondo compito, quello cioè di «*completare l'amicizia con la simpatia*», Wojtyła lo spiega e giustifica felicemente, notando che «*priva di simpatia, l'amicizia resterebbe fredda e poco comunicativa*». Può così delineare meglio la correlazione tra simpatia e amicizia: la simpatia è solo «*una possibilità e un abbozzo (...) di amicizia*», è il terreno favorevole per sviluppare l'amicizia. Uno sviluppo che non si verifica spontaneamente¹⁶.

¹⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁶ Le ultime citazioni in: *Ibid.*, pp. 81-82.

CONCLUSIONE

Nel concludere, mi riallaccio al pensiero espresso all'inizio e lo riformulo come augurio. Una delle sfide della attuale società multiethnica al cristianesimo è quella di mostrarsi capace di ripetere l'impresa grandiosa compiuta nell'Europa caoticamente multiethnica dell'alto medioevo, suscitando una civiltà nuova, cristianamente ispirata. La Facoltà riproduce in piccolo l'odierna società multiethnica. L'augurio è che essa mostri presto in se stessa luminosamente vinta la sfida. Divenga sì un faro luminoso che brilli per la prestigiosità dei suoi professori, la forza della loro testimonianza di fede, l'eccellenza di studenti e studentesse di valore, ma si conquisti pure meritata e crescente fama di Facoltà in cui regni fra tutti una vera e stabile amicizia, frutto dell'impegno generoso e costante di tutti, ma più ancora opera e dono dello Spirito Santo.

