

F. ASTI, *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, pp. 259.

IL libro del prof. Francesco Asti, insegnante di teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, è una sintesi molto pregevole del percorso storico dello statuto epistemologico della teologia spirituale in cui viene data particolare enfasi agli aspetti metodologici (Asti si era già occupato in dettaglio del metodo della teologia spirituale in un'opera pubblicata dalla stessa editrice nel 2003: *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*).

Il sottotitolo del libro è molto illustrativo in quanto riflette la duplice prospettiva, diacronica (*percorsi storici*) e sincronica (*nessi interdisciplinari*), sotto la quale viene presentata la configurazione di questa disciplina teologica dai suoi inizi storici fino ai nostri giorni.

Il libro viene strutturato in sette capitoli. Nei primi tre l'Autore segue una prospettiva diacronica, mentre nei successivi (tranne il quinto) la prospettiva è sincronica. Nel primo capitolo: *La spiritualità e l'idea di interdisciplinarietà*, Asti presenta il cammino epistemologico della teologia spirituale; nel secondo: *Spiritualità – Teologia – Mistica*, studia le vicissitudini storiche del rapporto fra questi tre concetti; nel terzo: *Spiritualità e morale*, analizza in profondità i rapporti fra la spiritualità e la morale, le somiglianze e le dissomiglianze fra queste due discipline, che ne fanno due realtà interdipendenti; nel contempo però ognuna di esse ha un *proprium* che le distingue l'una dall'altra (cfr. pp. 102-113).

Nei quattro capitoli successivi, Asti studia i nessi interdisciplinari fra la teologia spirituale e altre scienze umane; nel quarto, i rapporti fra la spiritualità e l'antropologia religiosa; nel quinto (in cui l'Autore torna sulla prospettiva diacronica): *Spiritualità e psicologia*, viene analizzata la dimensione psicologica della spiritualità. Infine, negli ultimi due capitoli viene studiato il nesso fra spiritualità e comunicazione sociale (cap. VI), nonché fra spiritualità e arte (cap. VII).

Il libro finisce con un elenco bibliografico aggiornato.

In definitiva, siamo di fronte a un'opera molto utile per capire l'evoluzione del cammino epistemologico della teologia spirituale, nonché l'interdisciplinarietà richiesta nello studio della spiritualità cristiana.

M. BELDA

G. BEDOUELLE, J.-L. BRUGUÈS, P. BECQUART, *L'Église et la sexualité. Repères historiques et regards actuels*, Cerf, Paris 2006, pp. 271.

JEAN-LOUIS BRUGUÈS est évêque d'Angers. Jadis membre de la Commission théologique internationale, il a appartenu également au Comité national consultatif d'éthique. Guy Bedouelle, professeur d'histoire de l'Église à l'Université de Fribourg, en Suisse, et président du Centre dominicain d'études du Saulchoir est, depuis peu, Recteur de l'Université catholique de l'Ouest, à Angers. Philippe Becquart est moraliste et historien, assistant à la faculté de théologie de Fribourg. Il est marié et père de famille.

L'objectif de l'ouvrage, est-il dit en quatrième de couverture, est «de fournir quelques clés pour comprendre comment la parole de l'Église est à la fois enracinée dans une expérience historique collective avec ses bouleversements et une compréhension aimante de la condition sexuée de l'humanité». Pour cela, la part belle est donnée à la dimension historique des problèmes étudiés. Le premier d'entre eux est la notion de mariage, à partir des deux types de mariage de la société antique (le modèle de l'Ancien Testament et le monde grec), puis de l'avènement du mariage chrétien et la doctrine qu'en élabore le Moyen Âge, suivie de la sécularisation du mariage du XVI^{ème} au XX^{ème} siècles. Une «petite théologie du mariage» et de l'amour est présentée ensuite à partir des questionnements qui se posent de nos jours. L'ouvrage souligne que «la réflexion théologique du sacrement de mariage s'est profondément enrichie ces trente dernières années d'un renouvellement de perspective grâce à la doctrine philosophique (voir «l'on-do-logie» de Cl. Bruaire) et théologique des «dons». Cette perspective nouvelle, intégrant davantage les notions de «liberté», de «personne», de «dignité humaine», est de toute évidence une ligne de recherche féconde tant pour la vie concrète des couples que pour l'enseignement ecclésial.

Le chap. 2 étudie la période «des fiançailles aux relations préconjugales». Le point de vue historique situe les origines d'une exigence, à savoir la prohibition des relations hors mariage dans l'Écriture et la Tradition, puis décrit les fiançailles qui institutionnalisent le lien et la sexualité avant le mariage. Une évaluation morale de la sexualité hors mariage est donnée ensuite qui, partant de la prolifération du concubinage actuelle, rappelle que l'Église a pris la défense de la sexualité, en particulier contre une culture philosophique marquée par le dualisme tenant la suprématie de l'esprit sur un «corps prison» ou encore des déviances théologiques récurrentes interdisant l'exercice de la sexualité et niant la bonté du corps humain. «Si la sexualité ne peut être vécue que dans le mariage, c'est qu'elle exprime un des aspects fondamentaux de la révélation judéo-chrétienne: l'alliance entre l'homme et la femme réfère directement à la relation du Christ-Époux à son Église-Épouse».

Le chap. suivant aborde la question de «la contraception», d'abord à partir d'une brève histoire du désir de l'homme et de la femme de maîtriser leur fécondité, puis d'un exposé sur la maîtrise de la fertilité selon le magistère contemporain et sur le sens de la sexualité suivant la théologie du corps développée par le pape Jean-Paul II, où l'accent est mis sur l'amour conjugal comme don total de soi. Les auteurs estiment qu'«évangéliser la sexualité humaine est une tâche exaltante confiée à chaque chrétien. Elle ouvre un chemin de vérité et de liberté. L'attrait réel, mais relatif, des méthodes naturelles de régulation des naissances, leur fiabilité aujourd'hui remarquable offrent un apport substantiel à la crédibilité de la parole de l'Église sur la fécondité humaine».

5.«L'avortement» est un autre sujet brûlant. Il est déjà pratiqué dans l'Antiquité païenne et judéo-chrétienne; il l'est encore à l'époque médiévale, qui discute autour de l'animation de l'embryon, et enfin à l'époque moderne. L'Église reste un «signe de contradiction» en défendant la vie. Mais l'avortement continue de jeter un défi éthique. «La permanence d'un nombre élevé d'avortements (...) oblige à repenser la question du statut de l'embryon au regard des sciences, du droit et de l'éthique. Quelle est la définition scientifique de l'embryon? Les découvertes de la biologie contemporaine ne permettent-elles pas de relancer la réflexion philosophique sur le caractère humain de la vie embryonnaire? Enfin, comment répondre aux défis éthiques soulevés par la maîtrise de la vie de l'homme par l'homme?» Telles sont les questions brièvement abordées ici.

Le chap. suivant porte sur «la masturbation», d'abord selon les sources de l'antiquité, puis avec, du ^{xii}^{ème} au ^{xvii}^{ème} siècles, un raidissement doctrinal qu'accompagne une indifférence des fidèles. On assiste ensuite à un «flux et reflux» de la lutte antimasturbatoire, la masturbation étant présentée par des ouvrages, puis des médecins, comme source de nombreuses maladies. Elle est présentée comme un vice redoutable qui met en cause la société tout entière. C'est «le discours d'apparence scientifique et rationnel qui l'emporte sur le discours religieux». Au ^{xx}^{ème} siècle, les anciennes conceptions disparaissent pour laisser la place à des idées parfois très contradictoires, sous l'effet d'une évolution sans chef de file véritable. «Une fois les idées traditionnelles mises en doute, par contagion intellectuelle, on abandonne ce que l'on considère désormais comme des préjugés.» Le sens moral de la masturbation est présenté à la fin du chapitre: c'est d'abord le rappel de la doctrine traditionnelle, qui n'a jamais été directement une des préoccupations de l'Église, puis l'inflexion personnaliste dans les années 1950 et 1960, qui ne se centre plus seulement sur l'acte mais cherche à comprendre les raisons qui poussent la personne et les circonstances pouvant atténuer la responsabilité de la personne. La Congrégation pour la doctrine de la Foi publie l'instruction *Persona humana*, en 1975, et la Congrégation pour l'éducation catholique l'instruction *Orientations éducatives sur l'amour humain*, en 1983. En conclusion, «il est clair que l'acte qui consiste à se donner à soi-même, de manière solitaire ou même avec d'autres, le plaisir vénérien est en contradiction avec le sens de la sexualité compris comme une alliance d'amour».

Nous en arrivons à «l'homosexualité et la différence sexuelle». L'homosexualité est vue successivement durant l'Antiquité, à l'ère chrétienne et aujourd'hui. Bien que largement inexploitée, l'homosexualité, après avoir été cachée et pourchassée, est désormais revendiquée et se trouve légitimée par la loi dans un certain nombre de pays. La Congrégation pour la doctrine de la Foi a publié l'instruction *Au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, en 1992. Il est relevé que l'homosexualité ne peut pas être source de droits, mais que ce sont les personnes qui sont des sujets de droits et de devoirs. Le respect des personnes homosexuelles n'implique pas d'approuver leurs «unions» et moins encore leur reconnaissance juridique. La position de l'Église catholique est présentée à partir de *Persona humana*, des «directives pour le ministère auprès des homosexuels» de la Commission théologique des évêques suisses, de 1979, des *Orientations éducatives sur l'amour humain*, déjà citées, de la *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, de 1986, et du *Catéchisme de l'Église catholique*. «L'Église ne renonce pas à affirmer la dignité plénière de toute personne quelle que soit sa tendance sexuelle, et donc à reconnaître la liberté qui est la sienne dans chaque acte de sa vie affective.»

Un dernier chapitre aborde la question de «la chasteté et la pudeur», avec une brève synthèse d'une conception chrétienne de la sexualité. La Bible offre quatre caractéristiques essentielles de la sexualité: elle est bonne et source de jubilation, elle est promesse de bonheur, la différence et la pluralité des sexes est constitutive de l'identité de l'être individuel, et avec l'œuvre rédemptrice du Christ le mariage retrouve la pureté et l'exigence des origines. Les auteurs proposent trois «attitudes» pour un nouvel art de vivre sa sexualité: la chasteté, qui consiste à «mettre de l'amour dans l'amour», la continence, vue comme une «épreuve transformante» et la pudeur ou le «tact de l'âme». «Si la chasteté, comme vertu chrétienne, déplace la sexualité dans le temps du salut, auquel le baptême incorpore, la pudeur en est, en quelque sorte, le signe antécédent. L'une et

l'autre rappellent que l'amour n'est pas seulement un désir de jouissance, mais aussi et d'abord un désir de l'autre découvert et accueilli comme une personne.»

Une brève conclusion souligne que c'est dans le mystère trinitaire «que se comprend l'amour humain total, unitif et fécond». Suit une bibliographie comportant des ouvrages généraux et d'autres ouvrages spécifiques à chaque chapitre.

Cet ouvrage a le mérite de la clarté. Les auteurs n'éluent pas les problèmes posés par la crise de la civilisation contemporaine, notamment en Occident. Si les énoncés historiques auraient pu être parfois un peu simplifiés, ils contribuent à faire comprendre les positions de l'Église catholique et la doctrine qu'elle continue d'annoncer pour défendre la dignité de la personne humaine.

D. LE TOURNEAU

G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Glossa, Milano-Roma 2004, pp. 475.

EL libro que recensionamos es una tesis doctoral dirigida por A. Antón que avanza una propuesta de Ecclesiología pneumatológica en la que se subraya la *circularidad* y el *aspecto relacional* de la acción eclesial del Espíritu Santo, sintetizado como *nexus mysteriorum*.

Está dividida en dos partes bien delimitadas y proporcionadas. La primera, estudia el Concilio Vaticano II como evento pneumático y experiencia espiritual (evento, experiencia, palabra, acción del Espíritu Santo); analiza históricamente el texto de sus cuatro Constituciones para recavar la doctrina pneumatológica-eclesiológica allí contenida; y destaca como papel más fundamental del Espíritu Santo en la Iglesia el de “actualizar la intrínseca y constitutiva relación Iglesia-Cristo, que es el corazón de la naturaleza eclesial” (67). En la segunda, a partir de esas bases histórico-metodológicas, Cislaghi expone una propuesta sistemática relacional: “la Ecclesiología depende radicalmente de la pneumatología, que no puede sino ser específicamente trinitaria y cristológica” (245); donde el presupuesto de la Ecclesiología pneumatológica no es otro que una verdadera Cristología pneumatológica (*Spiritus Christi*): *Cristología constitutivamente eclesial; Ecclesiología necesariamente cristocéntrica*.

Al presentar el Concilio, lo describe -con expresión de Congar – como un *evento*, experiencia y presencia del Espíritu Santo, *de tipo pentecostal*. Cislaghi utiliza una vertiente interesante de la filosofía de Heidegger, que identifica el *evento* (*Ereignis*) con el lugar de la relación que unifica el término de todos los momentos de las diversas relaciones; siendo así el espacio que contiene y determina el sentido de las relaciones interpersonales. La experiencia del *evento* del Espíritu Santo determina el conocimiento y la doctrina de una teología *del y en* el Espíritu, como puede deducirse de dos premisas bíblicas: Lo conocemos porque *mora en nosotros* (Jn 14,17b), experiencia íntima; y Él mismo *nos enseñará* (Jn 14,25) y *nos guiará hacia la verdad plena* (Jn 16,13), *que ni ojo vio, ni oído humano oyó...* (1 Co 2,9-14). El autor podía haber concluido en este momento que la Verdad es Cristo, que ilumina plenamente -con la luz de su Espíritu – la verdad sobre el hombre (cfr. *Gaudium et Spes*, 22a); en cambio, continúa bajo un prisma sólo pneumatológico: el Espíritu Santo *viene* al Concilio; invocado, *desciende* y *permanece* presente.

Más adelante, el autor relaciona la realidad eventual-pneumática del Concilio con su dimensión lingüística: evento que se hace texto; referencia al evento cristológico que se revela *gestis verbisque* (*Dei Verbum*, 2). Su tarea magisterial consiste en “crear ontológica-

mente la correcta circularidad asimétrica entre el evento y la palabra de la Iglesia y el Evento y la Palabra de Dios, donde los primeros testimonian en la actualidad cambiante de la historia la irreversibilidad escatológica de los segundos, a los cuales están vinculados y de los cuales derivan pneumatológicamente” (54). Circularidad que se concentra en el papel más fundamental que desarrolla el Espíritu Santo: “actualizar la intrínseca y constitutiva relación Iglesia-Cristo, que es el corazón de la naturaleza eclesial” (67). En la segunda parte del libro, siguiendo a Scheffczyk, explicita el motivo: pertenece a la naturaleza de la Iglesia tanto la unión con el Espíritu Santo, como la unión a Cristo; unión que no es unicidad (371): Cristo es el Mediador; el Espíritu Santo, la fuerza que en nuestra interioridad nos *relaciona* inmediatamente con Dios y nos introduce en Su intimidad.

En sintonía con el esquema de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, la doctrina pneumatológica del Concilio que Cislighi presenta, inicia con el misterio de la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia. Se centra especialmente en la trama del *nexus mysteriorum*: unidad trinitaria en el Espíritu (*Unitatis Redintegratio*, 2); Cristo-Iglesia; y Cristo-hombre. El Espíritu Santo es *in persona* el espacio abierto *ab aeterno* al encuentro interpersonal, a la donación amorosa, libre y total de una persona a otra. Esta función, que primariamente realiza *ab intra* (*Spiritus Christi et Principium unitatis in Trinitate*), y que en cierto modo lo define en la vida intradivina, inmanente, *económicamente* se ha manifestado especialmente en el *evento* cristológico. Para el autor, el principio pneumatológico no se disocia del cristocentrismo, sino que lo perfecciona. La relación entre la Persona del Espíritu Santo y la realidad comunional de la Iglesia es nexos, síntesis, unión que constituye el principio pneumatológico. Él está por encima, más allá de la Iglesia (circularidad asimétrica); pero a Ella permanece indisolublemente unido por el designio del Padre, cuyo centro es Cristo, un Camino de servicio hacia y a través del mundo del hombre, hecho de relaciones. El autor valoriza la perspectiva pneumatológica recordando que “el hombre alcanza su plenitud cuando, en virtud de la acción del Espíritu Santo, es hecho hijo en el Hijo y participa de la relación única de Jesús con el Padre” (147): relación circular presente ahora como nexos antropológico.

A continuación, expone que la *dinámica sacramental* (realización instrumental) facilita conocer la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Después, siguiendo al Concilio, Cislighi analiza las tres imágenes que podríamos decir *clásicas*: Pueblo de Dios (adopta el análisis de Philips, con matices de Congar y Ratzinger: por ej., al subrayar que el ser la Iglesia un pueblo, se realiza como Cuerpo de Cristo; y se fija en tres grupos de adjetivos para delinear su valencia pneumatológica: *nuevo*; *mesianico*; y *uno, único, universal*); Cuerpo de Cristo, el *Ungido* del Espíritu Santo (no del Verbo, como apunta Ratzinger); y Templo del Espíritu (que emerge de las anteriores). Destaca, según nuestra valoración, el epígrafe que dedica al n. 4 de la *Lumen Gentium*, corazón y síntesis de la Eclesiología pneumatológica del Concilio (131). Más tarde, tras agrupar los principales textos neotestamentarios que tratan del papel eclesial del Paráclito, centraliza esa acción bajo una categoría: la *Santificación*. La define como un aspecto *relacional* y *temporal* (*inducere, perducere, invenire*) del dinamismo salvífico del evento trinitario. El centro de esta intermediación pneumatológica es un nexos cuyo principio es trinitario-cristocéntrico y, a la vez, de orden antropológico, pues consiste en hacer partícipes a los hombres, por la fe, de la misma relación interpersonal del Padre y del Hijo, a través de la *adopción filial*.

Los últimos temas tratados en esta primera mitad del libro, siguiendo la estructura de la *Lumen Gentium*, son la relación entre el Espíritu Santo y los sujetos estructurales de la Iglesia, y la Virgen Santísima: “*sacrarium Spiritus Sancti*” y “*quasi a Spiritu Sancto plasma-*

tam novamque creaturam formatam” (*Lumen Gentium*, 53 y 56). Nos parece más destacable el análisis del autor en relación al primero, donde expone esta idea conciliar: que el Espíritu Santo se manifiesta en la Iglesia no sólo a través de carismas personales y siempre nuevos, sino en las estructuras permanentes de la Iglesia, especialmente el episcopado, en el que vuelve a resonar la circularidad: *puestos por el Espíritu Santo al servicio de la Iglesia, (los Obispos) se ponen sobre todo al servicio del mismo Espíritu*; y también en los laicos, *christifideles* por el don del Espíritu Santo, cuya tarea es *espiritualizar (consecrare mundum)* la vida secular (cfr. *Lumen Gentium*, 34) a través del trabajo y de toda la vida cotidiana. Por último, cita la vida religiosa, en la que se muestra la *potencia* del Espíritu Santo que actúa en la Iglesia, y que, *en Ella*, el mismo Espíritu discierne e interpreta.

La segunda parte del libro comienza con una idea que se ha ido repitiendo desde el inicio de la tesis: “el Espíritu Santo desarrolla, de algún modo, el mismo papel que inmanentemente lo define en la vida intradivina y que económicamente lo ha manifestado, sobre todo, en el evento cristológico, cumplimiento escatológico de la creación y de la historia” (246). Con otras palabras, hay una “coherente correspondencia entre la identidad hipostática del Espíritu Santo y la modalidad de su acción eclesial” (287). Se define así la identidad del Paráclito en la vida trinitaria, como el primer principio de una Eclesiología pneumatológica. El segundo, como se dijo al inicio, es la necesidad de partir desde una Cristología verdaderamente pneumatológica.

El Espíritu Santo está y vive en la Iglesia -existe en su Cabeza y miembros-, pero no se identifica con Ella. ¿Cuál es entonces su identidad? Cislaghi recorre las vías clásicas, los diversos *nombres* del Espíritu Santo: *amor Dei*; y *donum* (del Padre y del Hijo) que manifiesta y hace también participar de la comunión entre el Padre y el Hijo. El Espíritu Santo, que es *amor activo* (no sólo espiración pasiva), aunque menos clara como analogía, sería el carácter personal del *nosotros*, más allá del *yo-tú* del Padre e Hijo, testimonio del fruto de esa unión y de la libertad soberana que se ha manifestado. Como *don*, muestra la gratuidad y el ser-en-relación, pues el valor del don depende del oferente y del receptor; y *hace santa* -constitutivamente- a la Iglesia (ontología), cuya primera implicación es la consideración de la Iglesia misma como don divino (263). Como *amor*, insiste, no sólo la lleva de continuo a la perfección, sino que la constituye como comunidad doméstica de amor, agápica (cfr. *Ef* 2,22 y *1 Pe* 2,5) a imitación de la Trinidad. El Espíritu Santo santifica la Iglesia como realidad amada y amante. Siguiendo la tesis balthasariana, Cislaghi expone que así como el Espíritu Santo realiza *personaliter* el amor en duplicidad formal intrínseca: como *acto* y como *fruto*; como *evento* y *resultado*; como *unión* y *distinción*; *condicionado* por su origen e *incondicionado* en su libertad; así en la Iglesia *el mismo Espíritu* actúa a la vez como Espíritu objetiva y subjetivamente: *sobre* la Iglesia (alteridad) y *en* Ella, en los cristianos (287).

Después de los *nombres* del Espíritu Santo, pasa a un segundo análisis cuyo enfoque es la acción, la *dinámica*, centrado en tres momentos: *éxtasis*, *kénosis* y *síntesis*, de un único movimiento. Es un salir de sí (*éxtasis*), por amor, para ser para el otro (*kénosis*) y llegar a ser junto a sí mismo en el otro (*síntesis*). Cislaghi expone que por el Espíritu, Dios *sale de sí* hacia el mundo y el hombre (creación), hasta *ponerse* personalmente fuera de sí y dentro de nosotros, haciéndose verdadero Hombre; y, también por el Espíritu, el hombre y el mundo salen de la nada (creación) y de sí (redención) hacia Dios (292). Y en esta circularidad (*circumsessio*) no se produce una pérdida de sí, sino que se da una cierta pericoreisis. Las implicaciones eclesiológicas se dirigen hacia dos vertientes: *en* y *de* la Iglesia. Por un lado, *en la Iglesia*, el Espíritu Santo *desciende de lo alto* (*Lc* 24,49), saliendo de la

esfera íntima de Dios (cfr. *Hech 2,2*); donde actúa escondido y unido verdaderamente a Ella. Por otro, la Iglesia *sale de sí* misma (perspectiva *dinámica*: consideración del sujeto eclesial a partir de la misión), personal y comunitariamente; olvidándose de sí misma a través del servicio (principalmente a los pobres); para hacerse una sola cosa, verdadera comunión (unidad y multiplicidad; catolicidad esencial de la Iglesia de Cristo resellada con la efusión de la Pentecostés) a imagen de, y *en*, la Trinidad: *communio sanctorum en Communio Trinitatis* (319).

Trata aún dos temas más en este tercer capítulo. El primero se refiere a la *personalidad* y al *sujeto* de la Iglesia. Se muestra al Espíritu Santo como *intersubjetividad* y a la Iglesia, por obra del Espíritu, *sujeto de sujetos*, realidad siempre mayor que la suma de sus partes (328). Aunque apoyado en la fenomenología (relaciones interpersonales de los sujetos), nos parece que este análisis está menos logrado que otros y que se podría enriquecer con las aportaciones de Bouyer (p. ej., la relación entre el *Logos* y los *logoi*) que ahonda más en cómo Cristo sea una Persona en *muchas* (322). El segundo, presenta al Espíritu Santo como *creador de espacios de libertad* (en la Iglesia y en el mundo) *para educar -hacer crecer- hombres libres*. “La libertad en que el Espíritu *consiste* y que el Espíritu *dona* es siempre libertad de amar, libertad para el amor” (332). Y explica con aguda percepción que la *libertad* implica una especial participación del hombre del ser divino, cuya manifestación primera es la libertad religiosa de todo hombre (344).

El cuarto y último capítulo de esta tesis presenta finalmente, recogiendo lo expuesto hasta el momento, la Ecclesiología del *nexus mysteriorum*, la Iglesia en el Espíritu de Cristo. Y lo hace, como ya se ha dicho, sobre la base de una Cristología del Espíritu. Cislighi aprovecha con habilidad algunas aportaciones de Zizioulas (363ss), criticando después algunos de sus postulados, y procura presentar una síntesis completa y orgánica entre Pneumatología y Cristología apoyado en las premisas tomadas de ese autor: la Pneumatología es una categoría ontológica en la Cristología (Espíritu de Cristo); y en la Ecclesiología; y por ser categoría común, la ontología del Espíritu se configura como una *ontología relacional o de la comunión*. “El Espíritu Santo *hace* a Cristo y *hace* a la Iglesia; y así *se hace* propiamente esta *ligazón* entre Cristo y la Iglesia, poniendo a Cristo en la Iglesia y a la Iglesia en Cristo” (365).

El autor recorre con detenimiento y lucidez los pasajes bíblicos, engarzando visiones teológicas complementarias de diversos enfoques (junto a Zizioulas, destaca el contrapunto más escolástico de Kasper), que acompañan a las aportaciones magisteriales del Concilio, especialmente de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, resaltadas en la primera parte. El punto quizá más destacable, que ilumina la relación circular Cristo-Espíritu Santo, sería la complementariedad causa-efecto: El Hijo se encarna *por medio* del Espíritu Santo, se ofrece *en* el Espíritu en la Cruz y es resucitado *por* el Espíritu (causa); y es el Hijo encarnado, crucificado y resucitado quien *dona* el Espíritu Santo (efecto). Este don del Espíritu Santo, Espíritu de Cristo, constituye una verdadera *recreación*: Cristo Resucitado muestra sus llagas (Misterio pascual, fuente inagotable) y exhala sobre los Apóstoles Su Espíritu (*Jn 20,22*). Al iniciar una *nueva semana*, Dios insufla de nuevo en los hombres -como entonces en el jardín del Edén- pero ahora la *verdadera vida*: *Spiritum vivificantem* (cfr. *1 Co 15,45*) que Cristo, Nuevo Adán, posee y comunica. Cislighi recorre, con gran acierto, Encarnación, unión bautismal, Misterio Pascual (Muerte y Resurrección de Nuestro Señor), para mostrar que la Iglesia está *esencialmente constituida* cristológica y pneumatológicamente. El Espíritu Santo es el *principio que origina* la Iglesia en sus dimensiones y elementos constitutivos: la Iglesia es *desde* la Pascua y *de* la Pascua.

Si en la primera parte Cislighi concluía que “la configuración del cristiano a Cristo consiste en esta asociación espiritual (pneumática) a su misterio pascual” (147), ahora se enriquece esta perspectiva *relacional*, fundada y contenida en la enseñanza pneumatológica del Concilio, y que “sugiere a la teología ‘organizar’ la reflexión sobre el misterio de la Iglesia vivificada por el Espíritu Santo a través del instrumento conceptual del *nexo*, categoría capaz de expresar exactamente la *consistencia en la relatividad*” propia del ser de la Iglesia (469-470). “El Espíritu Santo está por encima y más allá de la Iglesia, y, a la vez, indisolublemente unido a Ella, actualizando el amor concreto e irrevocable de Dios por los hombres”; una “*unión y amor (...) realizados definitivamente en el misterio del Verbo encarnado y que permanecen mediante el Espíritu del Verbo encarnado en su *cuerpo* que es la Iglesia*” (468).

Podemos afirmar que esta publicación logra comunicar la viveza y dinamismo del misterio eclesiológico que el último Concilio Ecuménico ha puesto de manifiesto. Pensamos que es fruto de un gran trabajo de investigación y reflexión teológica (también en la parte filosófica e histórica), en el que se usan categorías y perspectivas actuales para estudiar el misterio pneumatológico, trinitario y eclesial, en clave *relacional*. Una demostración de la riqueza y actualidad de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, estudiado con mesura, de las que Cislighi madura las valiosas reflexiones ya comentadas. Quizá conviene resaltar, dentro de la parte sistemática, el análisis neotestamentario sobre el Espíritu Santo y la Iglesia, donde fundamenta que Ella está esencialmente constituida cristológica y pneumatológicamente.

Por otra parte, a nuestro juicio se podría sintetizar un poco más la parte metodológica de esta tesis. En concreto, resulta demasiado prolijo el énfasis que se hace sobre la categoría del *evento*. Más ágil y oportuna, en cambio, nos ha parecido la serie *éxtasis, kénosis y síntesis* –p. ej., no se detiene esta vez en su génesis hegeliana– aplicada en la parte sistemática para profundizar en la *dinámica*, la acción del Espíritu Santo en la Trinidad y a lo largo de la historia. En todo caso, mérito apreciable del libro es el esfuerzo por introducir herramientas filosóficas y teológicas (Heidegger, Rahner, Zizioulas; por citar algunos nombres), en parte purificadas de derivaciones problemáticas, que el autor va señalando explícitamente, y aplicadas para profundizar en las enseñanzas evangélicas bajo la guía del magisterio conciliar. Consideramos que el análisis expuesto en clave *relacional* puede ser complementario y, en parte, continuación a la *Eclesiología de comunión* que emerge tras el Concilio Vaticano II: uno u otro son sólo caminos para conocer un poco más a fondo el inagotable *misterio de la Iglesia*.

Finalmente, pensamos que el mayor valor específico de la tesis proviene quizá del deseo y esfuerzo por redescubrir la figura y acción del Espíritu Santo en el seno de la Iglesia, y en el *hacerse* de la Iglesia en nuestro tiempo; y del modo sencillo con que Cislighi lo lleva a cabo, pues como él admite, cuando apenas ha comenzado a trazar sus conclusiones, el “*discurso sobre el Espíritu Santo en la Iglesia es inseparable de una *experiencia* del Espíritu Santo en la Iglesia*” (466). Y en cada uno, añadiríamos.

E. CAPAPÉ GONZÁLEZ

G. CREPALDI, *Globalizzazione. Una prospettiva cristiana*, Cantagalli, Siena 2006, pp. 108.

LA Chiesa, nel compimento della sua missione, si occupa di quanto riguarda lo sviluppo integrale degli uomini, come è appunto il fenomeno della globalizzazione. Anzitutto

diciamo che questo termine, nel senso di processo per cui vi è una stretta interdipendenza tra i popoli del mondo, è abbastanza recente; invece la realtà significata da tale termine, cioè appunto il processo di interdipendenza tra i popoli, si va sviluppando dall'inizio della storia. Come poi si vedrà, il Magistero sociale della Chiesa, senza usare la parola globalizzazione, ha parlato di tale processo da vari anni; e particolarmente lo hanno fatto Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Lo stesso Magistero ha incoraggiato inoltre ad analizzare la globalizzazione in una prospettiva interdisciplinare, allo scopo di capirla meglio ed indirizzarla allo sviluppo integrale di ogni uomo. L'appello è stato raccolto dal vescovo monsignor Giampaolo Crepaldi, Segretario del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, che ci offre in questo breve e sostanzioso libro un quadro unitario della visione cristiana sul processo di globalizzazione.

Il capitolo I parte da un'evidenza immediata: la pervasività della globalizzazione e, contemporaneamente, la difficoltà di cogliere il suo genuino senso e di governarla in modo corretto; ciò si manifesta tangibilmente vedendo gli svariati studi teoretici e i diversi tentativi di regolarla, che non arrivano in porto. Certamente, questi studi e questi tentativi sono necessari ed utili, ma i loro scarsi successi derivano molto probabilmente dall'adozione di una prospettiva inadeguata. Occorre, indica l'autore, inquadrare il fenomeno in una schietta visione antropologica, che necessariamente include l'ambito morale; senza tale prospettiva la realtà della globalizzazione non viene chiarita. È appunto questo il contributo della Chiesa: proporre un'antropologia integrale che permetta di conoscere e di governare la globalizzazione.

In questo senso, bisogna chiarire tre nozioni vicendevolmente connesse, ma non identiche: la globalità, la globalizzazione e il globalismo (capitolo II). La *globalità* è la realtà dell'umanità globalizzata, il dato oggettivo dell'interdipendenza umana e il fatto che ci troviamo in un "villaggio globale", dove le decisioni prese in un punto del pianeta si ripercuotono con grande rapidità in altri punti che possono essere molto lontani. Tale globalità è favorita dalla tecnica, ma dipende radicalmente dalla natura umana e deve essere indirizzata al suo pieno sviluppo; perciò dovrebbe estendersi a tutti gli uomini e anche a tutto l'uomo. La *globalizzazione* è il processo che realizza la globalità; quest'ultima è il fine da raggiungere, l'altra il mezzo e come tale è ambivalente: il giudizio su una specifica forma di globalizzazione dipende dalla meta che si propone e dagli strumenti che utilizza. Il *globalismo* è l'ideologia che si trova alla base della globalizzazione e l'orienta verso una certa idea di globalità; esistono difatti diversi globalismi: l'economicismo, il cosmopolitismo disincarnato, il terzomondismo, l'ecologismo naturalistico, ecc.

Il capitolo III analizza i tre errori più frequenti nell'interpretare la globalizzazione: il determinismo, il riduzionismo e l'assolutismo. Il primo considera la globalizzazione alla stregua di un meccanismo che procede con indipendenza dalle decisioni personali. È vero che le strutture sociali possono condizionare la condotta personale, ma non possono determinarla, in quanto tale condotta dipende dalla libertà umana: il fallimento di talune "profezie" prospettate da questa teoria sull'esito della globalizzazione confermano l'errore del determinismo, e la visione cristiana dell'antropologia spiega il motivo di questi insuccessi. Il riduzionismo tende ad eliminare le diverse concause dell'evoluzione sociale, additando nella globalizzazione l'unica radice di tutti i mali presenti nella società; tuttavia, tale impostazione è in contrasto con la piena verità sull'uomo e non è stata in grado di dar ragione di molti dati esperienziali. Un errore simile si trova nell'assolutismo: esso proclama che tutto è, o dovrebbe essere, globalizzato; la stessa vita sociale mostra l'inconsistenza di questo asserto ed anche il pericolo di una tale omogeneizza-

zione. Per evitare questi errori, ricorda mons. Crepaldi, occorre mettere a fondamento dell'analisi sulla globalizzazione la centralità dell'essere umano.

“Globalizzazione e dottrina sociale della Chiesa” è il titolo del capitolo iv; esso spiega come tale fenomeno non è un qualcosa di totalmente estraneo alla dottrina della Chiesa Cattolica appunto per il carattere universale (cattolico = universale) di tale dottrina; infatti, già nei tempi in cui la mondializzazione era improponibile in pratica, la Chiesa ha insegnato e difeso l'unità della famiglia umana, la dignità di ogni persona e la fratellanza universale. Nelle encicliche sociali, si ha, invece, un trattazione sempre più specifica circa la globalizzazione, anche se solo con la *Centesimus annus* viene usato esplicitamente il termine. Concretamente, la *Quadragesimo anno* (1931) evidenzia le interconnessioni delle economie, messe in risalto dalla crisi del 1929; la *Pacem in terris* (1963), parlando della pace e dei diritti umani, addita il bisogno di un'autorità mondiale; la *Populorum progressio* (1967) indica che la questione sociale ha acquistato una dimensione planetaria, e che soltanto in questa prospettiva è possibile risolvere il problema dello sviluppo; infine, la *Centesimus annus* (1991) sottolinea la necessità di porre le basi per un ripensamento globale della società. Oltre a questi dati di fatto, l'autore analizza (capitolo v) il nesso tra i principi della dottrina sociale della Chiesa e la globalizzazione, e conclude che il dinamismo proprio di tali principi non si arresta finché non ha raggiunto la dimensione globale; al contempo viene evidenziato che la stessa globalizzazione ha propiziato una maggiore comprensione di questi principi: li ha aperti a nuovi ambiti e ha favorito che essi fossero maggiormente approfonditi nelle loro potenzialità e nel loro significato antropologico-teologico.

La globalizzazione tende di per sé alla formazione di una “società aperta”; è quindi opportuno studiare i rapporti tra questo tipo di società e le legature etiche (capitolo vi). Una società aperta è quella che accresce le possibilità individuali; ma non può limitarsi solo a questo, in quanto tali possibilità, da sole, potrebbero causare un'incomunicabilità di fondo, favorire l'anonimato sociale, trascurare le tradizioni del proprio gruppo umano da cui dipendono l'autocomprensione della società e i criteri di mutuo intendimento, ecc. La globalizzazione richiede, di conseguenza, una forte solidarietà e un codice etico comune; ciò è possibile se non si perde la prospettiva della trascendenza dell'essere umano; tale prospettiva garantisce una libertà molto ampia, ma non illimitata. In questo senso, il capitolo vii analizza la questione del rapporto tra globalizzazione e cultura. L'autore sottolinea la necessità di superare le interpretazioni più diffuse e solo apparentemente opposte di questo rapporto; esse considerano la globalizzazione come un prodotto della postmodernità intesa come estrema conseguenza della modernità, oppure come la sua confutazione. Bisogna quindi ricercare un *novum* culturale che permetta di valorizzare il lato positivo della globalizzazione, e dia ragione delle questioni del “noi” e del “perché”; questa impostazione propone un rapporto non strumentale con gli altri, che sia finalizzato alla ricerca del perché. Ciò è offerto dal personalismo cristiano che ha messo sempre in maggiore evidenza la relazionalità delle persone e la necessità di una migliore interconnessione tra di esse.

Il legame tra globalizzazione e autorità viene studiato nel capitolo viii. È vero che la globalizzazione erode i confini dell'autorità come finora si è esercitata; ma, appunto per ciò, tale fenomeno richiede una maggiore autorità e un modo diverso di esercitarla, che deve raggiungere tre diversi livelli: morale, giuridico e politico. Infatti, l'estensione dell'interdipendenza esige un'equilibrata gerarchia dei valori etici che permetta di superare la semplice ricerca degli interessi particolari; necessita anche una cultura delle

regole per non lasciare i membri più deboli della società senza una protezione adeguata; e sollecita pure un'autorità politica non limitata al formalismo procedurale, ma veramente attenta al bene comune planetario. Di fronte ai problemi che può causare una globalizzazione avulsa dai valori etici, il Magistero ha proposto di globalizzare la solidarietà: tale è il tema del capitolo ix. Per raggiungere questa meta, occorre: diffondere una matura opinione pubblica e una società civile internazionale; onorare i diritti umani in ogni comunità a tutti i livelli, affinché non sia enfatizzata la proposta di nuovi diritti quando alcuni dei più basilari non sono praticamente rispettati in diverse regioni del pianeta, particolarmente in quelle più bisognose; tener conto della solidarietà tra le generazioni, per non scaricare su quelle future i costi ingiustificati di quanto fa l'attuale. È anche necessario (capitolo x) evitare un'ideologia oggi molto diffusa, vale a dire l'assolutizzazione della tecnica – che comporta l'onnipotenza del fare –, e fondare il processo di globalizzazione sulla centralità dell'essere umano. A ciò la fede cristiana offre un contributo essenziale con il dogma della Trinità, che illumina in modo splendido cosa sia la “comunità” umana.

L'ultimo capitolo del libro, l'xi, sviluppa il tema della democrazia globale, addita la sua opportunità e ricorda che la democrazia non è una finalità a sé, né può ridursi alle procedure. L'autentica democrazia è quella che tutela e favorisce lo sviluppo della persona nella sua nozione integrale. Nelle riflessioni conclusive, mons. Crepaldi ricorda la complessità del fenomeno della globalizzazione; tale complessità richiede di armonizzare diverse tendenze che appaiono come opposte: universale-locale, spontaneità-coordinamento, tradizione-innovazione, ecc. Ciò è possibile applicando i principi dell'umanesimo cristiano e, in particolare, quello della sussidiarietà, nel suo profondo senso antropologico da cui derivano le conseguenze etiche, politiche, sociali ed educative: «Governare la globalizzazione significa precisamente adoperare il principio di sussidiarietà. La globalizzazione che interessa alla Chiesa è quindi una globalizzazione sussidiaria: in aiuto (*subsidium*) del bene di ogni persona umana» (p. 108).

Ci troviamo di fronte ad un'opera di grande interesse, che mostra una conoscenza non comune della questione esaminata e la presenta in modo assennato e fluido. Indubbiamente la sua lettura sarà molto utile per capire e governare una globalizzazione che, allontanandosi da ogni globalismo, sia in grado di edificare una globalità a servizio dell'uomo.

E. COLOM

J. J. MARCOS, *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich von Hildebrand*, EDUSC, Roma 2007, pp. 312.

LA obra que presentamos se ocupa de un aspecto de la vida cristiana que, particularmente en nuestros días, interpela a la Teología moral. Está escrita en un tono profundo, a la vez que comprensible y agradable. Por otro lado, la acertada aproximación que realiza a los distintos temas, facilita que no se requiera en el lector una especial familiaridad con el objeto de estudio, familiaridad que se va adquiriendo a medida que se avanza en la lectura.

No cabe duda de que, en la cultura actual, se valoriza de modo particular el aspecto afectivo de la conducta. Es evidente, además, que se trata de un tema de gran importancia para la vida moral del cristiano. Y es que la figura misma de Cristo nunca aparece en los Evangelios como la de alguien que lleva a cabo su misión de manera fría e impasible;

al contrario: sus sentimientos revelan un corazón grande, lleno de una santa afectividad en su trato con el Padre, con cada persona y con las multitudes. El Texto sagrado presenta a Cristo con una personalidad armónica y unas reacciones afectivas siempre coherentes con las circunstancias en las que, en cada caso, se encuentra.

Esto significa, según el Autor, que la vida cristiana incluye también una dimensión afectiva que, sin embargo, no se reconoce con frecuencia en el plano de los principios morales porque, o no se admite el carácter espiritual de la esfera afectiva, o no se explican sus conexiones con la libertad. En ambos casos, se hace difícil explicar de modo comprensible el papel que desempeñan los sentimientos en la vida moral.

Parece conveniente, por tanto, para iluminar la grandeza y belleza de una auténtica personalidad moral cristiana, un adecuado planteamiento del tema que integre el mundo afectivo en el estudio de la moral. En este sentido, la producción científica de Dietrich von Hildebrand presenta, por sus aportaciones sobre la afectividad y su relevancia para la moral, un particular interés. J. J. Marcos, en los tres capítulos de su libro, logra exponer y analizar de modo coherente esa reflexión.

La obra comienza con un estudio que pretende desentrañar las causas del ya mencionado contraste entre la importancia que tiene la esfera afectiva en la vida y enseñanzas de Cristo y en la misma tradición cristiana (en la liturgia, en las prácticas y devociones, en la vida de los santos, etc.) y la escasa consideración que, en general, ha tenido en la filosofía y en la moral. Este análisis preliminar, además de introducir el tema, permite situar las ideas hildebrandianas en el contexto de las doctrinas filosóficas con las que el autor alemán se confronta y, por lo tanto, presentar a sus interlocutores dialécticos.

Después de esta tarea, que comprende el primer capítulo, se inicia el análisis de la afectividad humana en cuanto tal. Un trabajo de esta naturaleza se incluye, como parece lógico, en una visión global de la antropología de Hildebrand. Encontramos así un segundo capítulo con tres secciones: el conocimiento como contacto espiritual con el mundo (la realidad como inteligible); la motivación y el descubrimiento de los valores (la realidad como importante); y finalmente la afectividad y su radical diferencia con la voluntad. Este capítulo se cierra con la exposición de la tesis de Hildebrand, según la cual, en la persona humana se hallan tres *centros espirituales*, es decir: inteligencia, voluntad y corazón.

Marcos sostiene que las perspectivas utilizadas por Hildebrand para analizar la esfera afectiva son cuatro: ontológica, que permite analizar desde los sentimientos físicos y psíquicos hasta los netamente espirituales; estructural, que ayuda a distinguir entre los fenómenos que tienen carácter de *respuestas afectivas* y las vivencias de *ser afectados* por algo; dinámica, es decir, por el dinamismo interno que distingue los sentimientos de ternura de las emociones que son simple expresión de energía; y, finalmente, una perspectiva que analiza los sentimientos por su *profundidad*. Marcos considera que, en la base de todos estos análisis siempre se puede encontrar el concepto de *relación intencional*, tan característico del movimiento fenomenológico en el que se reconoce Hildebrand.

El tercer y último capítulo afronta de modo más directo la relevancia ética de la afectividad y el papel que le corresponde en la vida moral. Se comienza con el estudio de la estructura de la vida moral en su conjunto (los que Hildebrand llama *centros* del bien y del mal en la persona humana y las tres esferas de la moralidad, es decir, acciones, respuestas afectivas y volitivas y virtudes). Pasa después a tratar la moralidad en la esfera afectiva, a saber, las conexiones de la afectividad con las otras facultades espirituales y con la libertad, así como aquello que podría considerarse la aportación específica de la afectividad a la vida moral: la dimensión afectiva en la respuesta al bien y al mal.

La visión ética de Hildebrand, se subraya en el libro, se mueve siempre en torno a la distinción entre persona y personalidad, que él introduce para explicar la relación entre el ser del hombre y su vocación esencial al perfeccionamiento moral. Entre los individuos existen, de hecho, importantes diferencias de carácter *cualitativo*; es decir, cada *persona* construye la propia *personalidad* precisamente con las respuestas que otorga a los valores morales.

La duda que surge espontáneamente es cómo situar los sentimientos dentro del ámbito de la libertad, ya que no se encuentran bajo dominio directo de la voluntad: las reacciones emotivas aparecen espontáneamente y sobre los afectos no resulta posible ejercer un control absoluto por parte de la voluntad. Para resolver este dilema, Marcos analiza el estudio de Hildebrand sobre la libertad. La esfera afectiva, sostiene nuestro Autor, se encuentra en conexión con la libertad de una doble manera: indirectamente, de modo que el comportamiento habitual del individuo hace que su personalidad sea buena o mala y, por eso, los sentimientos que nacen espontáneamente se corresponden con su personalidad; y directamente, puesto que en todo caso, una vez que surgen espontáneamente, se pueden aceptar o rechazar con la voluntad, y sólo entonces adquieren pleno valor moral.

Finalmente, se ilustra acertadamente el pensamiento de Hildebrand en lo que se refiere al modo peculiar con que los fenómenos afectivos contribuyen a la edificación de la personalidad moral: espontaneidad y alegría del corazón en las acciones moralmente positivas; cooperación entre entendimiento, voluntad y corazón; relación entre el corazón y la felicidad.

El proceso de santificación del cristiano es interpretado por Hildebrand como una transformación en Cristo: es decir, como una profunda unión con Él de todo el ser consciente y, por tanto, también de la dimensión afectiva y del corazón. La verdadera vida cristiana implicaría así una afectividad noble y sensible, purificada de manifestaciones ilegítimas o pasionales. Se puede decir que el corazón humano es objeto de una *transfiguración* en Cristo, ya que en los sentimientos humanos del cristiano se transparenta la caridad. Así se ve en el ferviente amor por Dios y por el prójimo, rebosante de una peculiar bondad, que es característico de los santos.

En definitiva, podemos concluir la recensión afirmando con nuestro Autor que la caridad, núcleo de la moral cristiana, aparece en la revelación como un amor dotado de una peculiar dimensión afectiva, y esto representa no sólo una completa novedad frente a la ética natural de un no cristiano, sino que otorga también una específica tonalidad afectiva a todas las virtudes.

P. AGULLES SIMÓ

M. NAVARRO SORNÍ, *Calixto III: Alfonso de Borja, Papa Calixto III en la perspectiva de sus relaciones con Alfonso el Magnánimo*, Institució Alfons el Magnànim - Diputació de València, Valencia 2005, pp. 616.

Ein weiterer Schritt auf dem Weg der Widerlegung der Borgia-Legende? Diese Etikettierung würde dem vorliegenden Werk nicht angemessene Gerechtigkeit widerfahren lassen, kann es doch einen Stellenwert als Referenz *sui generis* beanspruchen. Zum einen liegt dies sicher an der Wahl des Sujets: wiewohl man, wie eingangs erwähnt, eine zunehmende – und zunehmend wertneutrale bis wohlwollende – Beschäftigung mit der Familie Borja/Borgia zweifelsohne konstatieren kann, galt deren Hauptaugenmerk

bislang der unvergleichlich schillernderen Figur des zweiten Borgia-Papstes, Alexander VI., beziehungsweise dessen Deszendenz. Andere, vermehrt hagiographische Interessen, wandten sich immer schon – früher als eine Art Ehrenrettung des ganzen Clans – der Gestalt des Hl. Francisco Borgia SJ zu. Aber Alfonso Borgia, ab 1455 Papst Calixtus III., vermochte bislang – abgesehen von seiner Rolle bei der 'Beilegung' des Abendländischen Schismas – keine großen biographischen Ambitionen zu wecken.

Diesem Umstand ist nunmehr durch das Erscheinen der anzuzeigenden Studie bestens abgeholfen. Auf über sechshundert Seiten referiert der Autor, Absolvent der Gregoriana zu Rom und im Moment Professor für Kirchengeschichte an der Universität zu Valencia, Leben und Ziele des Pontifex. Gestützt auf eine schier unglaubliche und erschöpfende Quellenbasis (man konsultiere nur den Anmerkungsapparat, sowie den ausführlichen Anhang) tritt die historische Gestalt dem Leser eindringlich und bildhaft vor Augen. Von Anfang an konterkariert der Autor dabei das überlieferte Bild des lediglich durch Beziehungen auf den päpstlichen Thron gekommenen Günstlings, welcher seinerseits dann Rom dem Sumpf des Nepotismus zuführte. Mit 33 Jahren bereits Doktor beider Rechte, Lizentiat der Theologie, juristischer Assistent der königlichen Rechtsverwaltung von Lleida, ebendort Seminarprofessor für Kirchenrecht und Kanonikus der Kathedrale, galt Alfonso zurecht als intellektuelle Ausnahmeerscheinung und Hoffnungsträger seiner Zeit. Wer möchte ernsthaft leugnen, daß dem jungen hoffnungsvollen Manne eine um diese Zeit einsetzende massive Förderung durch den König von Aragonien bei seinem weiteren Aufstieg behilflich gewesen wäre? Jedoch – ist dies in sich verwerflich, beziehungsweise nicht auch heute noch – in oft undurchdringlicheren Verflechtungen – Karrierevoraussetzung? Wie sehr Alfonso die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllte, belegt nicht nur sein bekannter Erfolg bei der Lösung des 'Problems von Peñíscola'; wie wenig er aber eine königliche Marionette im modernen Sinne des Wortes war, sein weiterer Lebensweg, vor allem als Pontifex.

War die Wahl des in der Gunst von Alfonso V. zum Bischof von Valencia und zum Kardinal aufgestiegenen Prälaten durchaus noch durch aragonesischen Einfluß befördert worden, so sollten die klassischen staatskirchenrechtlichen Streitpunkte der Zeit (Nominationsrecht, Benefizienvergabe, Regelung kirchlicher Abgaben und Einkünfte) alsbald das vormals gute Verhältnis trüben. In keiner Zeile seines Textes läßt Navarro Sorní einen Zweifel daran, daß der zur Zeitpunkt seiner Wahl immerhin schon 77-jährige Papst von nun an ausschließlich Wohl und Beförderung universalkirchlicher Interessen im Auge hatte. Dies mußte über kurz oder lang zum Zerwürfnis mit seinem ehemaligen Gönner führen, da Calixtus keineswegs bereit war, dessen regalistische Ambitionen hinzunehmen.

Zu diesem latenten Konfliktpotential gesellten sich alsbald konkrete tagespolitische Zerwürfnisse, worunter unter anderem das Unwesen des Condottierführers Jacobo Piccinino (im Solde Aragonen in Mittelitalien 'tätig'), der Streit um Genua, sowie letztendlich die für Calixtus beherrschende Frage des Türkenkreuzzuges fallen sollte. Hier, vor allem in letzterem, erweist sich der schon beim Aufschlagen des Bandes ins Auge fallende kleine Etikettenschwindel als weniger hilfreich. Während der Schutzumschlag noch eine Biographie Calixtus III. verheißt, offenbart erst der Haupttitel den Umstand, daß eben die Beziehungen zwischen König und Papst (Haupt-)Gegenstand der Erörterung seien. So hilfreich und aussagekräftig die methodische Option des analytischen Fallbeispiels für das bislang Referierte gewesen sein mochte, so deutlich zeigen die Schilderungen von Kreuzzug und Napoletanischem Krieg (der sehr – zu? – knapp be-

handelt wird) dessen Beschränktheit. Nicht jede Aktion des Papstes läßt sich im Lichte der Beziehungen zu Aragonien erhellen, vor allem die großen Vorhaben bedürften einer universaleren Basis unter Einbezug auch verstärkt slawischer, ungarischer, osmanischer und vor allem französischer Quellen – hier bleibt der zukünftigen Forschung Raum, auf den Vorgaben Navarro Sornís aufzubauen.

Dies nimmt dem Werk nichts von seinen erwähnten Meriten. Die Persönlichkeit Alfonsos/Calixtus' hat hier erstmals eine ihrer Bedeutung angemessene Erörterung erfahren, dies in einer Ausführlichkeit und Gelehrtheit, welche nachfolgende Schriften erst einmal übertreffen müssen. Wichtige Aspekte päpstlicher und iberischer Geschichte werden hier zum ersten Mal systematisch in Korrelation gesetzt. Am erfreulichsten aber erscheint die Tatsache, daß dies alles in einem literarischen Stile dargeboten wird, der auch den fremdsprachigen Leser nicht ermüden läßt. Davor treten andere, nicht dem Autor anzulastende kleinere Mängel, wie das Fehlen eines Abbildungs- und Registersteiles, in den Hintergrund.

Von daher und auch vor dem Hintergrund einer sich immer deutlicher als neu lohnendes wissenschaftliches Betätigungsfeld abzeichnenden päpstlichen Biographik sind dem schönen Buch neben der bereits erschienen italienischen (*Callisto III. Alfonso Borgia e Alfonso il Magnanimo, a cura di A. M. Oliva e M. Chiabo, Roma nel Rinascimento: Roma 2006, 594 S.*) zahlreiche weitere Übersetzungen zu wünschen.

J. J. SCHMID

J. NORIEGA, *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, EDB, Bologna 2006, pp. 320.

L'ULTIMA pubblicazione di José Noriega nasce dalla sua esperienza di docente presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, come leggiamo nella dedica che la apre: "Alle famiglie del Master in scienze del matrimonio e della famiglia (...) dalle quali ho imparato il meglio di ciò che si trova in questo libro". Non si tratta solo di parole, e l'origine vitale del libro è riconoscibile in molte sue parti, nelle quali l'Autore riesce ad unire il pregio della profondità con quello della freschezza espositiva pur affrontando temi che, in genere, l'approccio della Teologia morale tende ad allontanare dall'esperienza del lettore.

Il titolo potrebbe far pensare ad uno studio che prende ispirazione dall'enciclica *Deus caritas est*, in cui Benedetto XVI ha affrontato il tema dell'insondabile amore divino (*agape* e *eros*) che in vari modi si comunica alle creature, e che i cristiani a loro volta sono chiamati a partecipare nelle diverse forme di relazione che intrattengono. Ma questa edizione italiana è la traduzione di un originale spagnolo che (desumiamo dalla data apposta al termine delle Note introduttive) risale al 2004, anno in cui l'attuale Pontefice non era ancora stato eletto. Ed in effetti, l'enciclica non viene mai nominata, benché in più di un'occasione la tematica affrontata si presti ad accoglierne gli spunti e gli insegnamenti. Il testo magistrale a cui si fa invece esplicito riferimento è quello della Catechesi sull'amore umano nel piano divino, che Giovanni Paolo II svolse tra il 1979 e il 1984.

Uno dei pregi di questo libro è quello di essere riuscito a coniugare, sulle orme del Pontefice, l'approccio fenomenologico e quello metafisico, unendo l'immediatezza del primo alla profondità del secondo. In tal modo, il testo può essere accessibile ad un pubblico non specializzato a cui offre approfondimenti di grande valore.

La considerazione che guida tutta la riflessione è offerta dall'esperienza del fatto che la sessualità non mantiene quel che promette: promette la felicità e la capacità di superare di slancio gli ostacoli che vi si oppongono, ma non mantiene tale promessa. Ci sono matrimoni che si dividono, e storie d'amore che finiscono tristemente, nonostante le buone intenzioni iniziali: "Spunta così, inquietante, la domanda: possiamo continuare a credere nell'amore?" (p. 9).

La domanda è quanto mai legittima ed attuale, perché nell'amore vi è sempre un desiderio di infinito e di superamento del limite, a cui ai nostri giorni fa riscontro troppo spesso l'esperienza del fallimento. L'A. introduce il lettore a considerare il fatto che vi è un mistero nell'amore, così come nella sessualità e nel sentimento, perché il loro fine non è semplicemente il soddisfacimento della tensione sessuale o affettiva, ma è l'unione con la persona amata, che si compie attraverso il linguaggio del sesso e dell'affetto. Il corpo e l'anima sessuati aprono la persona a dare se stessa e a ricevere l'altra, e qui entra in scena il mistero, perché la donazione reciproca riguarda le persone nella loro totalità e non solo alcune loro modalità espressive; per questo, la donazione non è fissa e chiusa in sé ma si apre alla condivisione dell'esistenza nel tempo, ed implica l'accettazione delle modificazioni che interverranno dall'esterno, o che saranno gli stessi amanti a porre. La donazione reciproca non consiste nel "fissare l'attimo" dell'estasi e dell'innamoramento per cercare di vivere sempre in quella dimensione, ma nell'accettare tutta la serie di novità che, da quel momento in poi, potranno intervenire nelle proprie vite, in modo che diventino occasione e alimento per la crescita nell'amore.

Innanzitutto, l'accoglienza reciproca riguarda la totalità della propria e dell'altrui persona, e di conseguenza quella dei figli, nel numero e con le caratteristiche personali che la Provvidenza vorrà dare in dono. L'amore inserisce nel mistero del dare e del ricevere amore: questo flusso reciproco non è chiuso, ma va includendo, come in cerchi sempre più ampi, altre realtà umane. Ogni dimensione si apre a quella successiva, ed in essa chiede di essere integrata per evitare quella "disgregazione" dell'io nelle sue varie dimensioni, che accompagna la cultura della morte.

Mi sembra che l'analisi di Noriega faccia eco ad una considerazione che Giovanni Paolo II aveva proposto nella sua Lettera alle famiglie, già nel 1994: "Il razionalismo moderno *non sopporta il mistero*. Non accetta il mistero dell'uomo, maschio e femmina, né vuol riconoscere che la piena verità sull'uomo è stata rivelata in Gesù Cristo. Non tollera, in particolare, il «grande mistero», annunciato dalla Lettera agli Efesini, e lo combatte in modo radicale" (n. 19).

Un altro pregio del libro è quello di non limitarsi a mostrare una meta, ma di impegnarsi anche ad indicare un cammino per la crescita o, come dice l'Autore, per la "costruzione" dell'amore. Infatti, l'esperienza dell'amore mette in movimento la capacità di amare e si traduce in atti specifici. Attraverso un'analisi apparentemente elementare di questa dinamica, l'Autore affronta in realtà una delle tematiche più controverse della Teologia morale fondamentale degli ultimi decenni: quella del rapporto tra il *finis operis* e il *finis operantis*, per usare termini classici, cioè tra la *scelta* e l'*intenzione*, come preferisce dire l'A. Solo l'azione che mira ad un bene per l'altra persona, in vista della reciproca unione, è un vero atto d'amore. In questo contesto, è opportuna anche l'annotazione che aiuta a distinguere la gratuità dal disinteresse (p.132): mentre la prima è essenziale nell'azione amorosa, perché consiste nel "dare per primo" senza limitarsi a contraccambiare, il secondo è anti-naturale in amore, perché ogni atto di donazione richiede sempre di essere accolto. Viene così sgombrato il campo dall'ideale falso dell'amore "puro",

che non cerca se stesso: idea sbagliata che conduce inevitabilmente al fallimento perché, come Benedetto XVI ci ha recentemente ricordato nella sua enciclica, non appartiene nemmeno all'amore di Dio, che è sommamente gratuito e nel contempo sommamente desideroso di essere contraccambiato, non per necessità ma, appunto, per amore.

Sempre nell'ottica della "costruzione" dell'amore, e tenendo presente quanto esposto nella prima parte sulle varie dimensioni che compongono la realtà dell'amore umano, la spiegazione sui rapporti tra amore, castità e prudenza acquista una profondità e lucidità particolari. Si parla qui di "amore intelligente" (p. 192), che sa valutare le azioni, scegliendo quelle che convengono alla sua crescita e rifiutando quelle che lo minacciano; che sa integrare le tensioni corporee e spirituali nell'ottica del bene degli amanti; e, soprattutto, sfata il mito dell'amore romantico, che ha ridotto l'amore alla dimensione di passione irrazionale e invincibile, chiusa nella sua esaltazione.

Particolarmente importante è il capitolo, che conclude la parte dedicata all' "amore eccellente" (o intelligente), dedicato all' "Educazione del desiderio" (pp. 205 ss.). Si affronta qui il tema delicatissimo dell'educazione dell'affettività e della sessualità, che va impostata sin dall'infanzia dei figli, e poi sviluppata in modo particolare durante l'adolescenza. Si tratta, effettivamente, di educare il desiderio dei ragazzi, e non solo di istruirne l'intelligenza fornendo nozioni e dati. In questo campo, e purtroppo non solo in questo, l'A. sottolinea che l'adolescente oggi si trova quanto mai solo in una società ipocritamente tollerante che non lo aiuta a percepire la diversa qualità delle azioni specifiche e dunque il loro significato, e non lo orienta a valutare la varietà degli affetti, preoccupandosi solo della correttezza "tecnica" dei comportamenti.

Conclude il libro la trattazione di alcune tematiche importanti per la vita coniugale: il fidanzamento, la carità coniugale, la fecondità o sterilità dell'unione, la fedeltà e il perdono, la verginità cristiana. Tra queste, segnaliamo in modo particolare la riflessione sulla carità coniugale, ossia sul legame tra l'amore umano e quello divino, che si realizza quando l'amore degli sposi diventa, nel sacramento, l'espressione dell'Amore trinitario, lo Spirito Santo. Il tema dell'amore divino che opera nell'amore umano è ancora poco sviluppato, ma a mio parere è estremamente importante sia per una maggiore comprensione della realtà vocazionale dei laici sposati, sia per lo sviluppo di un'azione pastorale che miri davvero alla formazione interiore di sposi santi, nelle circostanze e per mezzo delle circostanze della loro vita familiare, come ha indicato il Concilio Vaticano II e poi la *Familiaris Consortio*. Su questo tema vi è ancora molta strada da percorrere; in questo testo, l'A. non ha perso l'occasione per riproporre la questione e così offrirla, in una staffetta ideale, ad ulteriori approfondimenti che sicuramente lo vedranno ancora protagonista impegnato e stimolante della riflessione ecclesiale.

Attraverso il suo percorso e il suo studio, così come si era proposto, José Noriega ha avvicinato i suoi lettori a comprendere un po' meglio non solo le caratteristiche e le modalità, ma la verità stessa dell'amore.

C. ROSSI ESPAGNET

E. REINHARDT, *Por las rutas del saber medieval*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 348.

EL título de esta obra sugiere a primera vista una introducción general a la cultura medieval en un estilo divulgativo. Sin embargo, una consulta al índice pone al lector ante una serie de investigaciones sobre determinados temas de historia de la teología y filosofía en la Edad Media.

La autora ha sido profesora de Historia de la Teología Medieval en la Universidad de Navarra y, con motivo de su jubilación, ha reunido estos trabajos en una miscelánea que publica la Facultad de Teología. El libro cuenta con un prólogo del conocido medievalista Andreas Speer, profesor ordinario de la Universidad de Colonia y Director del Thomas-Institut de la misma. La elección del título se debe sin duda al carácter variado de temas, pero se inspira también -como explica la autora (p.13)- en la etimología y las diversas acepciones de la palabra "ruta". En efecto, en los estudios que aquí reúne, aprovecha los caminos ya trazados, bien conocidos algunos; pero se adentra también por senderos menos andados donde se pueden descubrir nuevas perspectivas y detalles significativos.

El libro está estructurado en tres partes. La primera, y más amplia, se dedica a diversos aspectos de la sistematización teológica en el tiempo comprendido entre Anselmo de Canterbury y Gabriel Biel. Contiene estudios más generales como la configuración de la ciencia teológica que se refleja en las grandes *Sumas*, y otros más específicos como la noción de teología en Ricardo de San Víctor, la polémica doctrinal en torno a Joaquín de Fiore o el ockhamismo moderado de Gabriel Biel, por nombrar algunos de los temas. La segunda parte está dedicada a la literatura religiosa medieval en Centroeuropa, que incluye también la aportación de mujeres, como Hrotsvith de Gandersheim, Hildegarda de Bingen, las religiosas del monasterio de Helfta y la beguina Mectildis de Magdeburgo. La tercera parte versa sobre dos medievalistas actuales: Albert Zimmermann, profesor emérito de la Universidad de Colonia, y Jean-Pierre Torrell, profesor emérito de la Universidad de Fribourg en Suiza.

Los trabajos reunidos en esta obra tienen en común la atención al contexto en que se encuentra cada uno de los personajes medievales, y se estudian con exactitud los textos en sus ediciones críticas si las hay, para extraer unas conclusiones avaladas por la reflexión. El interés por el contexto está presente igualmente en la amplia entrevista con Jean-Pierre Torrell y en el perfil de Albert Zimmermann como medievalista. Como es natural en una miscelánea, existe una variedad metodológica, ya que algunos temas requieren un tratamiento más abstracto, como por ejemplo la noción de "persona" en Ricardo de San Víctor, mientras que otros se prestan a inquirir con el método de la historiografía, como es el caso del debate sobre el joaquinismo. En su conjunto, el libro puede satisfacer tanto a especialistas como, en general, a lectores interesados en el pensamiento medieval.

C.-J. ALEJOS GRAU

R. PELLITERO, *Teología pastoral. Panorámica y perspectivas*, Grafite, Bilbao 2006, pp. 255.

LAS cuestiones relativas a la configuración, delimitación epistemológica y justificación de la teología pastoral como disciplina teológica no pueden ni mucho menos considerarse asunto resuelto. Y sin embargo la urgencia de salir al paso a los innumerables problemas "pastorales" que plantea el actual contexto socio-religioso, produce desde hace varios decenios una peligrosa desproporción entre la enormidad de estudios pastorales centrados en cuestiones sectoriales y una escasísima atención a los fundamentos del tema teológico-pastoral. Por eso, consideramos una buena noticia la publicación de esta obra, en lengua castellana, seguros de que sin duda supondrá un enriquecimiento de la reflexión en torno a las bases de la teología pastoral.

La monografía de Pellitero constituye una primera síntesis de su concepción de esta rama de la teología, tras dos decenios de dedicación a la investigación y a la docencia de la teología pastoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. La obra posee una indudable intención didáctica, pero no podemos encuadrarla dentro de la categoría del manual, ya que muchas cuestiones clásicas en el estudio de la disciplina no se llegan a estudiar con profundidad y el autor remite a otras obras. El libro más bien aspira a ofrecer una respuesta rigurosa y coherente a una pregunta que desde hace años aletea en el ambiente académico y eclesial, y que se podría formular del siguiente modo: ¿cuál es la identidad y, sobre todo, cuál es la utilidad de la teología pastoral? Para lograr esta respuesta y ofrecer una noción precisa de la teología pastoral, Pellitero recorre fundamentalmente dos vías: en primer lugar, entra en diálogo crítico con los principales autores que han tratado directamente la cuestión, enriqueciendo, de este modo, su propia visión con las aportaciones más consolidadas, al menos en ámbito europeo; por otro lado, el autor desarrolla con precisión y desenvoltura sus amplios conocimientos eclesiológicos, elaborando una “eclesiología práctica”, es decir, un desarrollo práctico de la doctrina teológica en torno a la Iglesia.

Indicamos todavía un último presupuesto que le da una dirección precisa a toda la obra, que consistiría en el propósito de explicar con precisión el alcance de la expresión “carácter pastoral”, que se aplicó al magisterio del último concilio con la intención de llevar a cabo una profunda renovación de la vida eclesial. Como pone de manifiesto el autor, detrás de esta intención declarada subyace una visión precisa de la Iglesia y de la teología. A lo largo del libro, a veces más explícitamente, otras de modo implícito, se intuye el esfuerzo del autor por penetrar y explicar el significado profundo de esta intención y por situar la teología pastoral en el contexto de una teología que posea toda ella una dimensión pastoral.

De las tres partes que componen la obra, la primera es la que más directamente se dirige a delinear la imagen de la teología pastoral. Esta parte se inicia con un recorrido histórico, amplio y bien documentado, en el que el autor describe las diversas etapas que ha recorrido esta joven disciplina en sus dos siglos de historia. El estudio constituye una necesaria etapa propedéutica, que permite al lector familiarizarse con los problemas que han impulsado la evolución de la teología pastoral en una u otra dirección. Ahora bien, Pellitero no se limita a ofrecernos una descripción informativa, sino que asume el riesgo de proponernos un punto de referencia crítico que nos permita interpretar esta evolución. Primero describe las tres etapas de esta evolución, siguiendo a la mayor parte de los manuales: una etapa pragmática centrada en la figura del pastor, seguida de una etapa eclesiológica que estudia la acción eclesial y, finalmente, un tercer periodo que extiende el objeto de estudio a la relación entre religión, Iglesia y sociedad. A continuación, el autor pone en evidencia los motivos por los que el último estadio, predominante después del Vaticano II, ha conducido la teología pastoral a un tipo de reflexión que desvirtúa su específica fisonomía teológica. Explica que se ha intentado ensanchar el campo visual de la teología pastoral, porque se pensaba que sólo de este modo se podría abarcar la complejidad de problemas eclesiales y religiosos que suscita el mundo moderno y a los que la teología tendría que dar respuesta. Sin embargo, este ensanchamiento sería no sólo innecesario, sino además altamente pernicioso. Innecesario porque demuestra que no se ha comprendido suficientemente que la nueva eclesiología, instaurada a partir de los documentos conciliares, pone de manifiesto que la misión de la Iglesia y de los cristianos abarca el mundo y todas las realidades humanas e

históricas. Además, continúa nuestro autor, el nuevo planteamiento teológico-pastoral que se postula terminaría por vaciar de contenido teológico la reflexión, porque “difuminaría las adquisiciones teológicas a favor de una *mirada* fundamentalmente sociológica al hombre y al mundo” (p. 33). A su juicio, la reflexión en torno a la acción eclesial, si quiere ser verdaderamente teológica, tiene que dar prioridad al dato teológico y, más concretamente, tiene que asegurar un fundamento eclesiológico.

El recorrido histórico se concluye con una panorámica de las principales corrientes contemporáneas de teología pastoral, verdaderamente útil para quien desee una visión actualizada de la cuestión. El autor presta particular atención a la situación de la disciplina en las áreas alemana, francófona, italiana, española y estadounidense.

A continuación la obra nos ofrece un diseño de la identidad de la teología pastoral. El punto de arranque, como decíamos, es la preocupación del autor por afianzar una comprensión de la teología que asuma con coherencia su intrínseca dimensión pastoral. El Concilio Vaticano II se propuso dar un carácter “predominantemente pastoral” no sólo a su magisterio, sino a toda la reflexión teológica en general, porque no se podía continuar a hacer teología sin referencia a la vida cristiana. El problema habría surgido al imponerse una visión intelectualista y abstracta de la fe, separada de la vida, que generaría a su vez una teología abstracta y en el fondo estéril, porque habría perdido su nervio sapiencial. En cambio, como explica Pellitero, la visión que de la fe nos ofrece la revelación es inseparable de la vida y esta interconexión genera necesariamente la mutua “inmanencia entre teología y vida cristiana” (p. 70). En este sentido, pastoralidad de la teología significa no sólo que la teología esté llamada a iluminar los contextos históricos, sino también y sobre todo que los enunciados teológicos sólo se entienden a partir del contexto vital. Ciertamente este postulado teórico ha conocido en la historia indebidas aplicaciones, como las recientes corrientes que dan primacía a la ortopraxis sobre la ortodoxia. El autor conoce tales riesgos, pero no obstante, insiste en la absoluta necesidad de subrayar esta dimensión existencial, dinámica, sapiencial y pastoral de toda la teología, pues sólo de este modo la reflexión teológica posee sentido, es significativa.

La pastoralidad de toda la teología se traduce en una serie de actitudes que debe asumir el teólogo en primera persona y, con él, todo cristiano. Se traduce también en la necesidad de una disciplina específica que asegure la “sensibilidad” pastoral de las restantes disciplinas. La teología pastoral asumiría esta función, “fortaleciendo las convicciones y formando las disposiciones y actitudes, precisamente en orden a la acción del cristiano” (p. 88), porque el paso de la fe a la vida no es automático, sino que necesita un acompañamiento. Para Pellitero la comprensión de la pastoralidad como dimensión intrínseca de la teología justifica la existencia de la teología pastoral, como decantación reflexiva de esta dimensión pastoral, en el contexto de una concepción unitaria de la teología.

En este horizonte, el autor define los elementos constitutivos de esta disciplina. La teología pastoral se define como “ciencia teológica de autorrealización de la Iglesia en su colaboración salvífica con las misiones trinitarias” (p. 98). Su objeto material es la acción eclesial, es decir, todo lo que la Iglesia hace en el cumplimiento de su misión. El objeto formal se determina por el “aquí y ahora” de la realización de esta misión en los diferentes contextos históricos. Su fundamento teológico último se encuentra en la acción trinitaria, que es la misma acción de Cristo y del Espíritu Santo, y que se hace operativamente presente en la Iglesia, “sacramento” universal de salvación. Pellitero no duda en afirmar que la teología pastoral es una “eclesiología práctica o existencial”, porque “su base inalterable” se apoya sobre “el origen y fundamento vivo de la Iglesia

en la Trinidad” (p. 96). En su orientación de fondo, el horizonte teológico-pastoral es similar al del *Handbuch der Pastoraltheologie*, aunque indudablemente los presupuestos eclesiológicos y antropológicos desde los que parte Pellitero son notablemente distintos a los del conocido manual alemán.

La cuestión metodológica es la verdadera prueba de fuego de una ciencia que pretende ser teológica y al mismo tiempo práctica. ¿Cómo piensa la teología pastoral?, ¿cómo incide la praxis, el dato empírico en una reflexión que intenta ser reflexión de fe? El autor alude a estos complejos problemas, pero no se detiene en profundidad, probablemente porque la cuestión excede a los objetivos de su obra. Señala que la teología pastoral tiene que entrar en diálogo con las ciencias humanas, tiene que practicar una metodología simultáneamente deductiva e inductiva, tiene que elaborar una “criteriología teológica” particular que oriente la reflexión en las distintas etapas del proceso. El corazón del método consiste en saber discernir los signos de los tiempos. Para lograrlo la teología pastoral debe dotar al sujeto de la acción eclesial de la necesaria competencia o actitud ética, espiritual y doctrinal.

En la segunda parte del libro el autor analiza los fundamentos doctrinales, especialmente bíblicos y eclesiológicos, de la acción eclesial. El objetivo es “tratar de mostrar cómo la Iglesia actúa según su ser” (p. 215), ilustrar la dinámica de la acción pastoral y misionaria de la Iglesia. En la medida en que los cristianos – pastores y fieles laicos – adquieran un conocimiento más profundo de esta dinámica, estarán en mejores condiciones de llevar a cabo la misión de la Iglesia. El autor es fiel a su planteamiento global de la cuestión: “en una teología de la acción eclesial hay que subrayar con fuerza la prioridad del dato teológico” (p. 33). De hecho esta segunda parte, que ocupa casi la mitad del libro, constituiría en las intenciones del autor el principal bagaje que la teología pastoral ofrece al cristiano para la realización de su tarea apostólica y misionaria.

En el desarrollo de estos fundamentos doctrinales, Pellitero demuestra una profunda preparación y conocimiento de lo que la reflexión teológica ha producido hasta nuestros días. El autor explora las raíces bíblicas de la acción eclesial, con el deseo de dotarla de un fundamento cristológico y soteriológico verdaderamente sólido. Lleva también a cabo un óptimo estudio bíblico y patrístico del concepto de “edificación de la Iglesia”, como categoría eclesiológica adecuada para captar la dinámica de la Iglesia que se autoconstruye. De ahí pasa a estudiar las dimensiones de la edificación de la Iglesia, expresadas en la tríada verdad-vida-caridad, que se corresponden con la tipología de la acción eclesial: *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*. La constatación de que “si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles” (Salmo 127,1) determina la prioridad de la gracia en la acción pastoral e invita a subrayar con fuerza la urgencia de una “pastoral de la santidad” y a preceder con la oración toda obra apostólica.

La tercera y última parte incluye una útil propuesta didáctica de programación de la teología pastoral. El esquema responde en modo fidedigno a la visión del autor que hemos intentado exponer en estas páginas.

“Una eclesiología práctica al alcance de todos”, es el subtítulo que Pellitero da a su obra. El libro se sitúa así en una difícil posición, entre la divulgación y una introducción científica a la materia, lo que condiciona en parte su contenido. Justifica este planteamiento la persuasión del autor de que, en el renovado clima eclesiológico actual, la teología pastoral tiene que superar los estrechos confines clericales en que se hallaba y abrirse a una Iglesia en la que sujetos activos y responsables son todos los bautizados. La teología pastoral o, como prefiere llamarla el autor, la teología de la acción eclesial,

se perfila de este modo como momento formativo de acompañamiento del cristiano en su tarea de “ser Iglesia”, poniendo al alcance de todos la indelegable tarea de “hacer la Iglesia”.

Á. GRANADOS

N. RENOTON-BEINE, *La colombe et les tranchées : Les tentatives de paix de Benoît XV durant la Grande Guerre*, Cerf, Paris 2004, pp. 405.

Las iniciativas de paz del papa Benedicto XV durante la primera guerra mundial y su famosa nota del 1 de agosto de 1917 han sido objeto de numerosos estudios que, sin embargo, se han limitado a una perspectiva unilateral o bilateral. Natalie Renoton-Beine muestra en este libro el fruto de sus investigaciones sobre la diplomacia del Vaticano y de los países beligerantes, realizada tanto en los archivos vaticanos como en los archivos de Estado de Alemania, Austria y Francia. Respecto a Inglaterra y Estados Unidos ha utilizado la documentación correspondiente publicada.

En la introducción, la autora destaca que la consulta en los archivos de la Santa Sede le ha permitido abordar las cuestiones sobre la paz no solamente a partir del Vaticano sino también desde las otras capitales europeas, pudiendo valorar la importancia que la Santa Sede daba a las reacciones de los gobiernos – tanto de los Imperios centrales y como de los países que conformaban la Entente – y cómo éstos recibían y consideraban la paz invocada por el Vaticano dentro de sus objetivos de guerra (p. 13).

Benedicto XV, desde su elección el 3 de septiembre de 1914 y durante todo el conflicto, denunció la guerra en sí, sin pronunciarse a favor o en contra de las partes como muchos deseaban. El Papa y la curia vaticana no esperaban que la reacción a sus intentos de pacificación fuera tan desfavorable – incluso entre los católicos – ni estaban preparados para ello; pasaron dos años antes de que adaptaran el discurso a la realidad psicológica de la guerra (p. 24). La neutralidad del Papa en el conflicto ha sido, para sus contemporáneos y para algunos historiadores de hoy, objeto de críticas. Para Renoton-Beine, la neutralidad que mantuvo Benedicto XV fue real y sincera, no exenta de dificultades y riesgos (p. 45). La situación precaria de la Iglesia – sin independencia política, bajo un gobierno anticlerical – y la voluntad de conducir la llamada Cuestión Romana al ámbito internacional para encontrar la solución adecuada, no permitían al Papa mantenerse en una posición de espera.

La Santa Sede, durante los dos primeros años de guerra, consideraba que la posible solución a su necesidad de independencia pasaba a través de la participación del Vaticano en la conferencia de paz. A lo largo del conflicto tanto el Pontífice como el secretario de estado, cardenal Pietro Gasparri, se dieron cuenta de la inoportunidad de tal deseo que quedó sometido al objetivo, prioritario y acuciante, de conseguir la paz. En su misión por velar por la situación de la Iglesia y de los católicos en el mundo, entraron en consideración otros elementos no ya meramente religiosos sino políticos. Por ejemplo, la intervención ante el emperador alemán – promovida y luego suprimida rápidamente por el cardenal Gasparri – para impedir la conquista de Constantinopla por parte de Rusia, que ponía en serio peligro la continuidad de la Iglesia católica en Oriente.

Las iniciativas de paz de la Santa Sede se basaban en la preponderancia del derecho y del diálogo entre las partes, lo que implicaba que éstas renunciases a sus objetivos de guerra que celosamente mantenían en reserva. En otras palabras, para conseguir la paz,

la Santa Sede proponía volver al orden político previo al conflicto. Pero el criterio dominante de la Santa Sede era asegurar la paz en el mundo, la misión universal y humanitaria del papado, no la permanencia de tal o cual sistema de gobierno o nación. De este modo se comprende que el Vaticano reconociera los nuevos estados nacidos de la desintegración del católico Imperio Austrohúngaro. Es necesario además, tener en cuenta que la Santa Sede – respecto a los países que entraron en conflicto – sólo mantenía relaciones diplomáticas oficiales con las potencias centrales (Alemania, Austria-Hungría). Y, por otra parte, para desarrollar la enorme labor de asistencia en favor de militares prisioneros y civiles afectados por la guerra, la Santa Sede debía tratar principalmente con Alemania, que tenía el mayor número de prisioneros de guerra. Estas consideraciones son fundamentales para reexaminar toda tesis que vea en la política del Vaticano una simple prolongación de la política de Alemania o de Austria-Hungría (p. 113).

La neutralidad del Papa durante la primera guerra mundial no significó inmovilismo. La guerra no tenía justificación, el Papa la condenó y pidió que se negociara la conciliación. Benedicto XV rechazó actuar como juez de las naciones y escogió ponerse sobre las partes para dirigir a los beligerantes al terreno de la paz. Los medios para alcanzarla fueron definidos desde el comienzo de su pontificado pero su concreción fue evolucionando a lo largo de la guerra según los acontecimientos y la actitud de los estados beligerantes al respecto.

Renoton-Beine presenta los pasos de la diplomacia vaticana para conseguir primero intervenir en la conferencia de paz al término de la guerra, pero luego para conducir a los gobiernos de los países beligerantes a desear la paz y buscar, en consecuencia, terminar la guerra. En este camino nada era sencillo pues había que afrontar delicadas situaciones como la guerra submarina ilimitada que desarrollaba Alemania, la caída de la monarquía Hasburgo, la represión rusa de los greco-católicos en las zonas que conquistaba, Constantinopla y la suerte de Polonia, de Lituania y de Ucrania, etc.

A través de la misma documentación queda descrito el intenso trabajo que se desarrollaba en la Secretaría de Estado y en la nunciatura de Munich – a cargo, entonces, de mons. Eugenio Pacelli – especialmente en 1917, antes y después de la publicación de la Nota a los estados beligerantes (1 de agosto).

La autora presenta un balance positivo de la política de paz del Vaticano durante la Gran Guerra, aunque hace notar que Benedicto XV vio más fracasos que éxitos. La Cuestión Romana seguía sin solución y tampoco se preveía el camino adecuado para conseguirlo; la Santa Sede efectivamente había quedado excluida de la conferencia de paz y veía, impotente, que las resoluciones de paz impuestas por los vencedores eran fruto del despecho. Sin embargo, cuando Benedicto XV murió, el 22 de enero de 1922, había crecido el número de países con representación diplomática ante la Santa Sede. En efecto, el gran éxito del Papa fue la consolidación del puesto de la Santa Sede en las relaciones internacionales que permitió la firma de los Pactos Lateranenses en 1929 (p. 373).

Renoton-Beine escribe con un estilo ágil y ameno. En cada capítulo hace un resumen de la situación y plantea los desafíos o los problemas que debía afrontar la Santa Sede, para terminar con una breve síntesis. Se echa en falta un índice de nombres al final, que facilitaría la consulta.

S. SILIBERTI (a cura di), *Giuseppe Sarto (san Pio X), vescovo a Mantova, 1884-1893. Lettere pastorali*, Arti grafiche Grassi, Mantova 2006, pp. 357.

SAN PIO X non è un pontefice di moda. Le pubblicazioni a lui dedicate sono relativamente poco numerose, se le confrontiamo con quelle riservate ai due papi precedenti (Pio IX e Leone XIII), oppure con la schiera dei papi del '900. Eppure si tratta di un personaggio con un importante spessore storico e, soprattutto, un accorato slancio pastorale. L'opera curata da Siliberti (professore di storia della Chiesa presso il Seminario Vescovile di Mantova, l'ISSR "S. Francesco" di Mantova e l'ISSR all'Apollinare della Pontificia Università della Santa Croce) viene a contribuire e a rilanciare la ricerca su questo grande papa, mediante la pubblicazione delle lettere pastorali e circolari del suo periodo episcopale a Mantova (1884-1893).

Come spiega Quirino Bortolato nella postfazione, l'attenzione per san Pio X nel secolo scorso ha sofferto un'evoluzione. Negli anni '50, epoca della beatificazione (1951) e canonizzazione (1954) l'interesse fu indirizzato al magistero; dopo il Vaticano II la sua figura è stata ridimensionata, per arrivare, negli anni '70 e '80, a delle iniziative per analizzare le fonti archivistiche. A questa visione storiografica, condivisibile, Bortolato aggiunge nell'introduzione i diversi tentativi fatti per pubblicare gli atti pastorali del Sarto prima dell'ascesa alla Cattedra di Pietro, dal periodo mantovano al successivo come patriarca di Venezia (1893-1903). Pare che il primo ad interessarsi della pubblicazione di questi documenti fu lo stesso Angelo Roncalli, prima di diventare Giovanni XXIII (1958), ma non si sa esattamente perché il progetto si arenò. Un secondo tentativo restò frustrato per la scomparsa del principale sostenitore, mons. Giuseppe de Luca, nel 1962. Molti anni dopo, nel 1985, si costituì a Riese (Treviso) la Fondazione Giuseppe Sarto con scopi scientifico-culturali, che riuscì a portare alla stampa le Pastoralis del periodo veneziano, negli anni 1990-1991. Niente però si era pubblicato sul periodo del primo episcopato, Mantova. Bortolato ha perciò colto fino in fondo l'importanza del volume curato da Siliberti quando afferma: «Mantova è il primo anello di espressione pastorale a livello ufficiale di mons. Sarto, un presule veneto trapiantato in una diocesi lombarda, nella quale già due vescovi, mons. Rota e mons. Berengo, non erano riusciti a portare il rispetto per l'autorità ecclesiale» (p. 352).

L'introduzione di Stefano Siliberti è intitolata, con un'espressione di Angelo Roncalli (patriarca di Venezia) riferita a san Pio X, "Le ali apostoliche" del vescovo Sarto, come per mostrare l'impulso pastorale del prelado mantovano. Si espone in primo luogo lo stato deplorabile in cui versava la diocesi all'epoca dell'ingresso di mons. Sarto a Mantova: «attraversata da tensioni acute, da disaffezione alla prassi religiosa, da anticlericalismo dilagante, da nostalgie per il passato e da ventate liberalistiche, da scarsità e poco soda preparazione del clero rurale, da rivendicazioni sociali e da flussi migratori» (p. 22). Sin dal primo momento, Sarto si adoperò per portare avanti il programma *instaurare omnia in Christo*, con «forza e mitezza, coraggio e benignità, decisione e pazienza» (p. 23).

Nell'introduzione, viene ancora illustrato quest'impegno risalendo alle fonti, a partire da un'antologia di citazioni del ricco epistolario del prelado di Treviso, come complemento "quotidiano" delle più ufficiali *Lettere pastorali* e *Circolari*. Di speciale interesse è lo spazio dedicato da Siliberti al progetto sartiano di «rinvio a tutto ciò che di religiosamente mantovano è potenziale al risveglio della fede» (p. 41), riproponendo grandi

figure – sant’Anselmo da Lucca, san Luigi Gonzaga, san Longino – come stimoli verso una vita genuinamente cristiana.

Alcuni dei brani-chiave riportati da Siliberti in questa sezione sono desunti dal panegirico del Sarto su sant’Anselmo, scritto nel 1895, appena giunto alla sede veneziana. Il prelado esponeva come la Chiesa fosse accusata di «ostinazione di restar sempre la stessa immobile nei suoi principi. A che ostinarsi, van ripetendo, per mantenere delle massime che non si possono più persuadere a tanti uomini? Perché insistere a difendere un passato che condanna il progresso? Non è forse più spedito dissimulare certi errori, accettar certe massime divenute ormai di convenzione piuttosto che persistere a combattere?» (p. 33). La risposta è netta, incalzante: «Noi, che sentiamo continuamente quel divino comando: *Clama, ne cesses, exalta vocem tuam*, noi sacerdoti capitani, noi sentinelle avanzate che abbiamo per bandiera la croce, che ci incita a combattere, e staremo neghittosi...?» (p. 34). Aspetti ed espressioni che si ripetono in molte delle *Lettere pastorali* e che servono ad inquadrare il futuro magistero di san Pio X. Giova anche fare menzione agli appunti archivistici e bibliografici di Siliberti, che ci indicano la scarsità di studi specifici sul periodo mantovano del Sarto.

Il nocciolo del libro è costituito dalle 21 lettere pastorali, più 35 circolari e altri pochi documenti minori (pp. 57-343). Ogni unità presenta un regesto, più o meno lungo secondo la densità del documento. Ci sono inoltre abbondanti note di tipo archivistico, scritturistico, biografico, agiografico e di contesto storico-ecclesiastico. Si tratta dunque di un *corpus* documentale eccellentemente preparato dal prof. Siliberti per auspicabili studi a più livelli.

Scorrendo le *Lettere e Circolari*, si percepisce un pastore di gran tempra spirituale e forza pastorale, conscio delle sfide del suo tempo, affrontate a volte con schemi oggi superati, ma sempre con grande amore per la Chiesa, il papa e il popolo mantovano. Le citazioni della Sacra Scrittura sono costanti, molte quelle dei Padri, e frequenti i rimandi ai santi mantovani. Le tematiche spaziano, da una parte, su aspetti pastorali tradizionali: la Messa domenicale, il precetto pasquale, la devozione al Cuore di Gesù, alla Madonna, a san Giuseppe, l’unione con il papa, l’istruzione religiosa, i defunti, l’orazione e la mortificazione; dall’altra sono prese in considerazione questioni più prettamente ecclesiastiche: il seminario, il sostegno alla formazione dei chierici, la consacrazione delle pietre d’altare. Si trovano anche documenti riferiti alle grandi questioni del momento: il dialogo tra fede e ragione, la massoneria, i rapporti tra Chiesa e stato, la schiavitù, la preghiera per gli anglicani. Sono temi che, con il tempo, saranno sviluppati ancora di più nel periodo veneziano (1893-1903) e soprattutto durante il pontificato (1903-1914).

Nella postfazione Quirino Bortolato presenta le linee-guida delle *Lettere pastorali* del Sarto patriarca lagunare, a partire dalla pubblicazione a cura di Antonio Niero (1990-1991), congratulandosi con la presente opera: «Mantova aggiunge oggi anche la sua voce» (p. 352). Chiude il libro un “Indice dei nomi e dei luoghi”, sempre utile. Magari sarebbe stato proficuo dedicare anche uno spazio specifico alla bibliografia sartiana, sparsa in tutto il volume, per facilitare ulteriormente la ricerca.

Non ci resta che ringraziare Stefano Siliberti per questo lavoro “certosino”, lungo e paziente, che ha permesso – grazie al suo dominio della documentazione dell’Archivio Storico della Diocesi di Mantova e alla bibliografia sul periodo studiato –, di offrire un corpus documentale fino adesso inedito e/o disperso, sul primo incarico episcopale di Giuseppe Sarto. Facciamo voti perché a questo pregevole sforzo di presentazione delle fonti segua un rinnovato interesse storiografico per la dottrina pastorale del gran vescovo mantovano.

J. R. VILLAR, *El colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Rialp, Madrid 2004, pp. 268.

EL autor, profesor de Eclesiología y Ecumenismo en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, es el decano de la misma. Ha publicado varias obras sobre temas eclesiológicos y fue nombrado perito sinodal con ocasión de la celebración del x Sínodo ordinario de los obispos, sobre el ministerio episcopal.

La pertinencia de esta obra la explica el mismo autor en su presentación: “Colegio y Primado son un aspecto de la *forma* que debe tener el Signo «sacramental» que es la Iglesia. [...] En realidad, tratar de la colegialidad episcopal tiene sentido sólo en orden a la comunión de los discípulos del Señor. La «eclesiología de comunión» contempla la Iglesia como un todo orgánico de lazos espirituales (fe, esperanza, caridad), y de vínculos visibles (profesión de fe, economía sacramental, ministerio pastoral), cuya existencia culmina en el Misterio Eucarístico, expresión y realización de la comunión eclesial. En este contexto de comunión adquieren relevancia «aquellos ámbitos e instrumentos que, según las grandes directrices del Concilio Vaticano II, sirven para asegurar y garantizar la *comunión*». Entre esos instrumentos, el Colegio de los Obispos y su Cabeza, el Papa, ocupan un lugar específico, que tiene «su fundamento y su consistencia – señala Juan Pablo II – en el designio mismo de Cristo sobre la Iglesia»” (p. 10).

Como es sabido, el Colegio episcopal tiene ya un lugar dentro de la eclesiología, pero suele ser necesariamente breve, como dice el autor. Además, como surge de una fermentación de estudios bíblicos, patrísticos y litúrgicos, no es fácil de dominar; por ello, el profesor Villar tiene la intención de “ofrecer una sencilla iniciación al Colegio episcopal y al Ministerio petrino” (p. 11). El libro está, pues, pensado para los alumnos de un curso de licenciatura, pero también puede ser leído con provecho por un estudiante del ciclo I de teología que pretende ampliar sus conocimientos sobre el tema. El autor añade un tratamiento de las instituciones relacionadas con el ejercicio de la colegialidad episcopal, tanto en la Iglesia latina como en la Iglesia oriental (católica), que es poco habitual encontrar en obras eclesiológicas.

Estamos de acuerdo con el profesor Villar en favorecer este tipo de acercamiento – eclesiológico – a las instituciones eclesiales concretas, y esperamos que este propósito, incoado en este libro, pueda fraguar en un diálogo fecundo con la ciencia canónica. El acercamiento jurídico y el teológico al misterio de la Iglesia aún no han alcanzado una serena compenetración. La historia reciente ha separado, en primer lugar, la eclesiología del derecho canónico y, más tarde, la ha separado de la teología fundamental. Esa separación se hizo en unas circunstancias de oposición que no han sido positivas para la eclesiología, ni para el derecho canónico. Una mayor y más justa relación entre Iglesia y derecho es tarea pendiente de la eclesiología del siglo XX, que merece una seria reflexión metodológica e, incluso, epistemológica. Mientras este paso no se realice seguirá habiendo una serie de cuestiones y dificultades que no se podrán resolver de una forma satisfactoria.

El libro comienza con una amplia introducción sobre el origen de la autoridad en la Iglesia y de su significado. También recoge el magisterio del Concilio Vaticano II sobre la colegialidad episcopal y presenta la autoridad de ese magisterio. Concluye con una breve explicación de la estructura del libro.

El primer capítulo versa sobre el colegio apostólico y la sucesión apostólica, siguiendo los primeros números del tercer capítulo de la Const. Dogmática *Lumen Gentium*. Exa-

mina el paso del Colegio Apostólico al Colegio Episcopal, acudiendo a las fuentes históricas disponibles. El autor subraya cómo el Concilio Vaticano II distingue el hecho histórico de que los obispos suceden a los Apóstoles, y el modo en que esa sucesión ocurrió. Por institución divina hay plena continuidad del ministerio apostólico en los obispos. El proceso en que se ha dado tal continuidad es teológicamente segundo, y el resultado es normativo. Por eso los obispos son sucesores de los Apóstoles por *institución divina* y no por *providencia divina* (pp. 44s). La última parte del capítulo está dedicada a la sucesión petrina en la sede romana, distinguiendo – sin separar – la disposición divina de que Pedro tuviera sucesores y que tales sucesores sean los pontífices romanos (pp. 50-56).

El segundo capítulo está dedicado al Primado del Romano Pontífice. Primero trata la historia del dogma del primado papal hasta el Concilio Vaticano I. En segundo lugar estudia detalladamente el contenido de los textos de la Const. Dogm. *Pastor Aeternus* sobre el Primado Romano, con especial atención a las coordenadas históricas en las que se desarrolló la Asamblea Conciliar. Es importante conocer con cierto detalle el contexto histórico de este concilio para poder entender el significado de las afirmaciones aprobadas en esa asamblea. Es casi un tópico subrayar la importancia del conocimiento del contexto teológico, cultural e histórico de los concilios de la Iglesia. El estudio del entorno histórico adquiere especial importancia en relación al Concilio Vaticano I porque ha sido muy habitual recibir sus afirmaciones sin un marco adecuado que ayudara a entenderlas. Además, el Concilio Vaticano I a menudo es presentado en oposición al Concilio Vaticano II. Por eso se hace más difícil percibir la continuidad entre los dos concilios vaticanos. En tercer lugar, el capítulo considera la finalidad y la razón formal del primado del Papa, dedicando una atención especial al prólogo de la Const. Dogm. *Pastor Aeternus*. Después se detiene en la esencia o sustancia del primado papal y sus formas históricas de ejercicio, dejando espacio también al documento de la Congregación para la Doctrina de la fe que se añadió a las Actas del Congreso realizado en el Vaticano para estudiar el ejercicio del primado. El capítulo termina con una descripción histórico-canónica y una consideración eclesiológica de las instituciones que colaboran con el primado en la Iglesia universal: el Colegio cardenalicio, la Curia romana y los legados del Romano Pontífice.

El tercer capítulo explica la incorporación al Colegio episcopal. Primero considera el episcopado como plenitud del sacramento del orden; después procura profundizar en lo recibido por el sacramento del orden en su grado sumo (donde trata de la conocida cuestión de la potestad de orden y jurisdicción); y termina hablando de la incorporación sacramental al Colegio episcopal y de la comunión jerárquica. Como dice el autor, en estricta lógica el Colegio al que uno se incorpora es anterior a la incorporación y, por eso, debería ser estudiado *antes* de hablar de la incorporación al colegio. Sin embargo, como “los temas de la ordenación episcopal, la sacramentalidad del episcopado, la participación en los *tria munera* y la incorporación al Colegio están tan estrechamente ligados a la existencia y concepción mismas del Colegio episcopal” (p. 26), el autor optó por anticiparlo.

Vale la pena detenernos en las páginas 148-161, donde el profesor Villar explica las bases del debate sostenido en el aula conciliar cuando se habló del contenido de la sacramentalidad de la ordenación episcopal, es decir, qué confiere el sacramento del orden en su grado supremo. La cuestión se centraba en el origen sacramental del *munus docendi* y del *munus regendi* de los obispos, que la teología clásica reunía bajo la categoría de *potestas iurisdictionis*, distinguiéndola de la *potestas ordinis*. Esta última sería la recibida mediante el sacramento del orden, mientras que las demás serían conferidas por el Ro-

mano Pontífice. La Const. Dogm. *Lumen Gentium*, en su n° 21, se pronuncia a favor del origen sacramental de los *tria munera* del obispo. La misma Constitución deja a la autoridad legítima la determinación jurídica necesaria para su ejercicio (cf. *Nota explicativa praevia*, n° 2), pero no la atribución de tales *munera*, puesto que tienen origen sacramental y no jurisdiccional. El profesor Villar ha vuelto a insistir sobre este mismo punto en su reciente artículo *Cuestiones debatidas sobre el episcopado y las Iglesias locales*, en “*Scripta Theologica*” 39 (2007/2) 448s.

Más adelante reflexiona sobre cómo se articulan entre sí la ordenación episcopal y la comunión jerárquica en cuanto elementos que causan la incorporación al Colegio episcopal (cf. LG, 22). Entre otros temas, también estudia la prioridad *teológica*, no cronológica, de la dimensión universal respecto a la particular de la *sacra potestas* (p. 167).

El cuarto capítulo examina el Colegio episcopal y su Cabeza. Primero presenta los fundamentos del Colegio episcopal. Después trata del Colegio episcopal en cuanto sujeto de la autoridad suprema, de los debates en el aula conciliar al respecto, de la enseñanza de *Lumen Gentium*, n° 22 y de la articulación entre el Primado papal y la Colegialidad. En seguida se dedica a las tres interpretaciones que se han dado sobre el sujeto de la suprema potestad en la Iglesia: los que consideran el Papa o el Colegio como el único sujeto y los que hablan de un doble sujeto inadecuadamente distinto. El capítulo tiene aún dos partes más, destinadas al ejercicio de la colegialidad episcopal (en sus dos formas: concilio ecuménico y de los obispos dispersos por el mundo) y al análisis del valor del magisterio del Colegio episcopal.

El quinto capítulo, de extensión parecida al segundo, se ocupa de las relaciones en el interior del Colegio episcopal. La primera parte de este capítulo está toda dedicada a la unidad, a la colaboración y a la importancia del ejercicio en comunión de la autoridad episcopal. Dentro de este ejercicio en comunión, justamente valorado, encuentra su sentido la moderación o regulación por parte del Papa. El autor hace ver que no es posible extrapolar el principio de subsidiaridad, que vige en la doctrina de la Iglesia sobre las sociedades humanas, a la relación de la papal con la episcopal: “La dificultad de aplicar el principio de subsidiaridad a la relación entre la autoridad pontificia y la episcopal proviene del hecho que ya conocemos: al obispo *per se omnis competit potestas* para gobernar el pueblo de Dios que se le ha encomendado” (p. 216). Debido a la naturaleza *sui generis* del ministerio episcopal, que no se encuentra en las sociedades civiles, este principio resulta ambiguo. Por ahora queda como tarea pendiente la profundización teológica en la naturaleza de la autoridad episcopal a la luz del principio de comunión (cf. Ex. ap. *Pastores gregis*, n° 56).

La segunda parte del capítulo quinto mira a las instituciones al servicio de la colegialidad episcopal en la Iglesia universal (el Sínodo de los Obispos); y la tercera parte estudia las instituciones al servicio de la colegialidad episcopal en las Iglesias particulares. Los actos del Sínodo de obispos son muy importantes, “a pesar de que” éste sea un órgano consultivo y sus actos no sean colegiales en sentido estricto. La vida misma de la Iglesia muestra que la importancia de estas reuniones trasciende la mera consideración teológica o canónica de estos eventos (cf. p. 223).

En la tercera parte del capítulo se trata de las agrupaciones de Iglesias orientales, y de las agrupaciones existentes en la Iglesia latina. Después se estudia la sinodalidad episcopal en las agrupaciones de Iglesias (el sínodo de los obispos de las Iglesias orientales, los concilios particulares y las conferencias episcopales). En fin, el capítulo termina con una consideración eclesiológica de la Sinodalidad episcopal (pp. 246-254), explicando la natu-

raleza eclesiológica de los concilios particulares y de los sínodos orientales, que distingue de aquella de las conferencias episcopales. Es de referencia obligada la Carta Apostólica en forma de *Motu proprio* "Apostolos suos", para explicar el origen de la potestad con la cual algunos actos de la conferencia episcopal, del concilio provincial o del sínodo oriental, obligan a todos los obispos miembros de ese organismo. El autor presenta tres soluciones, y considera que la más coherente es aquella según la cual "el origen de su autoridad [de las conferencias episcopales, sínodos orientales y concilios regionales] no proviene de la Sede Apostólica, ni de los obispos individuales colectivamente considerados. La agrupación de unos Obispos en Concilio, Sínodo o Conferencia les constituye propiamente en un *nuevo sujeto* de autoridad" (p. 248). Más adelante, y después de haber explicado en sus líneas principales el debate sobre la naturaleza eclesiológica de las conferencias episcopales, el autor concluye: "la Conferencia no actúa como un sujeto *iure divino* intermedio entre el Colegio y el Obispo diocesano. Más bien aparece como un sujeto *iure ecclesiastico* de autoridad constituido por los Obispos miembros de la Conferencia, que ejercen la *sacra potestas* por «derecho divino» –no otra autoridad– *coniunctim*, es decir, de un modo *formalmente diverso* del habitual en su propia Iglesia" (p. 254). El autor menciona otras posibilidades, que no asume. Obviamente, la naturaleza teológica de la autoridad de los actos de la conferencia episcopal merece un estudio monográfico. Es de agradecer que el autor haya sabido señalar con claridad las distintas opiniones en boga y que haya indicado, razonándola, la que prefiere. Guardemos los estudios futuros sobre esta cuestión. El capítulo termina con una síntesis de estas tres instituciones (concilios, sínodos y conferencias episcopales). Al final del libro se encuentra una breve orientación bibliográfica.

El libro tiene una estructura ordenada y metódica. El autor procura ir guiando al lector y sus explicaciones destacan por su claridad. Por tanto es adaptado a una gran gama de lectores, y nos parece que podría servir de apoyo a un curso monográfico sobre el Colegio Episcopal. En él se refleja la experiencia del autor en las aulas de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Esperamos que pueda ser, un día no lejano, traducido en otras lenguas.

M. DE SALIS AMARAL