

# ANNALES THEOLOGICI

Rivista di Teologia  
del Centro Accademico Romano della Santa Croce

*Imprimatur:* + Giovanni Marra, Ausiliare  
Roma, 15 novembre 1989

«IN SOLIDUM» O «COLEGIALMENTE»  
(DE UNIT. ECCL. 4)

La colegialidad episcopal y el Primado romano  
según S. Cipriano obispo de Cartago (aa. 248-258),  
y los Papas de su tiempo

Manuel GUERRA GÓMEZ

---

**Sumario:** 1. *El texto y su contexto:* 1.1. El contexto. 1.2. «Episcopatus» = episcopado. 1.3. «Unus» = unico. 2. *In solidum:* 2.1. Sus dos traducciones contrapuestas: la vulgar y la jurídica. 2.2. «Colegialmente», traducción filológica-teológica del acusativo adverbial «in solidum». 2.3. La colegialidad episcopal, elemento clave en la teología ciprianea del episcopado. 2.4. La «solaridad colegial» (in solidum) del colegio episcopal y el «Primatus» del obispo de Roma. 2.5. San Pedro «forma» o «modelo» y «molde» de los obispos. 2.6. La colegialidad episcopal en los tratados y en las cartas de S. Cipriano. Contraste sorprendente y el argumento «ex silentio».

---

*Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.* Con esta frase responde Cipriano a una pregunta clave en la teología del episcopado y de la Iglesia, pues recoge la doble vertiente del episcopado, a saber, la monárquica y la colegial. En primer lugar *a singulis... pars tenetur*. Para reflejar la idiosincrasia del castellano, podemos ponerlo por activa: «cada obispo (*a singulis*) tiene una parte del episcopado» y de la Iglesia, es decir «participa» del episcopado al frente de una iglesia local o personal, circunscrita por unos límites o reducida a un número determinado de cristianos. Ahí tiene una potestad que puede denominarse «monárquica». Pero no la ejerce de manera autónoma e independiente como si la Iglesia se redujera a su iglesia o diócesis, sino *in solidum*, «colegialmente», integrado en el «colegio episcopal», sucesor del colegio apostólico. Es su otra vertiente, la «colegial». Por tanto el sintagma, objeto de este estudio, contesta a una pregunta básica: ¿cómo participan los obispos del *episcopatum unus* en la *una Ecclesia*? Con otras palabras, ¿cómo son obispos los obispos?

## 1. El texto y su contexto

Como las piezas de ajedrez el valor de las palabras no se entiende sino en relación con las demás de un escrito, o sea, en su contexto. Es una de las adquisiciones definitivas de la lingüística estructural, ya destacada también por los principales gramáticos y retóricos de la antigüedad greco-romana. Por eso no puede prescindirse de un análisis, aunque somero, de las palabras que entran en juego o en relación directa con el sintagma estudiado.

### 1.1. *El contexto*

El número o capítulo IV del tratado cipriano *De unitate Ecclesiae* es profundo y a la vez complejo e incluso enmarañado por la riqueza de su doctrina eclesiológica, por la cuestión de crítica textual que plantea la doble redacción del texto y porque tiene más de una de las llamadas *crux interpretum*. Y entiendo *interpretum* en su significado básico: «traductores» así como en el aparentemente literal: «intérpretes» doctrinales o «teólogos» buceadores en sus profundidades eclesiológicas.

Cipriano previene contra «las sutilezas, ardidés y engaños» no menos que contra «las arremetidas manifiestas, descaradas» de «las herejías y cismas inventados por el enemigo para subvertir la fe, adular la verdad y romper la unidad»<sup>1</sup>. He aquí la motivación y ocasionalidad históricas de este tratado, más en concreto el cisma de Felicísimo en Cartago y el de Novaciano en Roma, traspasado pronto a Africa. Cipriano sintió el impulso imperioso de tocar a rebato. ¡Hay que conservar ante todo la *unitas Ecclesiae*, comunidad de creyentes! Para ello el obispo de Cartago escribe este tratado y en su cap. IV ofrece un remedio fácil, una especie de *regula fidei* a fin de aplicarla a cualquier doctrina y postura cismática de suerte que pueda conocerse inmediatamente si es la verdadera y si rompe o no la *unitas Ecclesiae*. Esa *regula fidei* de eficacia peculiar para las actitudes cismática, desgarradoras de la unidad eclesial, es la colegialidad epis-

<sup>1</sup> CYPRI, *De Unit. Eccl.* 3 CSEL 3, 1, 211. Puede verse el contexto socio-religioso, aparte del estudio de la colegialidad y el Primado en S. Cipriano, en L. DATTRINO, *L'eclesiologia di san Cipriano nel contesto della Chiesa del III secolo*, «Lateranum» 50 (1984) 127-150.

copal y el *Primatus* del obispo de Roma. Cipriano la llama *compendium ueritatis*, gracias al cual la *probatio est ad fidem facilis*<sup>2</sup>.

A continuación expone ese *compendium ueritatis*, por el cual «la prueba de la fe es fácil», «compendio de la verdad» revelada, que conocemos en doble redacción, a saber, la del *Primatus textus* (= PT) y la del *Textus receptus* (= TR)<sup>3</sup>. Doy por supuesta la autenticidad cipriánica de esta doble redacción, opinión generalizada — con las consabidas excepciones — tras el estudio de John Chapman<sup>4</sup> y la aceptación de su conclusión por Harnack<sup>5</sup>. El PT es el originario, escrito en el año 251; el TR, redactado entre los años 255-256, sería una corrección del PT, que Cipriano escribió tras su enfrentamiento con el Papa Esteban a propósito de si era necesario o no un nuevo bautismo de los ya bautizados por los herejes cuando se convertían e ingresaban en la Iglesia católica. No es éste el momento de exponer esta cuestión ni tampoco el de transcribir el doble texto ni el de analizar las frases e ideas comunes y distintas. Acabo de hacerlo en otro trabajo<sup>6</sup>.

La divergencia del doble texto desaparece precisamente con la frase, a la cual pertenece el sintagma estudiado ahora y transcrito al comienzo de este estudio *episcopatus unus est...* El contexto siguiente expone el principio *unitas seruatur in origine* (la cátedra de Pedro en Roma) mediante tres comparaciones, a saber, como todos los rayos solares provienen del mismo núcleo, el sol; como las ramas arrancan del mismo tronco; como los arroyos fluyen del mismo manantial. Si se corta la conexión con su *origo*, «origen» desaparece la *unitas* y nos quedamos sin rayos ni calor, sin ramas y sin arroyos. Son las tres comparaciones que su maestro Tertuliano aplica a la Trinidad divina<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Son las primeras líneas del n. 4 del *De Unit. Eccl.* 4 CSEL 3, 1, 213.

<sup>3</sup> Son las denominaciones impuestas a partir del estudio de M. BÉVENOT, *St. Cyprian's De unitate cap. IV in the light of the manuscripts* (Analecta Gregoriana, 11), Roma 1938, 15. Reflejan dos realidades, a saber, en la primera figura la palabra *Primatus*, ausente de la segunda; ésta ha sido el «texto receptus» = «recibido, aceptado, tradicional» hasta comienzos del s. XX. Las designaciones anteriores, que a veces reaparecen en algunos estudios, o prejuzgan la interpretación, por ejemplo «Texto romano, Texto episcopaliano», o quedan reducidas a siglas demasiado asépticas: «Texto A, texto B».

<sup>4</sup> J. CHAPMAN, *Les interpolations dans la traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Eglise*, «Revue Bénédicteine» 19 (1902) 246-254, 357-373; 20 (1903) 26-51.

<sup>5</sup> A. VON HARNACK, en «Theologische Literaturzeitung» 28 (1903) 262-263.

<sup>6</sup> Cfr. 4. 4. 1. y un estudio más detenido en M. GUERRA, *La «regula fidei», la Tradición y el obispo de Roma en los tres primeros siglos de la Iglesia*, «Teología del Sacerdocio» 21 (1988).

<sup>7</sup> *Prax.*, 8,5 CCL 2, 1167-1168.

## 1.2. «*Episcopatus*» = *episcopado*

*Episcopatus* o «episcopado» es el abstracto correspondiente al concreto *episcopus* u «obispo». No tiene aquí el sentido físico, que podía poseer entonces y tiene también en nuestros días, por ejemplo, cuando se habla del «episcopado de una nación». En el texto cipriánico no queda reducido al conjunto de todos los obispos de la Iglesia. Se refiere a su otro significado, el primigenio, semánticamente paralelo de ἑπισκοπή en griego<sup>8</sup>.

Como también en nuestros días designa el ministerio, la potestad, concedido por el Señor a los sucesores de los Apóstoles en orden al pastoreo de su grey y también su concreción, desempeño y función en una iglesia local por un obispo determinado. Cipriano alude directamente a los obispos mediante el sintagma *a singulis*, ablativo agente de *tenetur*. El distributivo *singuli* corresponde al ordinal *unus* y se usa exclusivamente en plural en contraste con el empleo exclusivo de *unus* en singular, aunque tanto «singular» como «singularidad» se derivan de *singuli*. Significa «todos y cada uno de los obispos», «cada obispo». Son los participantes del *episcopatus unus* de la *una Ecclesia*<sup>9</sup>.

*Episcopatus* se refiere aquí a una realidad moral y teológica, no física, presente y actuante en unos individuos de carne y hueso, los obispos. Designa la potestad y el ministerio específicamente episcopales.

<sup>8</sup> Por ejemplo en 1 Tim 3,1: «Si alguno desea la ἑπισκοπή (*episcopatum* en la *Vulgata*), buen cargo-tarea desea».

Es su significado también en otros muchos textos cipriánicos, por ejemplo *Unit* 10 CSEL 3, 1, 218 «quienes, a pesar de no darles nadie el *episcopatum*, se apropian el *episcopi nomen*»; *Episcopatus unus episcoparum multorum concordia numerositate diffusus* (*Epist* 55, 24, 2 CSEL 3, 2, 643); «Se la ofreció *episcopatum* (ser obispo de Mérida, España)... Quiso retener el *episcopatum* (a pesar de haber apostatado)» (*Epist* 67, 5, 2 y 4 CSEL 3, 2, 739-740); «Después de recibir el *episcopatum* no ambicionado ni arrancado a la fuerza, sino por voluntad de Dios que hace a los obispos, cuánta fortaleza en la recepción misma de su *episcopatu* (el de Roma, Cornelio)» (*Epist.* 55, 9, 1 CSEL 3, 2, 630), etc. Habla también de *episcopatus meus, tuus* (*Epist.* 43, 1, 2; 45, 2, 1; 48, 4, 1, etc. CSEL 3, 2, 591, 600, 607); «desde los inicios de mi *episcopatus*» (*Epist.* 14, 4 CSEL 3, 2, 471); *in officio episcopatus* (*Epist.* 31, 6, 1 CSEL 3, 2, 561), *episcopatum gerere* = desempeñar ejercer» (*Epist.* 67, 1, 1 CSEL 3, 2, 735) etc.

<sup>9</sup> Tampoco *presbyteratus*, «presbiterado» es de ordinario el *presbyterium*, «presbiterio» o el conjunto de todos los presbíteros de una iglesia local en torno de su obispo, ni el *diaconatus*, «diaconado» se refiere a todos sus diáconos.

## 1.3. «Unus», único

En Tertuliano dos términos diferentes de la misma raíz que *unus*, a saber, *unio* y *unitas* expresan la contraposición semántica «unicidad» y «unidad, unión»<sup>10</sup>. En Cipriano, en cambio, *unitas* conserva la dualidad semántica del lenguaje ordinario, o sea, significa «unicidad»<sup>11</sup> y «unidad, unión»<sup>12</sup>. En cambio, *unus* no significa «uno, unido», sino «único», que es la «singularidad», grado máximo de «unidad, unión». Y es así en el latín no cristiano y en el cristiano, también en Cipriano, si bien con el paso del tiempo va diluyéndose su singularidad hasta transformarse en el artículo indeterminado de las lenguas romances:

El *episcopatus unus* es como la *cathedra una* y la *Ecclesia una* de este mismo texto y contexto. Su «unicidad» arranca, al menos, de la *unitas seruatur in origine*, afirmado a continuación, a saber, del origen petrino del episcopado así como del *Primatus datur Petro*<sup>13</sup>. No puede verse una razón de la unicidad del episcopado o del *episcopatus unus* en la oración de relativo: *cuius.. tenetur* como hace, entre otros, Zapelena<sup>14</sup>. Pues esta frase de relativo, referida ciertamente a su antecedente *episcopatus*, enuncia un hecho; se fija en la realidad, no en la circunstancialidad. Así lo indica el modo del verbo *tenetur*, el indicativo, modo de la realidad, Si hubiera estado en subjuntivo tendría matiz circunstancial, en este caso quizás causal. Esta norma general del latín vige también en los escritos cipriánicos, por ejemplo en este mismo pasaje en una frase común al *Primatus textus* y al *receptus textus: qui (= para que)... pascatur*. El mismo fenómeno se da en la frase siguiente de estructura sintáctica paralela a la estudiada ahora, la cual afirma también una realidad: *Ecclesia una est, quae in multitudinem ...extenditur*.

<sup>10</sup> Cfr. R. BRAUN, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertulien*, París 1962, 66-72.

<sup>11</sup> Por ejemplo *Epist.* 3, 3, 2; 43, 1, 2; 54, 1, 3; 55, 19, 3, etc. CSEL 3, 2, 472, 604, 622, 647, etc.

<sup>12</sup> Por ejemplo *Epist.* 52, 1, 3; 55, 24, 2; 66, 7, 2 y 55, 7, 2 CSEL 3, 2, 617, 642, 732 y 628, etc. y todas las veces que figura el sintagma *unitatis uinculum, unitatis concordia*, presentes en los dos últimos testimonios.

Cfr. CH. MOHRMANN, *Wordplay in the letters of St. Cyprian* en *Étude sur le latin chrétien*, I, Roma 1961<sup>2</sup>, 289-298.

<sup>13</sup> Cfr. M. GUERRA, *La «regula fidei», la...*

<sup>14</sup> T. ZAPELENA, *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum «Gregorianum»* 16 (1935) 209.

## 2. «In Solidum»

No se llega a la traducción acertada de un sintagma, o unidad sintáctica mínima en este caso, si no se tiene en cuenta sus monemas integrantes así como el sintagma mismo en su contexto y de acuerdo con la *forma mentis* del autor con todo su trasfondo, por ej. jurídico, si se trata de una fórmula jurídica y de un autor que es o ha sido jurisconsulto, caso de Cipriano. Hasta ahora los traductores de la frase *cuius a singulis in solidum pars tenetur* han insistido en uno solo de los factores antes consignados como si fuera natural empeñarse en andar con un solo pie cuando se puede correr con los dos. Me refiero sobre todo al sintagma *in solidum*, una verdadera y ya clásica *crux interpretum* del latín patristico. Además tengo la impresión de que ordinariamente ha prevalecido la *forma mentis theologica* de los estudiosos sobre la *philologica* a pesar de ser ésta la básica a la hora de traducir.

### 2.1. *Sus dos traducciones contrapuestas: la vulgar y la jurídica*

Hasta ahora unos han insistido una y otra vez en la traducción ordinaria, podríamos decir vulgar, en los textos del latín literario y epigráfico: «macizo, sólido, solidario, unido, no partido ni dividido, compacto»<sup>15</sup>, otros en la llamada, técnica, jurídica: «íntegro, indiviso, total...»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Por ejemplo, J. LE MOYNE, *Saint Cyprien est-il bien le auteur de la redaction brève du «De unitate», chapitre 42*, «Revue Bénédictine» 63 (1953) 105-106; H. KOCH, *Cathedra Petri. Eine Untersuchung über die Anfängen der Primatslehre*, Giessen 1930, 60-70; V. PROAÑO, *San Cipriano y la colegialidad*, «Burgense» 6 (1965) 155; R. SCHEPENS, *S. Cyprien, Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum tenetur*, «Recherches de Science Religieuse» 35 (1948) 248-249; T. ZAPELENA, l.c. 205-212, etc.

<sup>16</sup> Cfr. M. BÉVENOT, *In solidum ad St. Cyprian: a correction*, «Journal of theological Studies», n.s. 6 (1955) 244-248; O. CASSEL, *Eine missverstandene Stelle Cyprians*, «Revue Bénédictine» 30 (1913) 413-420; E. CASPAR, *Primatus Petri. Eine philologische-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre*, «Zeitschrift Savigny Stif. für Rechtsgeschichtliche Kanon. Abteil. 16,42, Weimar 1927<sup>2</sup>, 31; TH. CAMELOT, *Saint Cyprien et le Primauté*, «Istina» 4 (1957) 425; D'ALE, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922, 132; A. DEMOUSTER, *Episcopat et union a Rome selon Saint Cyprien*, «Recherches de Science Religieuse» 52 (1964) 346, etc.



2.1.1. *En los textos no cristianos*

La lingüística moderna se ha dado cuenta de que el continente de la afirmación teológica no es propiamente la unidad léxica o la palabra aislada como si perteneciera a un diccionario, sino engarzada en su contexto, al menos sintagmático<sup>17</sup>. El adjetivo *solidus* suele significar «macizo, compacto, sólido, solidario, indiviso, etc.». Es su valor semántico más frecuente, casi exclusivo — con sentido metafórico o no — en los textos literarios y epigráficos. Este es asimismo el significado del sintagma *in solidum* ya substantivado e incluso adverbializado<sup>18</sup>. Así, por ejemplo, en la descripción virgiliana del modo de hacer un injerto: «Se abre una raja (*uia*) *in solidum* (en la madera sólida)»<sup>19</sup>, o en la que hace Séneca de las inundaciones periódicas del suelo egipcio por el río Nilo, causantes de que «el suelo (*solum*) crezca *in solidum* (en tierra sólida) al secarse el limo»<sup>20</sup>. Incluso en algunos textos jurídicos parece tener ese significado aunque en sentido metafórico, no físico, por ejemplo cuando Ulpiano (s. II - III d.C.) dice que «el uso de un baño, de un pórtico o de un campo es de cada uno (*unusquisque*) *in solidum*» o sea, «solidariamente, corresponsablemente» con todos los usuarios de cada uno de esos lugares públicos<sup>21</sup>. «Cuando son dos los responsables (acusados, *rei* en lat.) de un hecho puede pedirse a uno solo de ellos *solidum* (todo, la totalidad). Es específico de dos responsables (*rei*) que cada uno de ellos está obligado *in solidum* (solidariamente) y puede reclamarse a cualquiera de ellos»<sup>22</sup>, dictamen que se ajusta a un principio jurídico, que acaba de enunciar: «Si dos han prometido o se ha comprometido a la misma cantidad de dinero, por exigencias del derecho mismo cada uno (*singuli*) se ha obligado (*debentur*) solidariamente y cada uno (*singuli*) lo debe»<sup>23</sup>. Es sabido que en castellano «solida

<sup>17</sup> Cfr. M. GUERRA, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981<sup>3</sup>, 332-334 y su bibliografía.

<sup>18</sup> Me he limitado a ver los *index verborum* de los autores más representativos; Cicerón, Cesar, Séneca, Virgilio, Horacio, Tácito, Quintiliano, etc.

<sup>19</sup> VER Georg 2, 79.

<sup>20</sup> SENEC, *Nat. quæst.* 6, 26, 1.

<sup>21</sup> *Digest* 13, 6, 5, edic. P. KRUEGER-TH. MOMMSEN, *Corpus Iuris Civilis*, I, Zürich-Dublin 1970<sup>21</sup>, 212-213.

<sup>22</sup> Ulpiano en *Digest* 45, 2, 3 KRUEGER-MOMMSEN 783.

<sup>23</sup> Javaleno (s. I-II d.C.) en *Digest* 45, 2, 2 KRUEGER-MOMMSEN 783.

rio, solidariamente, solidaridad» — términos derivados de *solidum* — designan, la persona, el modo y la acción de adherirse o asociarse a la causa de otro así como las obligaciones contraídas en común. En los pasajes anteriores *in solidum* apunta ya su otro significado, el específicamente jurídico, a saber, el de «totalidad, lo indiviso», sinonimia con *in totum*, explicitada en uno de los textos, que plantea un caso o cuestión jurídicos: «si se presta o alquila un vehículo a dos al mismo tiempo..., puede preguntarse si cada uno (*unusquisque*) de ellos es tenido-obligado (*teneatur*) *in solidum* (solidariamente, en su totalidad, íntegramente) *an pro parte* («o solo en la parte proporcional», *la mitad*)». A continuación contesta o soluciona esta cuestión: «No puede darse propiedad o posesión *in solidum* (íntegra) por parte de dos ni cada uno es dueño de una parte del patrimonio común (*corpus*), sino que tiene dominio sobre todo el *corpus* (patrimonio común) *pro indiviso* (no dividido, indiviso, compacto, en su totalidad) *pro parte* (pero de hecho sólo le corresponde la parte proporcional)... Mas respecto de un vehículo prestado (en comodato) o alquilado (arrendado) tengo el uso *pro parte* porque no poseo-ocupo (*tenere*) todos los puestos (partes, lat. *loca*) del vehículo, pero debo responder *in totum* (a-en su totalidad) del (en caso de) fraude, la culpa, la diligencia, la custodia...»<sup>24</sup>. Incluso con mayor claridad resalta este significado en el mismo adjetivo substantivado sin formar un sintagma con la preposición *in*: «Hay procesos en los cuales no se nos exige *todo* lo debido (*solidum quod debetur*) sino ya *solidum*, ya menos (*minus*)». Cuando se trata del peculio de un hijo o de un esclavo, «si en el peculio no hay menos de lo demandado, el padre o el dueño es condenado *in solidum* (a la totalidad, solidariamente)...»<sup>25</sup>.

Por tanto no puede contraponerse el significado literario, ordinario, y el jurídico. El contenido de los significantes verbales es polisémico o de múltiples significados. Generalmente no se estructura en un dualismo semántico ni cae en la dialéctica de la lucha y enfrentamiento de significados. No puede oponerse «macizo, compacto, sólido, unido, solidario...» e «íntegro, total, indiviso». Pues lo macizo,

<sup>24</sup> Ulpiano en *Digest* 13, 6, 5 KRUEGER-MOMMSEN 212-213. Cfr. también Paulo (s. II-III d.C.): «Como por medio de un siervo propio (de un solo dueño), por uno común (a dos o más dueños) podemos hacer una adquisición también cada uno (*singuli*) *in solidum* (solidariamente, obligados a la totalidad) como en la adquisición de un dominio» (*Digest* 41, 2, 1 KRUEGER-MOMMSEN 697).

<sup>25</sup> *Ibidem*.

sólido, compacto, etc., es o se llama así por no estar partido, dividido, troceado, o sea, por ser “un todo” e indiviso. Y por lo mismo no puede darse en posesión o usufructo una parte, un trozo o porción a uno de los propietarios y la otra mitad al otro, y lo mismo respecto de los usuarios. Más que «jurídico» por la presencia del segundo significado en textos del Derecho romano, este nuevo matiz semántico debería ser clasificado por figurar siempre en textos y contextos de deudas, obligaciones, etc. De ahí que *in solidum* tenga ese mismo significado en Tácito (s.I-II d.C.)<sup>26</sup>, texto no jurídico, sino literario de este gran escritor. El deber algo *in solidum* puede aludir simplemente a que la deuda u obligación es simplemente «solidaria» o a una forma concreta de «solidaridad», a saber, la consistente en que, si uno resulta insolvente, el otro es responsable de «la totalidad».

### 2.1.2. En los escritos de S. Cipriano

Queda ya expuesta la doble traducción contrapuesta del sintagma *in solidum* en este texto cipriánico y unos cuantos defensores representativos de cada una de las dos interpretaciones (2.1). En el cap. IV de su *De unitate Ecclesiae* trata de conjugar en la eclesiología cristiana la unicidad y la pluralidad, o sea, de salvar y conservar la unidad de y en la Iglesia a pesar de la pluralidad de iglesias locales con otros tantos obispos. Ante el burbujeo desazonador e incansable de herejes y cismáticos que desgarran la «unidad-unicidad de la Iglesia», título y tema de este tratado, insiste más en la *unitas*. Recuérdense los sintagmas de este mismo número o capítulo IV de tan pocas líneas: *una cathedra* (dos veces), *grex unus, ecclesia, una* (tres veces), *Ecclesiae unitas, unitatis origo, exordium ab unitate, super unum (illum), episcopatus unus, Primatus*, etc.

Parece como si el obispo de Cartago tuviera trazado en su mente un interrogante o cuestión de casuística eclesiológica, a saber, ¿como es tenido (*tenetur*) y ejercido o participado por tantos obispos (todos los de la Iglesia) el *episcopatus* que es *unus* (único): *in solidum an pro parte*? Con otras palabras, ¿todos los obispos — cada obispo (*singuli*) — son responsables de todo el *episcopatus*, de la tarea directora de toda la Iglesia, de la custodia de toda la grey, o solamente de una *pars*? San Cipriano responde *cuius a singulis in solidum pars tenetur*.

<sup>26</sup> ТАС, *Ann* 6, 23, 3 (6, 17, 5).

No cabe duda que traspasa los términos de los textos jurídicos a esta frase. Incluso podemos imaginarla como un centón o un mosaico de préstamos jurídicos, pues todas sus palabras *singuli* (usado sólo en plural; el singular correspondiente es *unusquisque*), *in solidum*, *pars* y *tenere* figuran reiteradas en los textos transcritos del derecho romano de juristas de los siglos I-III, algo anteriores a S. Cipriano, de suerte que algunos de ellos podrían haber sido maestros del obispo de Carthago durante su «especialización» en esta materia. Tertuliano, a quien Cipriano llama «mi maestro», usa *solidum*, pero sin preposición. En dos textos significa «íntegro, íntegramente» en sentido metafórico, pues se trata del mismo tratado ad *uxorem*, que su esposa toma como *solidum... fideicommissum*<sup>27</sup> y de la herencia de los célibes y huérfanos *ex testamento Dei*<sup>28</sup>. Pero en los 24 textos restantes significa «sólido, compacto, firme» casi siempre en sentido figurado: *solida materia*, *lapides* (piedras) *solidi*, *solida ueritas*, *solida misericordia*, *solidum corpus* (por oposición a los fantasmas), *solida substantia* (la carne de los hombres), *solida et perfecta felicitas*, la carne de Cristo resucitado *sine musculo solida*, *tota et solida uirginitas siue continentia*, *in solido* (= «en suelo, tierra firme»), etc.<sup>29</sup>. Prescindo del pronombre relativo inicial, engarce con la oración o frase precedente e inexistente si el autor hubiera planteado la cuestión en forma de pregunta. Por lo mismo la respuesta no sería una oración subordinada.

Uno de los méritos de S. Cipriano y de su maestro Tertuliano es la incorporación de designaciones incluso técnicas del latín no cristiano al cristiano, que en general se ha conservado hasta nuestros días<sup>30</sup>. Pero de ordinario no se operó un traspaso monolítico, como

<sup>27</sup> TERTVL *Uxor* 1, 3 CCL 1, 373.

<sup>28</sup> TERTVL *Monog* 16, 6 CCL 2, 1251.

<sup>29</sup> TERTVL *Adu. Marc* 4, 13, 4 CCL 1, 573; 4, 13, 4 CCL 1, 573; *Pudic* 20, 9 CCL 2, 1325; *Anim* 57, 12 CCL 2, 867; *Adu. Marc* 1, 26, 6; 4, 18, 9; 3, 9, 2 CCL 1, 469, 591, 519; *Hermog* 7, 3 CCL 1, 403; *Carn. Christi* 5, 9 CCL 2, 882; *Monog* 3, 1 CCL 2, 1230; *Pudic* 10, 10 CCL 2, 1300, etc. Lo confirma su contraste con *inanis* (sin consistencia) como *plenus* se opone a *uacuuus*, por ejemplo en *Adu. Marc* 3, 8, 4 CCL 1, 519; *Prax* 7, 7 CCL 2, 1166. A veces su significado fluctúa entre «compacto, consistente» e «indiviso, íntegro», por ejemplo «*Spiritus* (el espíritu es en cuanto a su substancia...) *substantia solidus, opera* (obras, actuación) *uero diuisus*» (*Anim* 14, 4 CCL 2, 800).

<sup>30</sup> Sobre *populus*, *plebs*, *ordo*, *ordinare*, *ordinatio*, *auctoritas*, *potestas*, *honor*, *dignitas*, *honoraria*, *honorati*, *collegium*, *collega*, etc. cfr. M. GUERRA, *La «plebs» y los «ordines» de la sociedad romana y su traspaso al pueblo cristiano*, «Teología de Sacerdocio» 4 (1972) 252-293; *Idem*, *Cambio de terminología de «servicio» a «honor-dignidad» en Tertuliano y S. Cipriano* «Teología del Sacerdocio» 4 (1972) 297-313 *Idem*, *Origen divino de la «auctoritas» y de la «potestas» y su colación a los sacerdotes (obispos-presbíteros) según S. Cipriano*, «Teología del Sacerdocio» 9 (1977) 309-344.

en bloque, ni desde la semántica más estrictamente técnica, desde el puro tecnicismo jurídico. En todos los casos conocidos por mí y en todas las palabras que he estudiado, Cipriano acepta el significado de las mismas, que es común al hombre de la calle, por lo menos al culto al mismo tiempo que al ámbito de los especialistas en el saber jurídico. No veo por qué el sintagma *in solidum* va a ser una excepción. Y no lo es de hecho. Ciertamente en este texto cipriano *in solidum* podría haber dado el paso más avanzado de su proceso tecnicizador, o sea, puede haber superado el valor genérico y el específico de una palabra, para alcanzar el exclusivamente técnico, el que tiene cuando es un puro tecnicismo, cuando ya posee un sentido determinado y perfilado con nitidez en todo su contorno semántico dentro de la jerga o lengua especial de un grupo diferenciado, en este caso el de los juriconsultos latinos<sup>31</sup>. Si es considerado un tecnicismo, *in solidum* significa, según los defensores de su traducción jurídica, «a-en la totalidad, íntegramente», o sea, «cada obispo tiene su parte (del episcopado) en su totalidad», en exclusiva. Esta traducción recoge la realidad teológica del episcopado y de la eclesiología, pues en cada iglesia local no hay ni puede haber sino un solo obispo. La pluralidad de obispos en la misma diócesis es resultado de los brotes heréticos y cismáticos que han desgarrado la unidad de la Iglesia y de cada iglesia en no pocos periodos de la historia del cristianismo, también en el de S. Cipriano. Pero propiamente no refleja el sentido técnico, el llamado jurídico, de *in solidum* ya que para ello debería haber dos a más obispos en cada diócesis de modo que si uno era pastoralmente «insolvente», el otro fuera responsable de la potestad episcopal en esa iglesia local en exclusiva, en su totalidad. En los textos transcritos se trata de la posesión de un todo, poseído o usado por dos, no de la *pars* de algo (episcopado) tenida y regida por cada (*a singulis*) dueño o administrador. Por otra parte, aunque en teoría podría tratarse de ello, aquí no se refiere a las circunstancias transitorias en las que una iglesia local queda sin obispo por haber caído en herejía el suyo (caso de Marciano) o porque se retira del desempeño de su obispado (caso de S. Cipriano cuando se escondió para evitar la persecución de Decio). En estos dos casos Cipriano recuerda la solidaridad episcopal o de todos los obispos, especialmente de Roma<sup>32</sup>, o de uno de los demás a quien encomienda la atención de

<sup>31</sup> Cfr. M. GUERRA, *El idioma del...*, 333-335.

<sup>32</sup> *Epist.* 66, 3, 2 CSEL 3, 2, 728.

su diócesis si bien él sigue cuidándola desde su refugio<sup>33</sup>. Pero evidentemente el principio general del *De Unitate*, objeto de este estudio, no se refiere a esas dos posibilidades y, por otra parte, el sentido técnico de *in solidum* no encaja del todo en ellas.

Ya he apuntado que, en los primeros siglos de la Iglesia, no suele darse el traspaso de un término con uno solo de sus significados, mucho menos con el más técnico y de amplitud más reducida tanto de su campo semántico como del número de los hablantes y escritores. Según queda ex-puesto, *in solidum* tiene un significado común al latín ordinario de los textos escritos — literarios o epigráficos — y por lo mismo también al hombre de la calle. Ese mismo significado figura asimismo en los documentos del derecho romano y en el léxico de los jurisconsultos de aquel tiempo aunque no es el específicamente técnico o jurídico. Este significado de *in solidum* alude a la «unión mutua, compacta, maciza» del *episcopatus unus* a pesar de existir participado por tantos individuos y tan distantes geográficamente cuantos sean los obispos y la situación de sus diócesis en cada momento de la Iglesia.

La idea y realidad de la «unión mutua, concordia, solidaridad» o de la *communio* del episcopado o de los obispos es como una constante en el pensamiento teológico de S. Cipriano. Cuando, en su primera carta al Papa Esteban (otoño del 254) antes de haberse enfrentado con él de modo violento por la cuestión de los rebautizantes, le pide que «ex-comulgue» a Marciano, obispo de Arles, Cipriano insiste en la unión y unidad del episcopado mediante «la concordia». «El numeroso colegio<sup>34</sup> de obispos permanece unido por el

<sup>33</sup> *Epist.* 24 CSEL 3, 2, 536-537.

<sup>34</sup> *Corpus* en el original. Lo usa también con este significado en *Epist* 68, 1, 1; 55, 30, 1 CSEL 3, 2, 744, 647, etc.

Cuando un *collegium* romano obtenía el reconocimiento público, de las autoridades, se convertía en *corpus* o, mejor, se decía del mismo el *habere corpus* (Gayo en *Digest* 3, 4, 1 KRUEGER-MOMMSEN 72), o sea, tenía personalidad jurídica. Entonces podía tener un patrimonio hasta el punto de que *corpus* significa también «patrimonio común», bienes pertenecientes *in solidum* a dos o más propietarios (2.1.1-2). De ahí la rúbrica o epígrafe del *Digesto* 47,22 (Krüger-Mommsen 840) *De collegiis et corporibus*.

Cuando la persecución de Decio (año 250) ni la Iglesia ni las iglesias locales tenían *corpus*; tampoco en la del emperador Valeriano (a. 257-258), en la cual murió mártir S. Cipriano. Por eso Valeriano amenaza a los cristianos *honestiores* con la confiscación de sus bienes, no a las iglesias que carecían de patrimonio (CYPR *Epist* 80, 1, 2-2 CSEL 3, 2, 839-840, cfr. M. GUERRA, *El laicado...* 167-168). El edicto de Nicomedia, promulgado por Licinio (a. 313), habla ya de *corpus christianorum*. San Cipriano aplica el término *corpus* ya en su

aglutinante de la mutua concordia y el vínculo de la unión (*concordiae mutuae glutino atque unitatis uinculo*) para que (de suerte que) si alguno de nuestro colegio (*ex collegio nostro*) intentare crear una facción (*haeresin*) así como desgarrar y destrozarse la grey de Cristo acudan los demás en su auxilio y en cuanto pastores provechosos y compasivos recojan las ovejas del Señor»<sup>35</sup>. Obsérvese que en este texto, en no pequeña medida, existe la realidad designada por *in solidum* en su acepción técnica, jurídica. Pues hay alguien (un obispo supuesta o realmente hereje: Marciano, del cual habla explícitamente) que se declara insolvente en cuanto obispo y pastor de la grey del Señor en una iglesia local. Cuando esto ocurre, los demás obispos y pastores, corresponsables y deudores, deben atender a la grey, darle el pastoreo debido, en lugar del otro *in solidum*, o sea, «en su totalidad, íntegramente» o cuanto se le debe. No obstante, no usa ese sintagma. «Por voluntad del Señor está distribuida la única Iglesia (*una Ecclesia*) por todo el mundo en muchos miembros (iglesias locales) y el único episcopado (*episcopatus unus*) extendido por un gran número de obispos en concordia (*episcoporum multorum concordie numerositate*)»<sup>36</sup>. De acuerdo con la concepción de Cipriano — antes de su entretamiento con el Papa Esteban — la *cathedra una Petri* o «unicidad de la cátedra de Pedro» en Roma es el origen, la raíz y como la garantía de la unidad del episcopado como la unicidad de éste, el *episcopatus unus*, garantiza la unidad de la Iglesia extendida por toda la tierra. De ahí el enunciado de *episcopatus - Ecclesia* en paralelismo bímembre e incluso de sus mismas palabras. Así, por ejemplo, «no puede ser obispo quien deserta a *coepiscoporum suorum corpore et ab Ecclesiae unitate...*; se separa *ab Ecclesiae uinculo atque a sacerdotum* (obispos) *collegio* quien no quiere mantener *episcopatus nec unitatem nec pacem*»<sup>37</sup>. Lo mismo acaece en el texto estudiado: *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur, Ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur*<sup>38</sup>.

sentido técnico en cuanto *collegium* con reconocimiento dentro de la Iglesia aunque todavía carezca del público, civil, ya en cuanto consta de varios miembros con el *Primatus* del obispo de Roma al frente.

<sup>35</sup> *Epist.* 68, 3, 2 CSEL 3, 2, 746.

<sup>36</sup> *Epist.* 55, 24, 2 CSEL 3, 2, 642. *Episcoporum concordia cohaerens*.

<sup>37</sup> *Epist.* 55, 24, 4 CSEL 3, 2, 643.

<sup>38</sup> *Unit* 5 CSEL 3, 1, 213.

Esta idea de «solido, compacto unido» tiene también *solidus* en el mismo *De unitate*, por ejemplo, cuando aplica *solida firmitas* a la *tunica Christi*, símbolo de la *unitas Ecclesiae*, venida de los cielos<sup>39</sup> o en la *una Ecclesia eius* (de Cristo), *et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata*<sup>40</sup>. Esta *concordia* o «solidez por solidaridad» es de índole moral y, al mismo tiempo, teológica, divina, pues consiste en «tener los mismos sentimientos que los demás obispos», en no *diuersa sentire*, pues si hay *sensu* (sentimientos) *diuersus* no hay *Spiritus Sancti ueritas*<sup>41</sup>. Además de humana y moral, es ciertamente jurídico-teológica cuando se llama «colegialidad».

## 2.2. «Colegialmente», traducción filológico-teológica del acusativo adverbial «in solidum»

Pero si se tiene en cuenta el desarrollo actual de la teología del episcopado y de la realidad episcopal en la Iglesia (coincidentes con la ciprianea según se verá) la traducción de *in solidum* debe expresarse mediante un término que refleje o recoja la colegialidad episcopal. Como es un sintagma adverbial, el adverbio «colegialmente» es su traducción más acertada. Así lo indica la estructura estilística de la frase. *A singulis in solidum* es como un enclave de *cuius... pars*, formulación similar a la expresión de la condición atributiva de un adjetivo e incluso de cualquier oración, que en griego se coloca entre el artículo y el sustantivo<sup>42</sup>. Esta su posición atributiva, propia tanto de *a singulis* como de *in solidum*, se refiere al *episcopatus*. Además su posición es antitética, de contraste. La relativa frecuencia de la pasiva en latín frente a su casi ausencia en castellano obliga a convertir el ablativo agente de *tenetur* en *singuli*, nominativo, sujeto. Se refiere a cada participante del episcopado, a cada obispo. Frente a su «singularidad», abstracto derivado de *singuli*, *in solidum* expresa el modo que tiene «cada obispo» de «tener» su *pars* del episcopado.

Obsérvese además que los textos jurídicos romanos<sup>43</sup>, cuando emplean *in solidum*, hablan de la posesión de algo (cosa, obligación,

<sup>39</sup> Cap. VII CSEL 3, 1, 215.

<sup>40</sup> Cap. 23 CSEL 3, 1, 231.

<sup>41</sup> *Epist.* 59,14.

<sup>42</sup> Cfr. M. GUERRA, *El idioma del...*, 249.

<sup>43</sup> *Digest* 13, 6, 5; 45, 2, 3 etc.



culpa, etc.) que no puede tenerse sino en su totalidad; su repartición sería su destrucción, su ruína. Se trata siempre de la posesión — a veces simplemente de su uso — simultáneos de algo ordinariamente físico (vehículo, pórtico, baño, dinero debido, etc.). Sólo en este contexto, o sea, de algo dejado a dos o más usufructuarios o deudores de modo corporativo, como formando una unidad, *in solidum* tiene el significado jurídico: «en — a su totalidad». Y aún en esos casos el substrato es un entramado hecho de tanta «solidaridad; subsidiaridad» que uno solo de los deudores está obligado a abonar toda la deuda si el otro u otros se declaran insolventes. Además S. Cipriano se refiere explícitamente a una *pars*, «parte, porción» del «todo, único», que es «el episcopado», a *in solidum pars (episcopati) teneri a singulis*. A la pregunta formulada por Celso Juventino (segunda mitad del s.I d.C.) *utrum unusquisque eorum in solidum an pro parte teneatur*, él mismo responde que no es posible tener el dominio o posesión *in solidum* (en su totalidad) ni tampoco de una *pars* del todo, sino que los individuos son dueños del todo (*totius corporis*) *pro indiviso pro parte* (indivisamente en cuanto a la parte proporcional que le corresponda). Pero del episcopado, en cuanto potestad de pastoreo o gobierno de la Iglesia, cada obispo posee una *pars* y la tiene «colegialmente», corresponsalmente, es decir, es dueño o administrador de su iglesia local, pero no de manera aislada e incomunicada respecto de los demás obispos, sino *in solidum*, «colegial y corresponsablemente» con los demás miembros del «colegio episcopal». Por otra parte, cuando en los casos jurídicos se habla de una obligación, de algo de índole moral, aunque referida a algo concreto, físico, (deuda de dinero, etc.), el derecho romano admite la responsabilidad solidaria (*in solidum*), el que cada uno deba abonar la deuda solidariamente y «en su totalidad», pero sólo en el supuesto de que el otro se niegue a pagar su parte correspondiente. En cambio, en el texto de S. Cipriano se trata de que cada uno de los obispos realice su ministerio y ejerza la potestad episcopal en una iglesia local, pero «solidaria, colegialmente» con todos los demás. Si un obispo no puede realizar su misión, es decir, si no la ejerce por muerte, por incapacidad física e inhabilitación grave doctrinal o ético-moral (excomulgados, etc.) es substituido por otro. Por consiguiente, aunque los términos sean los mismos, o sea, idéntico el *obiectum materiale*, difiere el *objectum formale* no hay correspondencia semántica exacta. Con otras palabras, *in solidum* no puede tomarse en su acepción, y alcance estrictamente técnica, jurídica.

### 2.3. La colegialidad episcopal, elemento clave en la teología ciprianea del episcopado

No debe causar extrañeza esa traducción ni pensar que retrotrae una terminología de nuestros días a los primeros siglos de la Iglesia. La colegialidad hunde sus raíces y configuración en las primeras comunidades cristianas tanto en cuanto a su realidad como a la terminología. Si se hubiera inventado en nuestros días, no sé cómo habría sido designada, pero ciertamente no mediante esa palabra.

#### 2.3.1. La terminología «colegial», aplicada a los obispos, introducida por S. Cipriano

*In solidum* o «colegialmente, en colegialidad con...» es una forma de expresar la *koinonía* (griego), *communio*, peculiar «intercomunión» de los obispos de índole no solo moral, sino también jurídica y teológica. La colegialidad se halla en la entraña misma del episcopado según Cipriano con la particularidad de haber sido este obispo de Cartago el introductor de la terminología colegial en el latín cristiano en este ámbito semántico. Pues no figura en Minucio Félix. Y Tertuliano usa el término *collegium*, pero con él designa los *collegia sacerdotum* de los romanos, no cristianos<sup>44</sup>, los colegios profesionales<sup>45</sup> o lo usa en sentido metafórico<sup>46</sup>. Pero nunca lo usa para nombrar ni a los cristianos<sup>47</sup> ni a los obispos.

En cambio, según S. Cipriano los obispos componen un *collegium* o «colegio» y además son *collegae* = «colegas» entre sí. Tanto insiste en este aspecto que su mismo vocabulario aporta una prueba irrefutable de su convencimiento y de la importancia que concede a la constitución y gobierno colegial de los obispos. Aparte del término *collegium* referido a los obispos<sup>48</sup>, otros términos compuestos

<sup>44</sup> *Coron* 10, 39, 6 CCL 2, 1055.

<sup>45</sup> *Adu. Marc* 4, 9, 2 CCL 1, 558, etc.

<sup>46</sup> *Resur. mort* 49, 2 CCL 2, 991, etc. para nombrar a los valentinianos «el más numeroso *collegium* de los herejes» (Valent 1, 1 CCL 2, 753).

<sup>47</sup> Los llama en cambio *corpus, schola, secta*, etc. Cfr. J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des parts politiques...*, Paris 1972<sup>2</sup>, 109-110; J.P. WALTZING, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les romains*, III, Paris 1968, 17, 247, etc.

<sup>48</sup> *Epist* 55, 1, 1; 55, 7, 2; 55, 8, 4; 55, 21, 1; 55, 24, 4; 55, 30, 1; 59, 10, 1; 68, 2, 1; 68, 3, 2; 68, 4, 3; 73, 26, 2 CSEL 3, 2.

del prefijo *cum-*, a veces por asimilación con la consonante inicial de la palabra siguiente convertido en *con*, *col-*, o simplemente *co-*, están publicando la colegialidad de las personas nombradas por los términos correspondientes: *consacerdotes*<sup>49</sup>, *coepiscopi*<sup>50</sup>, *collegae*<sup>51</sup>, etc.

### 2.3.2. *Los obispos integran un «collegium» sobre todo por ser sacerdotes y además son «collegae» en virtud de su episcopado*

Nosotros, como por la inercia de su etimología o radical, tendemos a relacionar *collegium* y *collega* como si esta palabra nombrara al miembro de aquél. Pero S. Cipriano, africano por el lugar de su nacimiento, es latino y romano por su lengua y cultura, jurisconsulto de profesión antes de ser sacerdote cristiano. Por eso sabe que coincide el radical y la etimología de estos dos términos, no su significado. Conocía sin duda la enseñanza de dos juristas famosos, a saber, Ulpiano (s. II-III d.C.) y Gayo (s. I-II d.C.): «Se llaman colegas (*collegarum appellatione hi continentur qui sunt eiusdem potestatis*)»<sup>52</sup>. En cambio los miembros del mismo «colegio» (*qui eiusdem collegii sunt*) se llaman *sodales*, etc., no *collegae*<sup>53</sup>. De ahí que en S. Cipriano el término *collegium* va especificado por *sacerdotale*<sup>54</sup> y *sacerdotum*<sup>55</sup>, palabras que a pesar de significar «episcopal» y «de los obispos», se fijan precisamente en su sacerdocio, no en su ser y funciones específicamente episcopales o gubernativas de la grey diocesana. La desi-

<sup>49</sup> *Mort* 19; *Epist* 55, 7, 3; 55, 8, 2; 60, 1, 1; *Consacerdotium* *Epist* 68, 1, 1.

<sup>50</sup> *Epist* 17, 3, 2; 44, 1, 2; 48, 2, 1 (dos veces); 48, 4, 1; 49, 1, 3; 50, 1, 1; 55, 1, 1; 55, 6, 2; 55, 8, 1; 55, 21, 1; 55, 24, 2 y 4; 59, 1, 1; 59, 5, 2; 59, 9, 1 (dos veces); 66, 7, 2; 67, 1, 1; 68, 1, 1; 68, 2, 1; 71, 1, 1; 71, 4, 1; 72, 1, 3; 73, 26, 1; *CSEL* 3, 2.

<sup>51</sup> *Mort* 19; *Epist* 1, 1, 1; 3, 1, 1 (dos veces); 3, 3, 3; 9, 1, 1; 21, 2, 2; 25, 1, 2 (dos veces). 26, 1, 1; 26, 1, 2 (dos veces); 27, 3, 2; 28, 2, 1; 32, 1, 2; 32, 1, 3; 34, 1, 1 (dos veces); 34, 3, 1; 34, 4, 1; 38, 2, 2; 39, 1, 1; 41 y 42 *inscr.*; 41, 2, 1; 43, 7, 2; 44, 1, 2 (tres veces); 44, 3, 2; 45, 1, 1; 45, 1, 2 (tres veces); 45, 3, 1 (tres veces); 45, 4, 1 y 4, 2; 48, 2, 1 (dos veces). 48, 3, 2; 48, 4, 1; 48, 4, 2; 55, 1, 2; 55, 6, 2; 55, 7, 3; 55, 8, 1 y 4; 55, 10, 2; 55, 11, 3; 56, 1, 1; 57: 5, 2; 59, 6, 1; 59, 9, 3 y 4; 59, 10, 2; 61 *inscr.*; 61, 4, 2; 62, 4, 2; 63, 17, 2; 64 *inscr.* 64, 1, 1; 64, 1, 2; 66, 7, 2; 67, 5, 2 y 3; 67, 6, 1; 67, 6, 3; 67, 9, 1; 68, 1, 1; 71, 1, 2; 71, 1, 3; 71, 3, 1; 72, 1, 3 (dos veces); 72, 3, 1; 73, 1, 1; 73, 26, 2; 76 y 78, *incr.*; 80, 2 *CSEL* 3, 1.

<sup>52</sup> Ulpiano en el *Digest* 50, 16, 173 Krüger-Mommsen 916.

<sup>53</sup> *Epist* 55, 1, 1 *CSEL* 3, 2, 624.

<sup>54</sup> *Epist* 55, 1, 1 *CSEL* 3, 2, 624.

<sup>55</sup> *Epist* 55, 8, 4; 55, 24, 4; 68, 3, 2; 4, 3 etc.

gnación *collega*, al revés, no suele ir unida a esos términos directamente expresivos del sacerdocio, sino a nombres y personas de obispos. No hace falta decir que las trasposiciones anteriores admiten excepciones ni repetir que la trasposición de los términos jurídicos romanos al latín cristiano no se opera de manera monolítica, ni siquiera en estos términos corrientes también por parte del nombre de la calle.

De acuerdo con la concepción de Cipriano los *sacerdotes* = «obispos» son «colegas» en virtud del episcopado, no del sacerdocio. Como en la colegialidad del sacerdocio no cristiano de Roma, la colegialidad del *collegium* se funda en la *auctoritas* sin poder para imponer sus decisiones por la fuerza de penas coercitivas (en el cristianismo la excomunión, etc.). En cambio la colegialidad de los *collegae* (cónsules, pretores) estaba respaldada por la *potestas*; sus decisiones pueden ser urgidas también por la fuerza de medios externos (encarcelamiento, pena capital, etc., fuera del cristianismo). Los obispos cristianos poseen la colegialidad específica de un «colegio sacerdotal» como los sacerdotes de la religión oficial romana y, a diferencia de ellos, también la colegialidad de los «colegas» en el sentido técnico de esta palabra; la primera en virtud de su sacerdocio, la segunda del episcopado<sup>56</sup>.

La valoración de la colegialidad episcopal según la mente de S. Cipriano y el significado mismo del término justifican la traducción de *in solidum* por «colegialmente» y explica que esta traducción no sea un anacronismo. Por eso, si un obispo renuncia a esa «colegialidad», si rompe la *communio* específicamente episcopal, si lo *solidum* se convierte en *inane* y *uacuum*, o, con palabras ciprianeas, «si se separa del cuerpo (*a corpore*) de sus coepiscopos y de la unicidad-unidad eclesial, del vínculo de la Iglesia y del colegio episcopal (*a sacerdotum collegio*) — caso de los herejes Felfícísimo, Novaciano, etc. — no puede tener *potestas* (episcopado) ni *honor* (sacerdocio)»<sup>57</sup>. *Singuli (episcopi)*, cada obispo, tiene una potestad monárquica respecto de su *pars (episcopati)* o ejercida en función de cabeza de una sola iglesia local

<sup>56</sup> Sobre estas cuestiones en Cipriano cfr. citas y exposición en M. GUERRA, *Los sacerdotes cristianos y el sacerdocio de las religiones no cristianas contemporáneas de la Iglesia en los primeros siglos de su existencia*, «Communio» 13 (1972) 909-928.

<sup>57</sup> *Epist* 55, 24, 4 CSEL 3, 2, 643. Sobre la equivalencia de honor = «sacerdocio» y potestas = episcopado, cfr. M. GUERRA, *Cambio de terminología...* 297-313; *Origen divino de la...* 309-344.

o personal al mismo tiempo que «colegial (*in solidum*)» respecto del *episcopatus* mismo y de todos los demás obispos participantes de ese episcopado así como de la «Iglesia católica»<sup>58</sup>.

### 2.3.3. *El gobierno colegial de la Iglesia en tiempo de S. Cipriano*

En confirmación de la colegialidad episcopal y de su realización en el gobierno de la Iglesia en tiempo de S. Cipriano basta exponer sus elementos constitutivos, que son tres aspectos de la dirección eclesial.

#### 2.3.3a. La pluralidad de miembros

La pluralidad de miembros es como el *obiectum materiale* o la materialidad de todo colegio.

Sin pluralidad, en su sentido de multiplicidad, de miembros no puede haber un *collegium* ni colegialidad alguna, aunque no toda pluralidad de miembros forme ni integre un «colegio».

Ya el jurisconsulto Neracio (s.I d.C.) formula el sintagma clásico a este respecto por su pervivencia hasta nuestros días: *saltem tria* = al menos tres» para decir cuántos miembros o personas se requieren para la constitución, institución y existencia de un *collegium*<sup>59</sup>.

No es necesario demostrar la pluralidad de miembros en el colegio episcopal.

<sup>58</sup> El sintagma *Ecclesia catholica* en los escritos ciprianos se refiere a la Iglesia universal en general (*Epist* 48, 4, 2; 55, 21, 1; 55, 21, 2; 55, 24, 2; 59, 5, 1; 66, 8, 3; 68, 1, 1; 69, 1, 1; 69, 1, 3; 69, 7, 1; 70, 1, 1; 71, 1, 2; 71, 1, 3; 71, 2, 3; 71, 4, 1; 72, 1, 1; 72, 2, 1; 73, 1, 3; 73, 2, 1; 73, 20, 2 CSEL 3, 2, 608, 639, 642, 671, 733, 744, 749, 750, 756, 767, 771, 772, 774-776, 779, 794) o a la Iglesia por su relación peculiar con la iglesia de Roma (*Epist* 44, 1, 1; 47, 1, 1; 48, 3, 1; 48, 3, 2; 51, 1, 1; 51, 1, 2; 55, 1, 1; 55, 1, 2; 68, 2, 1 CSEL 3, 2 597, 607, 615, 624, 745).

La iglesia de Roma es el origen único de la unidad, su signo y su punto de partida y de referencia, la presencia permanentemente actual de la unidad originaria en todas las iglesias y en cada una, pues posee la herencia, la *cathedra Petri*, sobre el cual Jesucristo fundó en primer lugar la Iglesia (Mat 16,18-19). La «catolicidad» de la Iglesia arranca y es inseparable de su condición petrina, o sea, de su «romanidad» así como de su «unicidad» y «unidad». De ahí el acierto de la fórmula ciprianea: *Ecclesia catholica quae una est* (*Epist* 66, 8, 3; 70, 1, 1; 71, 1, 2 CSEL 3, 2, 733, 767, 771).

<sup>59</sup> *Digest* 50.16.85 Kruger-Mommsen 912.

Para comprobarla basta leer las cartas cipriánicas, dirigidas de ordinario a un obispo de una diócesis distinta de la suya, a veces a varios<sup>60</sup>.

### 2.3.3b. Identidad de la «auctoritas» y de la «potestas»

Es otro aspecto que no necesita demostración. Precisamente su enfrentamiento con el Papa Esteban le hace acentuar esta igualdad. La *auctoritas* de los sacerdotes cristianos es aplicada por Cipriano siempre a quienes han alcanzado el *sacerdotii sublime fastigium*<sup>61</sup>, o sea, a los obispos que son los únicos que se asientan «en la cima excelsa del sacerdocio», la del episcopado<sup>62</sup>. Su *auctoritas* es como un efluviio de la *auctoritas diuina*<sup>63</sup>, que en el momento de la ordenación episcopal desciende sobre ellos y los llena de su mismo esplendor y gloria<sup>64</sup>. También la *potestas*, o la capacidad de recurrir a la coacción externa para urgir el cumplimiento de algo o para castigar una falta grave, aparece dada a los obispos y sólo a los obispos. Los obispos pueden y en determinadas circunstancias deben acudir a «una sanción con la seguridad de que todos los colegas (obispos) aprobaríamos las decisiones tomadas por la potestad episcopal relativas al diácono ofensor»<sup>65</sup>. En esos momentos no hay que dejarse intimidar por la insolencia ni por las amenazas de los malvados. De otro modo «se acabó con el vigor del episcopado y con la *potestas* tan elevada y divina de gobernar la Iglesia», sigue diciendo en la carta citada. Cipriano recurre personalmente o aconseja a otros obispos que recurran a la *potestas*, «potestad», episcopal excomulgando a los herejes<sup>66</sup>, a los contumaces en el cisma e inmoralidad (adulterio, provocación del aborto, ladrones de bienes de la Iglesia, violadores

<sup>60</sup> *Epist* 41 *inscr.*; 67 CSEL 3, 2, 614-616; 735-743. En la *inscriptio* de una de ellas, la 67, figuran los nombres de los 37 obispos asistentes a una reunión tan claramente colegial como el concilio celebrado en Cartago el a. 254.

<sup>61</sup> *Epist.* 58, 8, 2 CSEL 3, 2, 629.

<sup>62</sup> Cfr. M. GUERRA, *Origen divino de la...* 316-318; IDEM, *El sacerdocio, obra de la «dignitatio diuina» y del E. Santo según S. Cipriano*, «Teología del sacerdocio» 17 (1983) 7-40.

<sup>63</sup> *Epist* 67, 4, 1; 69, 5, 5 CSEL 3, 2, 738, 754.

<sup>64</sup> *Epist* 67, 4, 1; 72, 1, 1, CSEL 3, 2, 738, 775.

<sup>65</sup> *Epist* 3, 1, 1 CSEL 3, 2, 469.

<sup>66</sup> *Epist* 59, 10, 2; 59, 11, 2-3; 59, 20, 2; 68, 1-2; y 3, 1 CSEL 3, 2, 678-679, 690, 744-745.

de las vírgenes — consagradas a Dios o no —, etc.)<sup>67</sup> y en otros casos<sup>68</sup>.

La «potestad» de los obispos proviene de la concedida por Jesucristo a los Apóstoles, «a los cuales suceden *ordinatione uicaria*». Así lo afirma tanto Cipriano<sup>69</sup> como Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia en Asia Menor<sup>70</sup>. Derivado de *uicis*<sup>71</sup>, *uicarius* designa al «que hace las veces, el oficio de otro. En su función adjetival matiza al sustantivo, al que afecta, con la idea de «en lugar, en el puesto-cargo, de otro». Durante varios siglos «el hacer las veces de otro», «el representarle» en las magistraturas y cargos político-militares se expresó mediante la preposición *pro* prefijada, por ej. *proconsul*, *proprietor*. Aunque este modismo conserva su vigencia en épocas posteriores, incluso en castellano («pronombre, proprefecto», etc.), se impulsó el término *uicis*, ordinariamente en ablativo *uice* (también en castellano, «vicepresidente», etc.) y poco después *uicarius* más el nombre del funcionario en genitivo. Esta terminología pasó al vocabulario cristiano<sup>72</sup>. En el léxico cristiano el obispo de Roma es el «vicario y sucesor de Pedro»<sup>73</sup> como los demás obispos son «sucesores y *apostolorum uicarii*». Ese es el significado del sintagma *apostolis uicaria ordinatione succedere*. Si se tiene en cuenta el valor de *ordo*, *ordinatio* según Cipriano<sup>74</sup>, los obispos «están agregados por sucesión al *ordo* o estamento de los Apóstoles para hacer sus veces» (esta es su traducción), dotados de su *potestas* en general<sup>75</sup> y más en concreto la *ligandi et soluendi*<sup>76</sup> concedida por Jesucristo. Por eso nadie puede oponerse a la potestad episcopal ni rebelarse contra ella. Es la razón que aduce cuando urge a Rogaciano, obispo de Nova, a que

<sup>67</sup> *Epist* 41, 2, 1-2; 42; 43, 1, 3; 52, 2, 5 y 3, 1; 59, 1, 1-2 CSEL 3, 2, 589, 590, 591, 618, 666-667.

<sup>68</sup> *Epist* 3, 3, 3; 55, 4, 3 CSEL 3, 2, 475, 626. Sobre la *potestas* de los obispos, cfr. M. GUERRA, *Origen divino de...* 318-323 y su colación (pp. 327-344).

<sup>69</sup> *Epist* 66, 4, 2 CSEL 3, 2, 729.

<sup>70</sup> *Epist* 75, 16, 1 CSEL 3, 2, 821. S. Cipriano llama *episcopus* a Judas Iscariotes por haber ocupado uno de los puestos del apostolado (*Epist* 67, 4, 3 CSEL 3, 2, 738).

<sup>71</sup> He aquí sus significados: «turno, alternancia», «vez, turno, de uno en el ejercicio de una función», «la función, puesto, cargo, que uno ocupa o desempeña».

<sup>72</sup> Cfr. M. GUERRA, *Los nombres del Papa*, Burgos 1982, 431-472, sobre todo pp. 440-445 (uso profano), 461-468 (uso cristiano).

<sup>73</sup> *Epist* 68, 5, 1 CSEL 3, 2, 748.

<sup>74</sup> Cfr. M. GUERRA, *La «plebs» y los...* 255-293.

<sup>75</sup> Así lo indica la cita de Lc 10,16 en *Epist* 66, 4, 2 CSEL 3, 2, 729.

<sup>76</sup> Citas de Mat 16,19 y de Jo 20, 22-23 en *Epist* 75, 16, 1 CSEL 3, 2, 821.

degrade a un diácono rebelde e incluso lo excomulgue si persiste en su obstinación: «Los diáconos deben tener presente que el Señor eligió a los Apóstoles, o sea, a los obispos directores de la comunidades (traducción en hendiadís de *episcopos et praepositi*). Mas los diáconos fueron designados por los Apóstoles...»<sup>77</sup>.

La misma potestad atribuye a todos los obispos así como más directamente a los Apóstoles en la doble redacción del cap. IV del *De unitate*, pero con una diferencia que salta a la vista con solo leerlas:

*Primatus textus*

Hoc erant utique et ceteri Apostoli quod fuit Petrus  
Sed *Primatus datur Petro*  
*et una ecclesia et cathedra una*  
monstratur.

*Textus receptus*

Hoc erant et ceteri Apostoli quod fuit Petrus  
*pari consortio praediti et honoris et potestatis*  
*Sed exordium ab unitate proficiscitur ut Ecclesia Christi una monstratur.*

Las letras en cursiva resaltan las diferencias entre las dos redacciones. El PT afirma la igualdad básica entre Pedro y los demás Apóstoles e indirectamente entre el sucesor de Pedro, el obispo de Roma, y la de los demás obispos, sucesores de los restantes Apóstoles. Pero deja la puerta abierta a la diferencia que señala a continuación no sin fuerza mediante la partícula *sed*, que después de frases afirmativas restringe y corrige su contenido<sup>78</sup>.

Tras su enfrentamiento con el Papa Esteban se modifica el texto para atribuirles el *consortium* (comunidad, identidad) *et honoris* (o sea, *auctoritatis*)<sup>79</sup> *et potestatis* con una perfecta precisión terminológica. A continuación se limita a constatar la prioridad cronológica del poder concedido a Pedro y a la sede romana: «*sed... ut* (para que) la Iglesia de Cristo se muestre *una-única*». Aunque hubiera usado el término *primatus*, la igualdad de su *auctoritas* y *potestas* cierra la puerta a cualquier posible interpretación de este término que no sea la de *primus inter pares*.

<sup>77</sup> *Epist* 3, 3, 1 CSEL 3, 2, 471.

<sup>78</sup> Cfr. M. BASSOLS DE CLIMENT, *Sintaxis latina*, II, Madrid 1963, 104 ss.

<sup>79</sup> Cfr. M. GUERRA, *Cambio de terminología...*, 297-313.



### 2.3.3c. Su actuación corporativa

Los obispos, directores de cada iglesia local, participan del episcopado, están revestidos de la misma potestad y autoridad, o sea, son miembros del mismo *collegium* y a la vez *collegae*. Pero la colegialidad, en su acepción no cristiana y en su sentido estricto, exige la actuación corporativa de los miembros del «colegio». Esta salta a la vista cuando viven en la misma ciudad, celebran reuniones periódicas para deliberar y tomar decisión, etc. Así ocurrió con los colegios sacerdotales y profesionales no cristianos de Roma y de las restantes ciudades del Imperio. Así ocurría con el «presbiterio» en tiempo de S. Cipriano, compuesto por los presbíteros y su obispo (verdadero *collega maior*) de una iglesia local. Piénsese que el número de cristianos de Cartago (con una población de unos 170.000 habitantes) en tiempo de S. Cipriano oscilaba entre los 15.000 y los 20.000 a pesar de ser una iglesia floreciente<sup>80</sup>, o sea, como no pocas parroquias urbanas de nuestro tiempo. De ahí que afirma «sólo a los obispos está permitido bautizar y perdonar los pecados»<sup>81</sup>.

Pero los obispos están diseminados por toda la Iglesia, uno en cada iglesia. ¿Cómo pueden realizar una actuación corporativa? Evidentemente no se puede pedir el mismo grado que en nuestros días cuando los avances científico-técnicos casi han eliminado la separación espacial y temporal.

#### A) En la elección y ordenación de los obispos

No obstante, conocemos varios signos inequívocos del espíritu y realización colegial. En primer lugar la colegialidad salta a la vista en el nombramiento y ordenación de los obispos. Aunque participan todos los estamentos del pueblo cristiano de modo diferente, a los obispos compete la iniciativa encaminada a investigar las condiciones, la madurez humana y cristiana de los posibles candidatos. El ministro de la ordenación episcopal es plural, a saber, los obispos de las diócesis limítrofes de la vacante, así como otros que por diversas circunstancias están presentes y actúan en la ordenación<sup>82</sup>. Están atestiguados los nombres de seis obispos asistentes a la ordenación

<sup>80</sup> Cfr. razones en M. GUERRA, *Cambio de terminología...* 297-313.

<sup>81</sup> *Epist* 73, 7, 2 CSEL 3, 2, 783.

<sup>82</sup> *Epist* 55, 8, 4; 67, 5, 1-2 CSEL 3, 2, 629, 739.

del obispo de Capsa<sup>83</sup> así como la de cuatro del Africa proconsular en la del Papa Cornelio<sup>84</sup>. Como en nuestros días, presumiblemente se requería la participación de *saltem tria* obispos. En cualquier caso la colegialidad aparece ya en la colación misma del episcopado a un nuevo miembro del colegio episcopal<sup>85</sup>. En los primeros siglos de la Iglesia el obispo era ordenado para una sola diócesis como ahora, pero, a diferencia de ahora, lo era durante toda su vida; los obispos no tenían traslado de una diócesis a otra. A pesar de ello todos los obispos estaban interesados en la ordenación o agregación de un nuevo miembro al orden y colegio episcopal. Y, aparte de algunos por oficio, proximidad o representación, cuya actuación era como necesaria, podían asistir y actuar cuantos quisieran.

#### B) en los concilios locales y regionales

Otro signo evidente de la colegialidad son los concilios. En el mundo romano no cristiano el término *concilium* (de donde el castellano «concejo» y el cultismo «concilio») significaba la reunión no de todo el pueblo romano, sino sólo de una parte, de un estamento, del mismo. Los *concilia* solían estar marcados por su carácter religioso, incluso los de la plebe a causa de la *sacrosanctitas* de los tribunos de la plebe. Durante la época imperial son «concilios» por antonomasia las asambleas provinciales tenidas para organizar el culto imperial o de los emperadores divinizados y de sus esposas. El *concilium* era un órgano meramente consultivo; tomaba sus decisiones (*decreta*) por votación mayoritaria como era norma en toda institución colegial. Una vez más se ve cómo el trapaso de los tecnicismos del ámbito no cristiano al cristiano no se opera con todos sus matices semánticos. Los concilios cristianos son reuniones ciertamente de un solo estamento eclesial, el de los obispos, aunque con participación de los presbíteros y de los laicos, si bien la de éstos era meramente representativa, aparte la de un laico peculiar: el emperador<sup>86</sup>. Las decisiones conciliares se llaman también *decreta* y *canones*, transcripción del término griego que traducido se dice *regula* en latín, «regla» en castellano. El *canon-regula* según la doctrina jurisprudencial del

<sup>83</sup> *Epist* 56 (en la inscr. y en 1, 1) CSEL 3, 2, 648.

<sup>84</sup> *Epist* 44, 1, 2; 45, 1, 2; 48, 4, 1 CSEL 3, 2, 597-98, 600, 608.

<sup>85</sup> Cfr. M. GUERRA, *Origen divino de la...* 327-340.

<sup>86</sup> Cfr. M. GUERRA, *El laicado...* 100-104.

antiguo derecho romano provenía de la *auctoritas* y generaba «autoridad», a diferencia de la *lex*, «ley», que suponía e implicaba también *potestas*. Hasta aquí todos los rasgos del concilio cristiano corresponden a la colegialidad de un *collegium*. Pero los obispos eran también *collegae* dentro de la Iglesia. Por eso los concilios cristianos no son meramente consultivos. Sus decretos y cánones obligan en conciencia e incluso bajo pena de excomunión, reflejo de la «potestad» de los «colegas». Evidentemente esta obligatoriedad y la *potestas* que la respalda es meramente eclesial. Con el tiempo no pocos «decretos» y «cánones» conciliares recibirán el respaldo de la legislación imperial y más tarde de los reyes, convirtiéndose en *lex* al ser incorporados a la legislación civil de suerte que obligaban también por la fuerza o *potestas* político-militar. Entonces el cristianismo se transforma en cristianidad, algo impensable en tiempo de S. Cipriano, tiempo de dos grandes persecuciones de los cristianos, las de los emperadores Decio y Valeriano.

A juzgar por los testimonios conocidos el primer concilio celebrado en Africa proconsular o en torno a Cartago fue el de año 220, convocado por el obispo Agripino<sup>87</sup>. Según Firmiliano, en su carta a Cipriano, en Asia Menor se reúnen los obispos per *singulos annos*, cada primavera<sup>88</sup> y habla de un concilio tenido en Iconio al parecer en el 220<sup>89</sup>. La misma periodicidad supone Cipriano en Africa proconsular<sup>90</sup>. En Roma se celebran al menos cuando surge una cuestión importante<sup>91</sup>, por ejemplo, para condenar a Novaciano en el a. 251<sup>92</sup>.

En tiempo de S. Cipriano las cuestiones más importantes se tratan en un concilio local o regional. Todavía no se celebran concilios

<sup>87</sup> *Epist* 71, 4, 1 CSEL 3, 2, 774. Tertuliano, en el año 213 (*leium* 13 CCL 2, 1272), habla de las reuniones tenidas por los obispos de habla griega. Las presenta como una realidad ideal sin indicio alguno de su existencia en Africa.

<sup>88</sup> *Epist* 73, 3, 1; 75, 4, 3 CSEL 3, 2, 780, 812.

<sup>89</sup> *Epist* 75, 7, 5; CSEL 3, 2, 815.

<sup>90</sup> *Epist* 64 CSEL 3, 2, 717 concilio del año 251 con 66 obispos; *Epist* 57 CSEL 3, 2, 650 en el 252 con 42 obispos; *Epist* 62, 4, 2 CSEL 3, 2, 700 del 253; *Epist* 67 CSEL 3, 2, 735 del 254 con 37 obispos; *Epist* 70 CSEL 3, 2, 766 del 255 con 31 obispos (cfr. también CSEL 3, 2, 650, 735 y *Sent. episc.* 29 CSEL 3, 1, 435-461; *Epist* 72, 1, 1 CSEL 3, 2, 775 del 256 con 95 obispos; *Epist* 73, 1, 2 CSEL 3, 2, 779 con 71 obispos sin determinación del año, probablemente del 257.

<sup>91</sup> Cfr. G. ROETHE, *Zur Geschichte der römischen Synoden im III und IV Jahrhundert* en E. CASPAR, *Geistige Grundlage römischer Kirchenpolitik*, Stuttgart 1937.

<sup>92</sup> *Epist* 55, 6, 2 CSEL 3, 2, 628.

ecuménicos o universales. El primero se reunirá en Nicea antes de un siglo. Para ello era necesario que la libertad religiosa se extendiera también al cristianismo y que brotara un asunto realmente grave, que afectara a todas las iglesias como fue el arrianismo. Además entonces la Iglesia católica y sus iglesias locales habían obtenido ya el *habere corpus* y el *ius coeundi*<sup>93</sup>, poco después de la muerte de S. Cipriano, al parecer en torno al año 265 aunque desconocemos la norma promulgada probablemente por el emperador Aureliano. Los *collegia sin corpus* pueden reunirse, pero de un modo más bien oficioso. Así lo hacen también los «colegios» no cristianos<sup>94</sup>. Un *collegium* tiene un *corpus* cuando posee personalidad jurídica, que el reconocimiento público concede mediante un *senatusconsultum*<sup>95</sup> al aceptar su derecho a tenere un «patrimonio común» propio (*corpus*). Al parecer este mismo reconocimiento público concedía el *ius coeundi* o «el derecho de reunión» colegial ya de índole oficial, que no se da sino a las entidades que garantizan una función de interés social y la no alteración del orden público. Precisamente el emperador Constantino convocó el concilio de Arlés (a. 314), dos de Roma y el ecuménico de Nicea (a. 325) para conservar la *pax* en el Imperio romano y su unidad, amenazadas o rotas por las disensiones de origen e índole religiosas, provocadas por el arrianismo. De acuerdo con la psicología imperial lo haría también por el influjo inercial de su título sacerdotal, el de *Pontifex Maximus* del *collegium sacerdotale*, inherente a todos los emperadores desde el primero de ellos, Octavio Augusto, hasta Graciano (a. 373-83). Es el título que le autorizaba a convocar periódicamente el *concilium* sobre todo de los sacerdotes y sacerdotisas del culto imperial<sup>96</sup>.

### C) Colaboración e información por vía ordinaria: visitas y cartas entre los obispos

Las cuestiones más importantes se tratan en los concilios regionales, por ejemplo, los de Cartago para Africa proconsular, a veces también para Numidia e incluso Mauritania; el de Iconio para Asia Menor y hasta Siria; el de Elvira (Granada) en el a. 305 para Hispa-

<sup>93</sup> Gayo en *Digest* 3, 4, 1 Krüger-Mommsen 72.

<sup>94</sup> Por ejemplo, CIL 5, 788; 13, 1921; 13, 1974, las dos últimas de Lyon.

<sup>95</sup> *Digest* 3, 4, 1 Krüger-Mommsen 72.

<sup>96</sup> Cfr. M. GUERRA, *El laicado...* 102-104.

nia. Aparte de estas reuniones, siempre extraordinarias por la importancia de las cuestiones tratadas y de las decisiones tomadas así como por su frecuencia, a lo más anual, había otros modos cotidianos de vivir la colegialidad episcopal y de realizar la actuación corporativa. Uno de los más atestiguados es sin duda alguna el epistolar. Ya está presupuesto como medio de convocación de las reuniones conciliares, que, hasta cierto punto, podrían compararse con las de las Conferencias episcopales de una nación o región de nuestros días. Para confirmarlo basta leer las cartas del epistolario cipriánico y ver su contenido así como sus destinatarios, los cuales son varios obispos<sup>97</sup>, ordinariamente uno solo. El remitente suele ser el mismo Cipriano, a veces varios obispos, por ejemplo todos los reunidos en el concilio del 253 escriben al Papa Lucio dos cartas de felicitación por motivos distintos, ajenos al concilio mismo<sup>98</sup>.

Cipriano escribe cartas a otros obispos por iniciativa propia<sup>99</sup> o las recibe de ellos<sup>100</sup>. A veces responde a cuestiones planteadas por otros en una visita o mediante una carta<sup>101</sup>. Son siempre verdaderas «cartas pastorales». Pero no desarrollan de una manera más o menos sistemática la doctrina de la Iglesia con ocasión de una celebración periódica, por ejemplo las misiones, el día del seminario. Exponen la doctrina, resuelven casos de conciencia y dan normas de comportamiento a propósito de cuestiones suscitadas por las circunstancias de su tiempo, por ejemplo las persecuciones y los *lapsi* o «apóstatas», el envío de lo recogido en alguna colecta para los encarcelados y los pobres, el cisma de Felícisimo o el de Novaciano, los rebautizantes, la inmoralidad de algunos célibes y de algunas vírgenes. Dadas las dificultades de comunicación de su tiempo envía una carta a un obispo y al mismo tiempo cinco más<sup>102</sup> escritas por él mismo a su clero y pueblo cartaginés sobre el mismo asunto. A su vez Cipriano recibe dos cartas, una para él y otra para que la transmita a

<sup>97</sup> Dos en *Epist* 41 CSEL 3, 2, 587; ocho en *Epist* 62 CSEL 3, 2, 590; nueve *Epist* 76 CSEL 3, 2, 827, etc.

<sup>98</sup> *Epist* 61, 1, 1 CSEL 3, 2, 695.

<sup>99</sup> *Epist* 44; 47; 52; 61; 63; 65; 72; 75, 1, 1, etc. CSEL 3, 2, 597, 605, 616, 650, 698, 775, 810.

<sup>100</sup> *Epist* 42; 49; 50; 77, etc. CSEL 3, 2, 590, 608, 613, 834.

<sup>101</sup> *Epist* 2; 3; 4; 41; 51; 55, 1, 1 y 2, 1; 59; 62; 64; 66; 69; 70; 71; 73, etc. CSEL 3, 2, 467, 469, 472, 587, 614, 624, 666, 698, 717, 726, 749, 766, 771, 778.

<sup>102</sup> Las 15-19 del epistolario cipriánico, CSEL 3, 2, 517-526.

otro obispo<sup>103</sup>. Además de enviar su carta a un obispo, Cipriano le adjunta la copia de otra u otras suyas o de otros obispos<sup>104</sup>. El obispo de Lyon (las Galias) escribe a Cipriano varias cartas<sup>105</sup> pidiéndole que haga de intermediario e intercesor ante el Papa Esteban en el caso de Marciano, obispo de Arlés (provincia narbonense de las Galias). Accede, escribe al obispo de Roma pidiéndole que excomulgue a Marciano y que se lo comunique en sendas cartas a los obispos de la Galia así como a la provincia narbonense y al pueblo de la iglesia de Arlés<sup>106</sup>.

Cuando surge un problema (cisma, etc.) en su diócesis, Cipriano delibera con su presbiterio y con los clérigos de su diócesis, con asistencia de los laicos en algunas ocasiones. Si el asunto reviste cierta gravedad consulta al obispo de Roma. Esta consulta parece deberse a algo más que a una simple exigencia de la prudencia o a la conveniencia de pedir consejo, pues le consulta e informa siempre y de todo lo ocurrido en la iglesia cartaginesa<sup>107</sup>. Recuérdense además las

<sup>103</sup> *Epist* 78, 3 CSEL 3, 2, 838.

<sup>104</sup> *Epist* 55, 1, 2; 71, 1, 1; 71, 4, 2; 72, 1, 3; 73, 1, 1; 73, 4, 1; 74, 1, 1 CSEL 3, 2, 624, 771, 774, 776, 778, 781, 802.

<sup>105</sup> *Epist* 68, 1, 1 CSEL 3, 2, 744.

<sup>106</sup> *Epist* 68, 1, 1; 68, 2, 1; 68, 3, 1 CSEL 3, 2, 774, 775-776.

<sup>107</sup> *Epist* 20, 1, 1; 20, 2, 1 (donde reconoce que ha enviado a la iglesia de Roma «trece cartas», a saber, las n. 5-7, 10-19 sobre cuestiones de los *lapsi* «caídos» o apóstatas); 20, 3, 2; 27, 1, 1; 27, 2, 1 CSEL 3, 2 (478-485, 490-526); 528, 540-542 les comunica que «con el correo precedente» les adjuntaba algunas cartas escritas por él a algunos *lapsi*); 27, 3, 1 CSEL 3, 2, 542 (les dice que les ha enviado una carta que ha escrito a su clero, probablemente la 26, CSEL 3, 2, 539; así como copias de dos cartas de los obispos Caldonio... — las 24 y 25 CSEL 3, 2, 536-538 — y de tres confesores — las 21 y 22 —); 35, 1, 2 (comunica que ha enviado dos cartas, las 33 y 34 —, CSEL 3, 2, 529-535, 571-572).

La concepción eclesiológica de S. Cipriano reaparece en otros escritores africanos posteriores. Es natural que así fuera si se tiene en cuenta la gran personalidad del obispo de Cartago, aumentada incluso tras su martirio. Optato de Milevi (en Numidia) (s. IV) coloca en la ciudad de Roma (*in urbe Roma*) la *cathedram episcopalem* (adjetivo inexistente en S. Cipriano, quien lo suple por *sacerdotalis*) concedida en primer lugar (*primo collatam*). «En ella se sentó Pedro, cabeza de todos los Apóstoles..., en la cual (*in qua cathedra*) se conserva la *unitas ab omnibus* (por todos) de suerte que uno sea ya cismático y pecador si intenta poner (*collocaret*) otra catedral (*cathedram alteram*) contra la única (*contra singularem* — la de Roma)...». Luego enumera la lista episcopal de «esta *cathedra unica quae est prima de dotibus* (a causa de sus privilegios)» hasta Dámaso (a. 366-384) (primera redacción de este texto) y hasta Siricio (a. 384-398, segunda redacción), el cual ahora es *noster socius* (miembro del mismo colegio, en este caso episcopal), *cum quo nobiscum totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat*» (*Aduersus Parmenianum* 2, 3, CSEL 26, 36-37). Obsérvese la importancia de la «cartas *formatae*» así como el alcance de la frase final, pues afirma que «todo el orbe concuerda en la única comunidad de comunión (definición de la Iglesia) con él (*cum quo*, el Papa)» y a través del mismo «con nosotros (los obis-

cartas escritas a los Papas (años 251-257): Cornelio (nueve), Lucio (una), Esteban (dos) en seis años sin contar las que se han perdido, por ejemplo una a Cornelio<sup>108</sup>. Si no informa por no considerarlo importante y con el tiempo se grava, se disculpa<sup>109</sup>, como se justifica ante los presbíteros y diáconos de la iglesia romana, *sede uacante* tras el martirio del Papa Fabián por haberse escondido para librarse de la persecución de Decio y les «rinde cuentas (*ratio reddetur*) de mis actos, disciplina y celo»<sup>110</sup>, extrañado de que la iglesia de Roma desconfiara de él por haberse escondido y le marginara al aconsejar al clero cartaginés — en una carta — mantenerse firmes en la fe y cuidar la grey cristiana «como pastores, no como mercenarios», al mismo tiempo que les dictan normas concretas sobre la comunión de los *lapsi*, la atención de las viudas y de los encarcelados, la sepultura de los cuerpos de los mártires, etc., y les encargan que envíen «copia de esta carta a cuantos podáis»<sup>111</sup>. Reconoce que no debe «substraer a vuestro conocimiento (de la iglesia Roma) nada de cuanto aquí realizamos a fin de obrar de común acuerdo para el buen gobierno de la Iglesia»<sup>112</sup>.

Cipriano informa al obispo de Roma unas veces de palabra por medio de otro «colega» u obispo<sup>113</sup>. Otras veces, además del infor-

pos, especialmente los africanos) por medio del intercambio de las cartas de comunión», llamadas (*litterae*) *formatae* (*Adu. Parmenian* 2, 2, 3 CSEL 26, 37), también *tesserae*, *symbola*, que garantizaban la pertenencia a la Iglesia católica de quienes (sacerdotes, laicos) se hallaban (viajes, etc.) fuera de su iglesia local (cfr. L. HERTLING, o.c. 16-22). Cfr. también las misma ideas en *Ibidem* 1, 1, 10 CSEL 26, 12-13.

Se hallan también en S. Agustín *Contra partem Donati*, 220 ss. CSEL 51, 12 ss., donde reaparece la *radix*, la (*Ecclesia*) *catholica*, la *Ecclesia mater*, que es la *catholica* y la frase expresiva: «*Numerate* (sacerdotes, obispos) *uel ab ipsa Petri sede...* Ella es la roca (*petra*) que no consiguen vencer las puertas del infierno (Mat 16,19)». Son todos testimonios que recuerdan a los herejes que se separan de la iglesia verdadera, la católica, si se marginan de la sucesión de los obispos legítimos, representados y como cristalizados conforme a la *catbedra Petri*, la de Roma, al mismo tiempo que su iglesia local y su cátedra episcopal es auténtica y pertenece a la *una Ecclesia* de Cristo, fundada por él *super Petrum*, en la medida en que tiene la *forma Petri*, o sea, toda la Iglesia y todas y cada una de sus iglesias se repliegan y concentran en la *una cathedra*, la *cathedra Petri* en Roma.

<sup>108</sup> *Epist* 55, 6, 2, conocida en el s. IV por Eusebio *Hist. eccl.* 6, 43, 3 SC 41, 154.

<sup>109</sup> *Epist* 59, 9, 1 CSEL 3, 2, 676.

<sup>110</sup> *Epist* 20, 1, 1 ss. CSEL 3, 2, 529.

<sup>111</sup> *Epist* 8, 2, 1; 8, 3, 1-2; 8, 4 CSEL 3, 2, 486.

<sup>112</sup> *Epist* 35, 1, 1 CSEL 3, 2, 571.

<sup>113</sup> *Epist* 44, 2, 2 CSEL 3, 2, 622.

me verbal, adjunta una carta <sup>114</sup>. Para garantizar la llegada de las cartas a sus destinatarios llevan la correspondancia en mano obispos <sup>115</sup>, presbíteros <sup>116</sup> y de ordinario clérigos no sacerdotes: subdiaconos <sup>117</sup>, acólitos <sup>118</sup>, lectores <sup>119</sup>, o sea, los miembros del presbiterio, que de ordinario conviven bajo el mismo techo con el obispo, se benefician de las mismas ofrendas en especie, participan «por igual» de las distribuciones económicas que se hacían mensualmente como ahora <sup>120</sup>. Cuando se tiene alguna duda sobre la autenticidad de una carta, se la devuelve al remitente para que «reconozca si es suya la escritura y la firma» no muy legible, si es o no la misma carta (*epistula authentica*) que entregaste al subdiácono Cremencio para su envío <sup>121</sup>.

#### D) Las listas de los miembros del colegio episcopal

La colegialidad afecta a los miembros del «colegio episcopal», a la vez «colegas», o sea, a los obispos legítimamente ordenados y que no hubieran perdido por herejía o cisma la *communio* entre sí y con «el origen de la unidad eclesial», a saber, el sucesor de S. Pedro en su *cathedra una*, el obispo de Roma. Los herejes y cismáticos se salen ellos mismos «de la verdad de la Iglesia católica y del cuerpo (*corpus*) episcopal», «se separan de nuestra comunión» <sup>122</sup>. Además de estar autoexcluidos, «deben aparecer excomulgados» oficialmente, en este caso por el obispo de Roma <sup>123</sup>. La *communio ut laicus* o

<sup>114</sup> *Epist* 45, 1, 1; 45, 4, 2 CSEL 3, 2, 599, 603.

<sup>115</sup> *Epist* 45, 1, 1; 45, 4, 2 CSEL 3, 2, 599, 603.

<sup>116</sup> *Epist* 48, 1 CSEL 3, 2, 606.

<sup>117</sup> *Epist* 9, 1, 1; 35, 1, 1; 45, 4, 3; 47, 1, 2; 78, 1, 1 CSEL 3, 2, 489, 571, 603, 606.

<sup>118</sup> *Epist* 45, 4, 3; 52, 1, 2-2; 59, 1; 59, 9, 4 (que acompaña a un obispo); 78, 1, 1; 79, 1, 1 CSEL 3, 2, 603, 616-617; 666, 677, 744, 749.

<sup>119</sup> *Epist* 35, 1, 1 CSEL 3, 2, 571.

<sup>120</sup> *Epist* 1, 1, 2; 34, 4, 1-2; 39, 5, 2; 41, 1, 2 CSEL 3, 2, 466, 570-571. De esta forma, al menos los sacerdotes (obispos y presbíteros) podían cumplir su «obligación de dedicarse al ministerio clerical sirviendo al altar, consagrados a la plegaria y a la oración» «no a los negocios profanos» ni a ser «tutor o procurador por disposición testamentaria» (esto último quoda descartado para presbíteros y clérigos). Es así «de acuerdo con lo estatuido poco hace en un concilio de obispos» (*Epist* 1, 1, 1; 1, 2, 1-2; *Laps* 6 CSEL 3, 2, 240-241; 3, 1, 465).

<sup>121</sup> *Epist* 9, 1; 9, 2, 1-2 CSEL 3, 2, 489.

<sup>122</sup> *Epist* 68, 1, 1; 68, 2, 1 CSEL 3, 2 744-745.

<sup>123</sup> *Epist* 68, 2, 1 CSEL 3, 2 744.



«reducción al estado laical» parece ser el castigo ordinario de los obispos apóstatas como condición indispensable para ser aceptados en la Iglesia, si lo deseaban, tras hacer la oportuna penitencia<sup>124</sup>. Cipriano no se plantea la cuestión sobre si esta «reducción al estado laical» implicaba la pérdida del sacerdocio en sí o sólo la de su ejercicio<sup>125</sup>.

Por eso era básico conocer los obispos ortodoxos de las distintas iglesias locales. Por eso y por motivos prácticos, por ejemplo para saber a quién puede acudir cualquiera, clérigo o laico, en busca de hospitalidad cuando cambiaban de residencia temporal o definitivamente e iban avalados por medio de las llamadas (*littera*) *formata* o *pacis* así como *tessera*, etc.<sup>126</sup>. San Cipriano envía al Papa Cornelio «la lista de los obispos (*nomina episcoporum*)» ordenados aquí que, íntegros e incólumes en la Iglesia católica, están al frente de los hermanos», o sea, los que no se han hecho novacianos ni «los falsos obispos» como «el presbítero Máximo... hecho *pseudoepiscopum* por Novaciano». La lista de los obispos, firmes en la Iglesia católica o no pertenecientes a las iglesias heréticas y cismáticas, es un *compendium* = «método abreviado» de la verdad, una especie de *regula ueritatis* o instrumento, medio, adecuado y fácil para «desvirtuar el error y distinguir la verdad así como para que sepas tú y nuestros *collegae* (los obispos de Italia, Galia...) a quiénes debe escribirse y de quiénes recibir carta». Pues «los no incluido en esta lista, si os escriben» como obispos, no lo son, sino «uno que ha sacrificado (a los ídolos) y obtenido el certificado «de haberlo hecho sin ser verdad, o “uno de los herejes”, o sea, se trata de un *lapsus* = «caído», apóstata, o de un hereje y, por lo mismo, «un pervertido y *profanum* (= extraño a la Iglesia)»<sup>127</sup>.

Lógicamente estas listas se renovaban con relativa frecuencia, a saber, al morir un obispo y ser ordenado su sucesor así como si alguno caía en apostasía, herejía o cisma aunque retornara a la Iglesia, pues en este supuesto lo hacía «como laico», reducido al estado laical. Así, por ejemplo, al ser ordenado Cornelio obispo de Roma en el año 251, se lo comunica a los obispos. Según consta por las

<sup>124</sup> *Epist* 55, 11, 2-3; 65, 3, 3; 67, 6, 1; 67: 6, 3 CSEL 3, 2; 632, 724, 740-741; *EVS Hist. Eccl.* 6, 43, 10 SC 41, 156.

<sup>125</sup> Cfr. M. GUERRA, *El laicado...* 39-43.

<sup>126</sup> Cfr. en este estudio.

<sup>127</sup> *Epist* 59, 9, 3 así como 68, 5, 2 CSEL 3, 2, 676-677, 749.

cartas ciprianeas, al menos al mismo Cipriano<sup>128</sup> y al de Hadrumeto en Africa así como a todos los demás a juzgar por el incidente ocurrido en esta última iglesia local, gracias al cual sabemos que, antes del mismo, su obispo Policarpo escribía «las cartas» a Cornelio<sup>129</sup>. Obsérvese que llama *ueteres mores* o «costrumbe, práctica, antigua» a la comunicación epistolar de su nombramiento por el propio obispo. ¿Hasta dónde se remonta esa antigüedad? En caso de cisma inmediato, tras la ordenación de un obispo (caso de Cornelio y Novaciano en Roma, etc.) procura, además de la carta del interesado, recibir el informe de los obispos africanos que participaron en la ordenación de nuevo obispo, Cornelio<sup>130</sup>. Aparte de la propia iglesia, otra u otras notificaban, al menos al obispo de Roma, la muerte de un obispo y la ordenación de su sucesor. Así, por ejemplo, Dionisio de Alejandría, en tiempo de Cipriano, notifica la muerte de Fabio obispo de Antioquía al Papa Esteban<sup>131</sup>. Precisamente a este mismo obispo antioqueno había enviado el Papa Cornelio la lista con el nombre y la cátedra o sede episcopal de todos los obispos que se habían adherido a la condena del antipapa Novaciano<sup>132</sup>.

Las listas de los obispos, el intercambio de cartas y las visitas mutuas realizadas con una frecuencia y periodicidad mayor de la que ordinariamente se imagina descubren un complejo tejido de relaciones interepiscopales, expresivas de la colegialidad episcopal, encarnada en realidades posibles en las circunstancias históricas de los primeros siglos cristianos. De hecho son las mismas, e incluso a veces mayores, que las existentes hasta casi nuestros días. Su urdimbre tiene una consistencia sorprendente.

#### E) Los obispos y su colegialidad, «glutinum (aglutinante)» de la Iglesia

La presencia obligatoria de varios obispos en la ordenación de cualquier nuevo obispo, los concilios regionales, las visitas y cartas mutuas para consultar o resolver cuestiones ordinarias, las listas epis-

<sup>128</sup> *Epist* 45, 1, 2; 45, 2, 1 CSEL 3, 2, 600.

<sup>129</sup> *Epist* 48, 1; 48, 2, 1; 48, 3, 2 CSEL 3, 2, 606-607.

<sup>130</sup> *Epist* 45, 3, 1; 48, 3, 2 y 4, 1 CSEL 3, 2, 602, 607-608. Por los textos citados se ve que en caso de cisma (Cornelio y Novaciano en Roma) procura además recibir información directa de los obispos africanos que asistieron a la ordenación episcopal de Cornelio.

<sup>131</sup> *EVS Hist. eccl.* 6, 46, 4 SC 41, 163.

<sup>132</sup> *EVS Hist. eccl.* 6, 43, 21, SC 41, 159.

copales, etc., concretan y dan como cuerpo a la doctrina de la colegialidad episcopal en uno de sus elementos específicos, a saber, la actuación colegial o corporativa de los miembros del *collegium* episcopal y *collegae* entre sí.

En aquel tiempo era prácticamente todo lo que podía pedirse y darse en esta materia.

Además de la consignación ocasional, circunstancial, de estos hechos, no tratados ni expuestos de modo sistemático, sino hitos que emergen de la compleja realidad ahora soterrada en su casi totalidad y ocultos por la niebla de la indocumentación, segregada por las contingencias e incidencias del paso del tiempo, San Cipriano alude una y otra vez a la necesidad de la «concordia» episcopal, de la unión mutua de los obispos entre sí.

Son alusiones y, por lo mismo, esporádicas, no integradas jamás en una exposición sistemática. Esta circunstancialidad y la ausencia de un intento sistematizador, teórico, de la realidad explican las lagunas al mismo tiempo que acentúan el alcance e importancia de los datos e ideas o doctrinas fragmentaria que ha llegado hasta nosotros.

El obispo es signo, ligazón y principio de la unidad de la iglesia local como el episcopado lo es de la «Iglesia católica» o universal gracias a su colegialidad y al Primado del obispo de Roma. Es la doctrina cipriánica (2.1.2.). La *concordia*, *glutinum* o «aglutinante» del *collegii sacerdotalis* (episcopal) reaparece una y otra vez con fuerza casi de obsesión<sup>133</sup>. Pero ya he tratado de la «concordia» episcopal en otro apartado (2.1.2.). La *concordia* episcopal es como un segregado de la colegialidad y, a la vez, el reflejo fiel y el eco nítido del *episcopatus unus et indivisus*<sup>134</sup>.

El «episcopado único e indiviso» reclama por su misma naturaleza la colegialidad y la consiguiente unidad operativa de cuantos participan del episcopado *in solidum* o «colegialmente», «con solaridad colegial», que llega a la *unanimitas* «unanimidad», unidad e identificación de espíritu de los *consacerdotum* o miembros del «colegio episcopal»<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> *Epist* 55, 1, 1; 66, 8, 3; 68, 3, 1; 55, 7, 2; 55, 21, 2; 55, 24, 2; 55, 30, 1; 55, 30, 2; 60, 1, 1; 73, 26, 2; 2 CSEL 3, 2, 624, 691, 732, 733, 746, 628, 638, 647, 798.

<sup>134</sup> *Unit. Eccl.* 5 CSEL 3, 1, 213.

<sup>135</sup> *Epist* 55, 7, 3 CSEL 3, 2, 628.

#### 2.4. La «solidaridad colegial» (*in solidum*) del colegio episcopal y el «Primatus» del obispo de Roma

Todos los integrantes del *collegium sacerdotale* en la religión oficial de Roma estaban investidos de la misma *auctoritas* por razón de su pertenencia al mismo. La tenían al margen de la inherente a la personalidad de cada individuo, que puede ser y de hecho es distinta por obra de su cultura, carácter, etc. La *auctoritas* del *Pontifex Maximus* quedaba reducida a la de un *primus inter pares*. De ahí que el «colegio» dictaminara sus *decreta* por mayoría de votos y que el parecer del presidente (el *Pontifex Maximus* en el «colegio sacerdotal») pudiera ser anulado por una mayoría discrepante<sup>136</sup>. Pero no ocurre así entre los *collegae*. Tanto los *collegae maiores* como los *minores* participan *eiusdem potestatis*<sup>137</sup>, no de la misma *auctoritas* que es mayor la de los primeros al menos por razón de su cargo. Pero esta «participación de la misma potestad» o potestad de la misma índole admite una gradación muy variada y distinta. Los «colegas mayores (los cónsules)» pueden vetar las decisiones de los «colegas menores (los pretores)» mientras que éstos no pueden oponer su veto (*intercessio*) a las resoluciones consulares.

El obispo de Roma, como los restantes obispos, participa del mismo sacerdocio y episcopado. Es eso, un obispo, pero obispo de la *cathedra Petri* en Roma. Todos los obispos integran el mismo «colegio sacerdotal (episcopal)», dotado de la misma *auctoritas* por razón de su sacerdocio, al margen de la personalidad humana de cada obispo y de la prestancia socio-política de cada sede episcopal. Pero ¿el obispo de Roma está capacitado, según S. Cipriano, para vetar (*intercedere*) las decisiones de cada obispo e incluso las adoptadas corporativamente en concilio como si fuera un *collega maior* de los demás obispos? Pudiera ocurrir que el obispo de Roma, como el *Pontifex Maximus*, tuviera una *potestas* de la cual carezcan los demás miembros del *collegium sacerdotale*. El *Pontifex Maximus* romano la tenía heredada del antiguo *rex*.

En S. Cipriano, en esta materia, hay que distinguir dos planos, a saber, el de su doctrina o escritos y el de su vida o praxis pastoral,

<sup>136</sup> LIV 31, 9, 7-8.

<sup>137</sup> Ulpiano en *Digest* 50, 16, 173; Gayo en *Digest* 47, 22, 4 Krüger-Mommsen 916, 840.

el de los hechos, así como, en este último nivel, dos momentos, o sea, antes y después de su enfrentamiento con el Papa Esteban. En cualquier momento y plano concede al obispo de Roma una categoría peculiar, más aún única en la Iglesia. He aquí una serie de afirmaciones convergentes en la misma dirección.

#### 2.4.1. *La doctrina de S. Cipriano*

Voy a limitarme a recoger una antología de frases y textos, que requerirían un análisis pormenorizado, pues varios admiten diversas interpretaciones. Pero eso nos llevaría muy lejos. No obstante, su confluencia en la misma dirección las unifica y teje un vínculo consistente, por no decir irrompible, sobre todo si queda avalado por la práctica pastoral del autor.

##### 2.4.1a. «Fundamento de la Iglesia»

Cuando Cipriano menciona a S. Pedro, casi siempre añade *super quem fundavit* (o *aedificavit Ecclesiam* de suerte que este sintagma, que proclama a Pedro «fundamento, cimiento, de la Iglesia», podría considerarse como su epíteto tradicional al estilo de los existentes en los poemas homéricos<sup>138</sup>. No hace falta decir que este sintagma tiene un origen evangélico; se apoya en las palabras del Señor en la escena de Cesarea de Filipo (Math 16,18). Tal vez sea S. Cipriano el primer escritor cristiano que se la atribuye o aplica al obispo de Roma, aunque también a los demás obispos si bien de modo secundario y en un momento cronológicamente posterior<sup>139</sup>.

##### 2.4.1b. La «*cathedra Petri*» es la de Roma

Aparte de las veces en las que habla de la *cathedra Petri*<sup>140</sup>, el sintagma *cathedra sacerdotalis* = «cátedra - sede episcopal» es aplicado a Pedro o a la iglesia de Roma las tres veces en las que figura<sup>141</sup>. Resulta sorprendente que *cathedra Petri* se refiera siempre

<sup>138</sup> *Habit. Virg* 10; *Fortun* 11; *Bon. pat* 9; *Sent. episcop* 17; *Unit. Eccl.* 4 (dos veces en el PT, una en el TR); *Epist* 33, 1, 1; 43, 5, 2; 59, 7, 3; 68, 8, 3; 70, 3, 1; 71, 3, 1; 73, 7, 1; 75, 16, 1; 75, 17, 1 CSEL 3, 1, 194, 338, 403, 444; 3, 2, 566, 594, 674, 732, 769, 773, 783, 820, 821.

<sup>139</sup> Cfr. M. GUERRA, *La «regula fidei», la...*

<sup>140</sup> *Unit* 4; *Epist* 59, 14, 1 CSEL 3, 1, 212; 3, 2, 683.

<sup>141</sup> *Epist* 43, 5, 2; 55, 8, 4; 73, 2, 3 CSEL 3, 2, 594, 630, 780.

a la de Roma, nunca a la de Antioquía ni a la de Jerusalén ni evidentemente a la de Alejandría, considerada petrina en atención a S. Marcos, el *intrepres Petri*, tenido por primer obispo de esa ciudad. El origen petrino de estas sedes es el origen de los respectivos patriarcados, a los cuales se añadió el de Constantinopla por razones socio-políticas<sup>142</sup>.

Parece como si la «cátedra», o sea, el gobierno petrino y episcopal estuviera concentrado en la sede e iglesia de Roma. Es sabido que en los primeros siglos de la Iglesia *cathedra*, palabra latina transcrita de la griega *καθέδρα*, y su correspondiente latina *sedes* = «sede» significan la misión y acción evangelizadoras. Por ser ese el significado que conservan todavía corremos el riesgo de pensar que fue el único que tuvieron en la antigüedad no cristiana y en la cristiana de los primeros siglos de la Iglesia. Pero no fue así. En griego y en latín significan también (y de modo prevalente) la autoridad y la potestad que con frecuencia es la suprema, incluso en el ámbito socio-político, por ejemplo, la del emperador romano y la de sus delegados fuera de Roma<sup>143</sup>.

#### 2.4.1c. El acta fundacional de la «una Ecclesia» = «unicidad de la Iglesia» y la sede de Roma

El acto y acta fundacional de la *una Ecclesia*, o sea de la «unicidad-unidad de la Iglesia» se halla, según Cipriano, en la escena de Cesarea de Filipo, narrada en Math 16,13-19. En ese instante el Señor pone a Pedro como cimiento de la Iglesia católica, que recibe su unidad y la de su episcopado precisamente de Pedro, presente en su «cátedra» y en el obispo de Roma. La iglesia romana es *mater* (madre), *origo* (origen) *et radix* (raíz)..., *prima et una super petram Domini uoce fundata*<sup>144</sup>; *unum caput* (cabeza) *et una mater fecunditatis succesibus copiosa*<sup>145</sup>; *Ecclesiae catholicae matricem* (matriz) *et radicem*<sup>146</sup>; *ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est*<sup>147</sup>.

<sup>142</sup> Cfr. M. GUERRA, *Los nombres del Papa...*, 69-89.

<sup>143</sup> Cfr. M. GUERRA, *Los nombres del...*, 68-83.

<sup>144</sup> *Fortun* 11; CSEL 3, 1, 338.

<sup>145</sup> *Unit* 5 CSEL 3, 1, 214.

<sup>146</sup> *Epist* 48, 3, 1 CSEL 607.

<sup>147</sup> *Epist* 59, 14, 1 CSEL 3, 2, 683.

Todas las frases anteriores tienen un común denominador, a saber el que anuda «la unicidad, unidad» (*una, unum*), específica de la iglesia de Roma, y su condición de punto de partida y origen («madre, raíz, matriz, cabeza...») de la Iglesia católica. Algunas añaden y subrayan además el rasgo de predominio y mando (*Caput...*, *ecclesia principalis*), al menos en una de sus acepciones posibles<sup>148</sup>.

#### 2.4.1d. San Pedro y su «cathedra» de Roma, «origen, manantial y raíz» de la «unitas» de la Iglesia y del episcopado

Una constante del pensamiento y de los escritos ciprianeos es la catalogación de la cátedra de S. Pedro, de la iglesia de Roma, como origen, manantial, raíz y centro de la unicidad-unidad (*unitas*) de la Iglesia y de su episcopado: *Una Ecclesia... super Petrum origine unitatis et ratione* (por el origen y la estructura de la unidad)<sup>149</sup>; *Petro primum* (en primer lugar, antes que a los demás Apóstoles)... *unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam ostendit* (Math 16,18)<sup>150</sup>; *Episcopatum unum atque indiuisum*, basado en Math 16,18-19<sup>151</sup>; *...unde unitas sacerdotalis (episcopal) exorta est*<sup>152</sup>. *Una Ecclesia et cathedra una super Petrum Domini uoce fundata: aliud altare (altar, Eucaristía) constitui aut sacerdotium nouum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest*<sup>153</sup>. Si se tienen en cuenta las leyes sintácticas y estilísticas del latín se ve con luz meridiana la equivalencia de *unitas sacerdotalis* con el *unum sacerdotium*, el *unus episcopatus*, la *una cathedra* como *unitas Ecclesiae* corresponde a una *Ecclesia*. Por ello, Pedro, su cátedra y el obispo que la ocupa<sup>154</sup> es a la vez «el origen (*origo*)» de la *unitas sacerdotalis* (episcopal), del *unum sacerdotium*, del *unus episcopatus*, de la *una cathedra*, de la *una Ecclesia*. Y todo arranca de las palabras del Señor en Math 16,18-19.

<sup>148</sup> Véanse los significados de *principalis* en M. GUERRA, *Los nombres...*, 320-324.

<sup>149</sup> *Epist* 70, 3, 1 CSEL 3, 2, 769.

<sup>150</sup> *Epist* 73, 7, 1 CSEL 3, 2, 783.

<sup>151</sup> *Unit* 5 CSEL 3, 1, 213.

<sup>152</sup> *Epist* 59, 14, 1 CSEL 3, 2, 683.

<sup>153</sup> *Epist* 43, 5, 2 CSEL 3, 2, 594.

<sup>154</sup> *Cum Fabiani* (tras la muerte del Papa Fabián) *locus* (puesto, cargo, ministerio), *id est, cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis uacaret*, tras la muerte del Papa Fabián y antes de la elección de su sucesor Cornelio (*Epist* 55, 8, 4 CSEL 3, 2, 630). Sobre *locus* = «puesto, lugar» y «función, cargo; ministerio», cfr. M. GUERRA, *Los nombres del Papa...* 437-440 en los textos no cristianos, 454-461 en los cristianos de los primeros siglos de Iglesia.

#### 2.4.1e. El «Primatus» dado a S. Pedro por el Señor

El *Textus receptus* del cap. IV en el *De unitate Ecclesiae* se mantiene en el punto de partida de la *origo unitatis*, que es como su hilo conductor o en torno del cual se ensartan todas las afirmaciones y frases: «*Super unum* (tras citar Math 16,18-19) *aedificat Ecclesiam*. Y, aunque concede la misma potestad y autoridad a todos los Apóstoles, incluido Pedro, (transcribe Jo 20,21-23), sin embargo para que *unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit*. Los demás Apóstoles eran lo que fue Pedro, *pari consortio praediti et honoris et potestatis* (2.3.3b), pero *exordium ab unitate proficiscitur* para que la *Ecclesia* de Cristo *una monstretur* (se muestre, aparezca). *Quam Ecclesiae unitatem...* (Cant 6,8)».

En cambio, el *Primatus textus* apenas explicita la prioridad cronológica de la concesión de los poderes a Pedro respecto de los restantes Apóstoles. No figuran los sintagmas: *super unum... originem ab uno incipientem...*, *exordium ab unitate proficiscitur*. Se lee *post resurrectionem suam* como en el TR, pero se refiere al mismo Pedro (*eidem*) (Jo 21,16 ss.) cuando Jesucristo le concedió el Primado o pastoreo de corderos y ovejas<sup>155</sup>. El PT centra los tres sintagmas transcritos del TR en S. Pedro, pues figura en su lugar: *super illum...*, *unam cathedram... Primatus Petro datur*. Añade *adque rationem* después de *unitatis originem* y antes de *sua auctoritate disposuit*. El término *ratio* = «estructura, organización» expresa la permanencia de la *unam cathedram* en el tiempo o durante la existencia de la Iglesia hasta el final de los tiempos, idea no necesariamente presente en el primer término *originem*.

El sintagma *Sed Primatus Petro datur* ocupa el centro mismo del PT, si se deja aparte la cita introductoria (Math 16,18-19). Es la línea o frase novena con ocho antes y otras ocho después, posición central e incluso con función de bisagra (dada la correspondencia de las restantes) que probablemente no se debe al azar, sino a la intención del autor. En los escritos de S. Cipriano el término *primatus* contiene la idea de una supremacía, basada en un *ius* y en una *potestas*<sup>156</sup>. No sin cierto fundamento puede afirmarse que en el tex-

<sup>155</sup> En el TR a la concesión de la misma potestad a los Apóstoles después de la resurrección (Jo 21,16 ss.), antes de la resurrección a S. Pedro (Mat 16,18-19).

<sup>156</sup> *Epist* 73, 25, 3; 69, 8, 3; 71, 3, 1 CSEL 3, 2, 798, 757, 773.



to estudiado *primatus* designa la propiedad o el puesto de alguien que no es simplemente *primus inter pares*. Así lo insinúa, además, la contraposición un tanto acerada, introducida por la adversativa *sed* (pero) *Primatus Petro datur* con la igualdad precedente entre Pedro y los demás Apóstoles: «(*Hoc erant*) también los demás Apóstoles eran lo que fue Pedro», o sea, «Apóstoles» como el sucesor de Pedro en su cátedra romana es también obispo como los demás obispos. Pero en el PT no figura la afirmación de la igualdad absoluta *et honoris (auctoritatis) et potestatis*, también en el campo específico en el que puede haber alguna diferencia no simplemente honorífica entre Pedro y los Apóstoles, entre el sucesor de Pedro y los sucesores de los demás Apóstoles. Lo confirman las dos frases finales de estructura paralela:

1. *Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, / tenere se fidem credit?*
2. *Qui cathedram Petri super quam fundata est Ecclesia deserit, / in Ecclesia se esse confidit?*

Obsérvese que el TR conserva inalterada la primera frase mientras convierte la segunda en *Qui Ecclesiae renititur et resistit, / in Ecclesia se esse confidit?* El TR refiere estas dos frases a la *Ecclesiae Christi* (lín. 10), a la Iglesia universal; el PT a la de Roma. Uno puede desvincularse de una iglesia local y, no obstante, seguir en la Iglesia. Así les hubiera sucedido a los sediciosos corintios si no hubieran de puesto su acitud insolente. Pues el Papa Clemente (a. 90-99) les excomulgaba sólo de su comunidad o iglesia, la de Corinto<sup>157</sup>. Pero, según el PT, la ruptura con la cátedra de Pedro, con la iglesia de Roma, produce sin más, *ipso facto*, la ruptura con esa iglesia y a la vez con la Iglesia, o sea, con la Iglesia católica y con todas sus iglesias locales. Por otra parte esto parece ser una exigencia y consecuencia de la peculiaridad de la cátedra e iglesia de Roma, a saber, su condición de origen, fuente y como eje de la *unitas Ecclesiae*<sup>158</sup>.

#### 2.4.2. *Los hechos o la práctica pastoral de S. Cipriano, obispo de Cartago*

La serie de frases y textos consignados, si se consideran aislados, admiten — en algunos casos — varias interpretaciones, algunas de las cuales debilitan su consistencia. No obstante, todas conside-

<sup>157</sup> 1 Clem 54,1-4 SC 167, 186.

<sup>158</sup> Cfr. M. GUERRA, *La «regula fidei», la...*

ran a la iglesia de Roma, al menos, como *origo unitatis Ecclesiae et episcopatus*. Pero todas juntas tejen un entramado muy resistente, pues todas convergen en la misma dirección y término, a saber, a revestir a la *cathedra Petri* en Roma de algo más que un Primado meramente cronológico.

A su vez atribuyen al obispo de Roma una singularidad que no parece ser simplemente honorífica. Lo confirman algunos hechos y actuaciones de S. Cipriano anteriores a su enfrentamiento con el Papa Esteban. Basta casi su enunciado, pues puede verse su comentario en otro estudio<sup>159</sup>.

#### 2.4.2a. El caso de Marciano, obispo de Arlés

Marciano, obispo de Arlés en la provincia narbonense junto a la desembocadura de Ródano, se hace novaciano. El obispo de Lyon, acude al Papa para que excomulgue o expulse oficialmente de la Iglesia a quien de hecho estaba ya fuera de ella por haber roto la *unitas Ecclesiae* a causa de su herejía. Como el obispo de Roma no interviene, recurre al de Cartago para que interceda ante el de Roma. En su primera carta al Papa Esteban (otoño del 254), única de las conocidas anterior a su enfrentamiento por culpa de los rebautizantes, Cipriano le pide que escriba «una carta» a los «coepiscopos de la Galia... para que no toleren más a Marciano, contumaz y soberbio...» y sendas cartas «a (los obispos de) la provincia y al pueblo de Arlés, por las cuales, ex-comulgado Marciano, sea substituido por otro en su puesto (*locus*) episcopal» y que «le comunique el nombre del substituto en el *locus* de Marciano de Arlés para saber a quién hay que dirigir a nuestros hermanos y escribir»<sup>160</sup>.

El obispo de Roma es el centro de la *communio* eclesial y «lazo unificador, ceñidor de la unidad» del episcopado. Por lo mismo debe declarar fuera de la *communio* eclesial y de la intercomunidad episcopal a quien «se ha separado a *catholicae Ecclesiae ueritate adque a corporis (colegio) nostri et sacerdotii (episcopado) consessione (con-catódrica)*»<sup>161</sup>. San Cipriano no podía decir en esta carta si Esteban excomulgó a Marciano, ni — si lo hizo — le convenía recordárselo

<sup>159</sup> Cfr. M. GUERRA, *La «regula fidei»...*

<sup>160</sup> *Epist* 68, 1, 1; 68, 3, 1; 68, 5, 2 CSEL 3, 2, 744, 745, 748.

<sup>161</sup> *Epist* 68, 1, 1; 68, 3, 2 CSEL 3, 2, 744, 745.

en las restantes cartas escritas ya en el fragor de su conflicto con Esteban. Pero el nombre de Marciano no figura en los dípticos de la iglesia de Arlés, signo inequívoco de su exclusión de la misma <sup>162</sup>.

#### 2.4.2b. La reposición de Basíldes y Marcial, obispos de León y de Mérida

Quien tiene poder para deponer a alguien de un «puesto» o «cargo» (*locus*) del gobierno eclesial o cívico-militar lo tiene también para reponerlo si ha sido ilegítimamente «depuesto» y para nombrarlo por vez primera. Basíldes y Marcial, obispos de León y de Mérida en Hispania, de acuerdo con las normas vigentes entonces <sup>163</sup>, son depuestos por los obispos hispanos por haber caído en apostasía, reos de libeláticos o de haber obtenido el «certificado (*libellum*)» de haber sacrificado a los dioses aunque no lo hubieran hecho, así como de otros pecados graves y públicos. En su lugar son ordenados Félix y Sabino. Basíldes viaja a Roma, apela ante su obispo Esteban y consigue «ser repuesto en el episcopado» a pesar de haber sido «depuesto con derecho» <sup>164</sup>. Félix y Sabino consultan por carta a Cipriano buscando orientación y consuelo <sup>165</sup>. San Cipriano y 33 obispos, reunidos en un sínodo cartaginés, les informan de sus conclusiones, a saber, «la ordenación realizada del todo según el derecho no puede ser anulada» sin razón suficiente, la decisión del obispo de Roma carece de valor por oponerse a la voluntad de Señor así como a un decreto del Papa anterior, *Cornelius nobiscum et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis*, por el cual los obispos apóstatas «pueden ser admitidos a la penitencia», pero «removidos de la cléricatura y del sacerdocio...», o sea, *uel laico communicare* o «reducidos al estado laical» <sup>166</sup>. El sínodo cartaginés no le niega a Basíldes el derecho de apelar al obispo de Roma ni a éste el de reponer a un obispo ilegítimamente depuesto. Se la niega en el caso concreto de

<sup>162</sup> Cfr. J. COLSON, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Eglise*, París 1963, 103 nota 2.

<sup>163</sup> *Epist* 67, 1, 1; 67, 5, 3; 67, 6, 1-3 CSEL 3, 2, 735, 739-741. Cfr. M. GUERRA, *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia)*, Pamplona 1987, 97-100.

<sup>164</sup> *Epist* 67, 5, 3 CSEL 3, 2, 739.

<sup>165</sup> *Epist* 67, 1, 1 CSEL 3, 2, 735.

<sup>166</sup> *Epist* 67, 6, 1 y 3 CSEL 3, 2 741: Cfr. el alcance de esta reducción al estado laical en M. GUERRA, *El laicado...*, 39-43.

Basíledes no por abuso de poder, sino por falta de información (*reigestae ac ueritatis ignarus*) a causa de la gran distancia existente entre Roma y Mérida (*longe positus*)<sup>167</sup>.

#### 2.4.2c. El recurso al obispo de Roma y su derecho de «censura sacerdotalis (episcopal)»

Cipriano concede al obispo de Roma el derecho de la *censura sacerdotalis*, o sea, el juicio (*censeo*) crítico, severo, la excomunión de un cismático, Felicísimo, que había solo excomulgado ya en Cartago, iglesia a cuyo presbiterio pertenecía.

Un grupo reducido de presbíteros, capitaneados por Felicísimo, se opusieron desde el principio a la elección de Cipriano como obispo de Cartago. Durante la persecución de Decio, Cipriano se escondió en un destierro voluntario y previsor desde enero del año 250 a Pascua del 251. Sus contradictores aprovecharon la ausencia del obispo para encizañar y dividir a la grey cartaginesa. Además eligen obispo a Fortunato, uno del grupo de Felicísimo, y viajan a Roma para que su obispo Cornelio reconozca a Fortunato como obispo legítimo de Cartago. Felicísimo y sus compañeros son escuchados por Cornelio. Cipriano se indigna. «Después de haberse constituido un pseudo-obispo, los herejes se atreven a navegar para llevar unas cartas de parte de los cismáticos y herejes *ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est*»<sup>168</sup>. El Papa Cornelio no se dejó sorprender por Felicísimo a pesar de que había conseguido llegar antes que «el clérigo acólito Feliciano y que nuestro colega (obispo) Perseo», legados de Cipriano para informar a Cornelio y entregarle «un escrito o informe» sobre la situación de la Iglesia en Cartago y en su entorno<sup>169</sup>. Como Basíledes, Felicísimo acude al obispo de Roma. En contraste con el caso del «obispo» español, el Papa no reconoce a Felicísimo ni lo incorpora a la *communio* de la Iglesia, sino que «lo expulsa» o excomulga de la Iglesia universal<sup>170</sup>.

Este episodio concede al obispo de Roma la potestad para señalar cuál de los dos obispos, existentes en una sede concreta, es el verdadero, el legítimo. Cipriano se indigna por sentirse afectado y por-

<sup>167</sup> *Epist* 67, 5, 2 CSEL 3, 2, 739.

<sup>168</sup> *Epist* 59, 14, 1, escrita en la primavera del a. 252; también 59, 11, 2 CSEL 3, 2, 683, 678-679.

<sup>169</sup> *Epist* 59, 9, 4 CSEL 3, 2, 677.

<sup>170</sup> *Epist* 59, 1, 1 CSEL 3, 2, 666.

que es consciente de la legitimidad de su ordenación episcopal, no invalidada por haberse escondido. Por eso su extrañeza: «se atreven» no se refiere al hecho de recurrir a Roma, sino a que lo hagan unos «herejes» y precisamente tras haberse elegido un obispo contra todo derecho. Obsérvese como Cipriano acentúa la gravedad de este recurso porque en Roma está «la cátedra de Pedro y la *ecclesia principalis* <sup>171</sup>, de donde salió la unidad episcopal «o del episcopado. El recurso al obispo de Roma era normal. Tanto Cipriano como el obispo de Lyon de su tiempo, en Francia, y el de León en España acuden también al obispo de Roma y atribuyen al sucesor de Cornelio el poder deponer y reponer a un obispo (2.4.2b). Esto mismo ocurrió en el s. II, por ejemplo, cuando el Papa Aniceto excomulgó a los obispos de Asia Menor por la cuestión de la fecha de la Pascua <sup>172</sup>.

#### 2.4.2d. La información epistolar y mediante su visita por parte de los demás obispos

Los obispos, también S. Cipriano, informan al obispo de Roma. El de Cartago lo hace de cuanto acaece en su iglesia y en su entorno. Le comunica los asuntos de cierto relieve y además le envía las cartas que escribía tanto a su presbiterio como al pueblo fiel. Si alguna vez demora la información por considerar nimio y sin importancia un asunto, cuando éste se agrava pide disculpas al obispo de Roma por no haberle informado antes. Evidentemente no procede así con ningún otro obispo o, por lo menos, no consta que lo hiciera aunque lógicamente escribió cartas también a otros obispos. Pero este aspecto ha sido ya tratado (2.3.3c.C).

#### 2.4.3. *El cambio del pensamiento y del comportamiento de Cipriano tras su enfrentamiento con el Papa Esteban*

Su temperamento, su personalidad, su mejor formación cultural y jurídica, su mayor fuerza dialéctica, el acompañamiento de no pocos obispos africanos y minorasiáticos y las mismas circunstancias históricas, que enmarcan su vida y su gobierno episcopal de la sede

<sup>171</sup> Sobre el significado de *principalis*, cfr. M. GUERRA, *Los nombres...* 309-352, sobre todo 320-324.

<sup>172</sup> Cfr. M. GUERRA, *La «regula fidei»...*

más importante de Africa en la mitad occidental de su costa mediterránea, empujaron a Cipriano a conceder al obispo de Roma un Primado simplemente honorífico, que lo convierte en el *primus inter pares* del *collegium* episcopal. Su enfrentamiento con el Papa Esteban tuvo una repercusión profunda en su mente, traducida en sus escritos. Antes de él concede al obispo de Roma y a su iglesia una singularidad excepcional. Así lo indica la antología de textos ya transcritos así como los hechos señalados. Obsérvese que los textos están tomados de cartas anteriores a la 69 del *corpus cyprianeum*, con la cual comienza la cuestión de los rebautizantes en el epistolario cipriánico<sup>173</sup>. Resulta sorprendente que desde esa carta Cipriano no haya escrito ni una frase expresiva de la singularidad de Roma. En las 12 restantes no habla de la Iglesia de Roma y de su obispo como heredero de la cátedra de S. Pedro, fundamento permanente de la Iglesia; raíz, origen y centro de la unidad-unicidad eclesial y episcopal, primado, depositario del poder de las llaves, etc. También son anteriores a su enfrentamiento con Esteban los tres hechos destacados así como las cartas de informe y consulta respetuosa, sin invectivas ni acritud agresiva. Más aún, dos de ellos (caso de Marciano y de los dos obispos hispanos) ocurrieron ya en tiempo de Esteban e incluso uno de ellos (Marciano) es expuesto en la primera carta escrita por Cipriano a este Papa: «Cipriano a Esteban, su hermano»<sup>174</sup>. En cambio, a partir de su enfrentamiento, le atribuye al Papa Esteban *animi caecitas* (ceguera), *pravitas* (depravación), *obstinatio dura*<sup>175</sup>.

El choque violento provocó no solo la eliminatoria de las frases encomiásticas de la singularidad de la iglesia romana y la aparición de otras injuriosas de su obispos, sino también la búsqueda de la justificación de su pensamiento y comportamiento mediante el recurso al juicio divino. Probablemente a este cambio se debe la nueva redacción (el *textus receptus*), que suaviza y rebaja el *Primatus* romano, o sea, la redacción originaria, la del *Primatus textus*. A partir de

<sup>173</sup> Termina en la 75, si bien ésta es la escrita por Firmiliano a Cipriano. El número total de sus cartas es 81, pero las seis últimas no tratan de la cuestión rebautismal, si bien podfa haberse referido también en ellas al obispo de Roma.

<sup>174</sup> Cfr. los significados del griego ἀδελφός y del lat. *frater* = «hermano», también el designador de las personas constituidas en autoridad del mismo o de distinto grado, en M. GUERRA, *Los nombres del...* 375-430.

<sup>175</sup> *Epist* 74, 4, 2; 74, 7, 3 CSEL 3, 2, 802, 805.

su enfrentamiento y de su radicalización de la igualdad de todos los obispos en cuanto a su *honor* o *auctoritas* y a su *potestas* (TR) proclama varias veces su responsabilidad ante Dios, no ante ninguno de sus «colegas», ni siquiera ante el de Roma en ningún caso y circunstancia. Solamente a Dios y a Jesucristo debe rendir cuentas cada obispo de su pastoreo o gobierno<sup>176</sup>.

#### 2.4.4. *El convencimiento y la práctica primacial del obispo de Roma*

Pero una cosa es el pensamiento de Cipriano y otra muy distinta el de los obispos de Roma. Como S. Ireneo<sup>177</sup>, Dionisio, obispo de Alejandría, hizo también de mediador. Influidor o no por S. Ireneo, Dionisio propone la misma solución, pues distingue entre «puntos esenciales y accesorios». Respecto de éstos cada obispo, «de acuerdo con su conciencia», orientará a su pueblo y clero<sup>178</sup>. La carta de Firmiliano supone que el obispo de Roma había excomulgado al de Cartago y a cuantos pensaban como él: «Rompió la *pacem* con vosotros, que sus antecesores habían conservado siempre con vosotros»<sup>179</sup>. La muerte, en martirio, tanto de Esteban en el año 257

<sup>176</sup> *Epist* 69, 17; 72, 3, 1-2; 74, 8 CSEL 3, 2, 765-766, 805.

Sobre esta cuestión cfr. M. BÈNEVOT, *A Bishop is responsible to God alone (St. Cyrien)*, «Recherches de Science Religieuse» 39 (1951) 397-415. Pero no creo que tenga fuerza el único texto anterior, el de la *Epist* 55, 21, 1 CSEL 3, 2, 639. Pues habla de la reconciliación de los adúlteros. En esta materia «cada obispo *actum suum* (su actuación, comportamiento) *deponit et dirigit* dispuesto a rendir cuentas de sus decisiones al Señor». Afirma que «su conciencia sólo se deba al juicio de Dios» aunque someta sus actos a los demás hermanos para garantizar la concordia y la unidad, algo en lo que está de acuerdo también la sede de Roma (*Epist* 30, 1, 1 CSEL 3, 2, 549). Además es algo conocido por todos ya por la lectura de un texto neotestamentario (Hebr 13,7).

En cambio, en su *Epist* 20, 1, 1 (también en 20, 3, 2) reconoce escribir esa carta a la iglesia de Roma, incluso en estado de *sede uacante*, «para darle cuenta de nuestra conducta, disciplina y celo».

<sup>177</sup> Cuando el Papa Victor (finales del s. II) «declaró sin *koinonía* (i.e. fuera de la *communio*) por heterodoxas a todas esas iglesias locales (de Asia Menor), es decir, al laicado con el clero y sus obispos» (EVS, *Hist. Eccl* 5, 24, 9 SC 41, 68), S. Ireneo hizo de mediador eficaz en la cuestión de la Pascua (*Ibidem* 5, 24, 18 SC 41, 69).

<sup>178</sup> La carta de Dionisio al Papa Esteban se ha conservado en armenio y una parte de la misma en sirio, cfr. su traducción en «The English historical Review» 25 (1910) 112-113, obra de Conybeare.

<sup>179</sup> *Epist* 75, 6, 2 CSEL 3, 2, 813. Lo expresa la sinonimia de los términos *pax*, usado aquí, y *communio*, en griego *koinonía* (cfr. *Epist* 72, 3, 1 CSEL 3, 2, 778; L. HERTLING, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961, 2-12).

como de Cipriano (a. 258), nos ha privado de conocer sus reacciones posteriores, el desenlace de la disputa y el resultado de la mediación del obispo de Alejandría, el cual siguió intercediendo ante Sixto, sucesor de Esteban<sup>180</sup>.

La historia se ha encargado de confirmar la verdad y la razón del obispo de Roma y de su magisterio sobre la validez del bautismo de los herejes así como la del mismo Esteban, quien afirmó el primado romano con una intervención no menos enérgica que la de su predecesor Victor. Pues ahora los obispos discrepantes son un nutrido grupo de obispos «orientales» o de Asia Menor y algunos de Siria como entonces y, además, también «los meridionales», los de norte de África en su mitad occidental<sup>181</sup>. El Papa Esteban actuó convencido de su potestad superior, capaz de vetar las decisiones de los obispos, también las de Cipriano de personalidad humana e intelectual superior a la suya, o sea con poder para actuar en función de *collega maior* en virtud de la *cathedra Petri*, cuyo sucesor es el obispo de Roma. Y lo hizo en virtud de su *Primatus* como no sin ironía y despecho reconoce Firmiliano en su carta a Cipriano: «Yo en esta cuestión me indigno con razón ante esta necedad tan manifiestamente clara de Esteban, porque quien así *de episcopatus sui locus gloriatur et se successionem Petri tenere contendit*, sobre el cual se establecieron los cimientos de la Iglesia (transcribe el texto de Mat 16,18-19) introduce otras muchas piedras y levanta nuevos edificios de otras muchas iglesias al defender con su autoridad que los herejes tienen el bautismo»<sup>182</sup>.

#### 2.4.5. ¿Supremacía de la «Tradición» o de la «razón teológica»?

Polícrates, obispo de Efeso, y con él todos los obispos minorasiáticos en su carta al obispo de Roma, Victor, a finales del s. II, cree que la celebración de la Pascua «el día 14 de Nisán» como se

<sup>180</sup> EVS *Hist. Eccl* 7, 5 4 ss. SC 41168 ss.

<sup>181</sup> Firmiliano en *CYPR Epist* 75, 25, 1 CSEL 3, 2, 826, y las de S. Cipriano especialmente la 70 CSEL 3, 2, 766-770, concilio de 31 obispos (año 255). Sobre la reunión de los obispos asiáticos en el concilio de Iconio, cfr. *Epist* 75, 19, 4 CSEL 3, 2, 823; EVS *Hist. eccl* 7, 5, 5 SC 41, 169-170.

<sup>182</sup> *Epist* 75, 17, 1 CSEL 3, 2, 821. En la misma carta y pasaje afirma: «Esteban que reafirma tener *per successionem* la *cathedram Petri*...».



hacía en Oriente, no el domingo siguiente como en Roma, se adapta «al κώνων τῆς πίστεως», en latín «a la *regula fidei*»<sup>183</sup>. Pero tiene razón S. Ireneo, según el cual «la unidad de la fe» es compaginable con diferencias legítimas<sup>184</sup>. Una de ellas sería esa, la fecha de la celebración de la Pascua, que consiguientemente no pertenecería a la *regula fidei* a pesar de figurar en la Sagrada Escritura, sino a la *regula disciplinae*. En cambio no la tiene Dionisio de Alejandría cuando catalogaba la cuestión del rebautismo como «punto accesorio» y por lo mismo dejado «a la conciencia de cada obispo» sin que caiga dentro de la competencia superior del obispo de Roma. La razón es clara. Se trata de la validez del bautismo, rito de iniciación en la Iglesia, al margen o no de la fe y santidad de su ministro, y de su vinculación con la acción e influjo del ministro principal y de los instrumentales o administradores de cada sacramento.

Cipriano acierta a descubrir la clave teológica de esta cuestión cuando escribe: *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione uincendum*<sup>185</sup>. El verbo *praescribo* es usado aquí, como en otros textos<sup>186</sup>, en su acepción técnica, la de aducir el argumento de la *praescriptio* tan bien aplicado por Tertuliano en su obra *De praescriptione haereticorum*. Consistía en aducir una objeción jurídica por la cual el defensor detenía la «acción (*actio*)» o preceso judicial en la forma en la que había sido presentada por el demandante (*actor*). Se llama así porque esa objeción jurídica debía consignarse por escrito (*scriptio*) después de la nominación del juez y «antes (*prae*)» que la *intentio* en la «fórmula» del proceso. La *praescriptio* provocaba el sobreseimiento de la causa<sup>187</sup>.

La *actio* procesal estaría planteada aquí por el obispo de Cartago, según el cual era inválido el bautismo administrado por quien no perteneciera a la Iglesia, por ejemplo los herejes y los cismáticos. en favor de su actitud aduce una *ratio theologica*, que incluso podría resumirse en su silogismo, a saber, el bautismo, «origen de la fe, entrada salvadora en la esperanza de la vida eterna y gracia divina para

<sup>183</sup> EVS, *Hist. eccl* 5, 24, 6 SC 41, 67.

<sup>184</sup> EVS *Hist. eccl* 5, 24, 1 SC 41, 69.

<sup>185</sup> *Epist* 71, 3, 1 CSEL 3, 2, 773.

<sup>186</sup> Cfr. TERTUL. *Hermog* 1 1 CCL 2, 397: *Me parabam ad praescribendum...*

<sup>187</sup> Cfr. A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian and Cyprien. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgechichte* en *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaft Klasse*, 7 Jahrh. Heft 2, Halle a.d. Saale 1930, 85 ss.; P. LABRIOLLE, *L'argument de prescription*, «Revue d'Histoire et de Litterature Religieuse» 11 (1906) 408-514.

purificar y vivificar a los siervos de Dios»<sup>188</sup>, sacramento de la iniciación cristiana incorpora al bautizado a la Iglesia, dándole el Espíritu Santo<sup>189</sup>. Es la premisa mayor, aceptada por todos. Pero el que se halla fuera de la Iglesia no puede introducir a nadie dentro de la misma; las casas o «los huertos sellados»<sup>190</sup> sólo se abren desde dentro o desde fuera si se tiene su llave por ser su dueño<sup>191</sup>. Es la premisa menor, que S. Cipriano trata de demostrar con varios textos de la Sagrada Escritura<sup>192</sup>. De estas dos premisas fluye la conclusión, a saber, el bautismo de los herejes no es válido, ni siquiera cuando quien bautiza lo hace conforme a la *ecclesiastica regula*<sup>193</sup> «con el mismo símbolo que nosotros» y «cree en el mismo Dios Padre, en el mismo Dios Hijo y en el mismo Espíritu Santo», o sea, aunque lo haga todo, también la forma o fórmula trinitaria del bautismo, como lo hace la Iglesia<sup>194</sup>. Claro que luego demuestra que la fe trinitaria, etc., de los herejes no es la misma que la de la Iglesia<sup>195</sup>. «Novaciano» y cuantos actúan como él, «como las monas, que, a pesar de no ser hombres, imitan las acciones humanas, pretende reivindicar para él la autoridad y la verdad de la Iglesia católica, aunque él mismo no está en la Iglesia, más aún es enemigo y rebelde contra la Iglesia»<sup>196</sup>.

Esteban, obispo de Roma, anula el proceso y la fuerza probativa de la *ratio theologica* no mediante otra u otras razones del mismo tipo, sino por medio de la *praescriptio*, o sea, escribe la palabra clave: *consuetudo* o *traditio* contraria. El Papa no inventa las verdades; se limita a sacar del *depositum fidei*, confiado a la custodia de la Iglesia, la adecuada a las necesidades de cada momento y circunstancia. La práctica de bautizar a los ya bautizados por los herejes cuando se convertían a la Iglesia no es una *consuetudo* = «costumbre» o *traditio*

<sup>188</sup> *Epist* 73, 12, 1, CSEL 3, 2, 786.

<sup>189</sup> *Epist* 75, 17, 1-2 CSEL 3, 2, 821.

<sup>190</sup> *Cant. cant* 4, 12.

<sup>191</sup> *Epist* 69, 2, 1 CSEL 3, 2, 800. «Para tener a Dios por Padre (fruto de la regeneración bautismal) hay que tener antes a la Iglesia como madre» (*Epist* 74, 7, 2 CSEL 3, 2), «no a una extraña, adúltera y fornicaria (la jerejía)» (*Epist* 74, 8, 2; 75, 14, 1-2 CSEL 3, 2, 804, 819).

<sup>192</sup> Cfr. por ejemplo, *Epist* 69, 1, 2-3 a 6, 3 CSEL 3, 2, 750.

<sup>193</sup> *Epist* 75, 10, 5 CSEL 3, 2, 818.

<sup>194</sup> *Epist* 69, 7, 1; 75, 11, 1-2 CSEL 3, 2, 756. He citado sólo la primer carta ciprianea sobre esta cuestión. Las mismas ideas se hallan en casi todas las restantes.

<sup>195</sup> Novacianos (*Epist* 69, 7, 1 CSEL 3, 2, 756); marciones, etc. (*Epist* 73, 4, 2-5, 1 ss. CSEL 3, 2, 781-782); los herejes en general (*Epist* 73, 21, 3 CSEL 3, 2, 795); catafrigas y montanistas (*Epist* 75, 7, 3 CSEL 3, 2, 814 de Firmiliano).

<sup>196</sup> *Epist* 73, 2, 1; CSEL 3, 2, 779.

= «tradición» verdadera, pues arranca de los antecesores inmediatos de S. Cipriano, desde el concilio celebrado en Cartago por «los obispos de la provincia de África y de Numidia» en tiempo de su obispo Agripino (año 220)<sup>197</sup>. Esos treinta y tres años de existencia de esta práctica africana, que para Cipriano «son ya muchos años y largo tiempo»<sup>198</sup>, en Asia Menor se convierten, según Firmiliano, en una «costumbre inmemorial», pues «no recordamos si comenzó entre nosotros, ya que siempre se ha observado esto aquí». Por eso «nosotros juntamos la *consuetudo* a la verdad (*ueritas*), y a la *consuetudo* de los romanos oponemos la *consuetudo*, pero de la verdad» o verdadera (*sed ueritatis*)<sup>199</sup>. Mas la fuerza de sus razones y conmutaciones o retruécanos queda desvirtuada en gran manera por la exaltación y la virulencia agresiva de este obispo minorasiático así como por la premura con que escribió su carta, explicitada con reiteración<sup>200</sup>, sin tiempo para la ponderación ni para la comprobación de datos y fechas. Además no puede disimular su resentimiento por la intervención del obispo de Roma, más de medio siglo antes, en la determinación de la celebración de la Pascua, que muestra que «los de Roma no observan en todo la tradición original y en vano alegan la autoridad de los Apóstoles»<sup>201</sup>.

En contra de la *consuetudo*, admitida por Roma, Cipriano identifica *consuetudo* con «cierta presunción y obstinación» al mismo tiempo que declara la superioridad de la *ratio* así como la inferioridad de la *consuetudo* respecto de la *ueritas*, que por descontado está en la *ratio*<sup>202</sup>. Pues se trata de una *traditio humana*<sup>203</sup>, de una «consue-

<sup>197</sup> *Epist* 70, 1, 2; 71, 4,1; 73, 3, 1 CSEL 3, 2, 767, 774, 780.

<sup>198</sup> *Epist.* 73, 3, 1 CSEL 3, 2, 780. Según Vicente de Lerín (*Commonitorium* 6, 3-8 ML 50, 645-646, año 434) el obispo Agripino fue el primero en romper con la tradición universal en un concilio celebrado en Cartago, al cual asistieron 72 obispos norteafricanos. Y lo hizo influido por su maestro Tertuliano (*Bapt* 15, 2 CCL 1, 290) sobre escrita el a. 200 o en torno al mismo), donde se declara abiertamente a favor de la invalidez del bautismo administrado por los herejes.

<sup>199</sup> *Epist* 75, 19, 3 CSEL 3, 2, 822.

<sup>200</sup> *Epist* 75, 5, 1; 75, 13, 1 CSEL 3, 2, 813, 819.

<sup>201</sup> *Epist* 75, 6, 1 CSEL 3, 2, 813.

<sup>202</sup> *Epist* 73, 13, 1-2; 75, 19, 1 CSEL 3, 2, 787, 822. Tertuliano (*Virg. uel* 1-3 CCL 2, 1209-121) contraponen también la *consuetudo* a la *ueritas* e incluso una *consuetudo* a otra *consuetudo*. Se trata de que las jóvenes lleven «velada, cubierta» la cabeza. También él dice que lo importante es la *ueritas*, que es Cristo y sus palabras. Además, al margen de la *regula fidei*, que es inmutable, cualquier *consuetudo* de índole disciplinar puede ser corregida y actualizada.

<sup>203</sup> *Epist* 74, 3, 1; 75, 6, 2; cfr. también 74, 2, 2 CSEL 3, 2, 801, 814, 800.

tudo inferior a la verdad..., pues *consuetudo sine ueritate uetustas erroris* (la vetustez del error, un error envejecido) *est*<sup>204</sup>.

No obstante, queda claro que el Papa Esteban se apoya en la Tradición. Así, *traditio*, es llamada por él<sup>205</sup>. Es ciertamente «tradición apostólica»<sup>206</sup>. Y *consuetudo* o «costumbre, tradición» es llamada también por los demás<sup>207</sup>, *ueterem* (antigua) *consuetudinem*<sup>208</sup>. Por eso, algunos obispos objetan a Cipriano: *Quod accepimus ab Apostolis hoc sequimur*, o sea, el origen apostólico de esta tradición<sup>209</sup>. Más aún, el Papa Esteban enuncia la fórmula ya clásica: *Nihil innouetur nisi quod traditum est*.

No todos en Africa estaban de acuerdo con Cipriano. Así lo reconoce él mismo en su carta al obispo Jubajano<sup>210</sup>. Lo confirma el escrito *De rebaptismate*<sup>211</sup> de autor africano desconocido y de esta misma época, el cual exige a los convertidos e la Iglesia tras su bautismo en algún grupo herético solamente la imposición de las manos para que reciban el Espíritu Santo (sacramento de la confirmación), no recibido en la herejía. El Papa Esteban da un significado distinto a estas imposiciones de manos, pues la exige *in paenitentiam*, o sea, para obtener el perdón de sus pecados, cometidos tras su bautismo auténtico si lo había recibido en la Iglesia antes de abandonarla.

#### 2.4.6. «*Nihil innouetur nisi quod traditum est*» (el Papa Esteban). *El obispo de Roma y el episcopado de la Iglesia sometidos a la Tradición en su magisterio y gobierno*

He aquí la traducción del famoso texto del Papa Esteban con la fórmula ya clásica y vigente hasta nuestros días. La enuncia al dictaminar la norma de comportamiento en la recepción de los herejes que se incorporan a la Iglesia: «Por consiguiente (*ergo*) si algunos vieran a vosotros de cualquier herejía, *nihil innouetur nisi quod traditum est*, a saber, que se les imponga las manos en orden a (recibir) la penitencia, ya que los mismos herejes no bautizan a cualquiera que

<sup>204</sup> *Epist* 74, 9, 2 CSEL 3, 2, 806.

<sup>205</sup> *Epist* 74, 4, 1 CSEL 3, 2, 802.

<sup>206</sup> *Epist* 75, 5, 1 CSEL 3, 2, 813.

<sup>207</sup> *Epist* 73, 13, 1; 75, 19, 1, CSEL 3, 2, 787, 822.

<sup>208</sup> *Epist* 71, 2, 1 CSEL 3, 2, 776.

<sup>209</sup> *Epist* 73, 13, 2 CSEL 3, 2, 787.

<sup>210</sup> *Epist* 73, 25, 1 CSEL 3, 2, 797.

<sup>211</sup> *De rebaptismate* CSEL 3, 3, 69 ss.; ML 3, 1183 ss.

llega a ellos, sino que solamente los admiten a la comunión»<sup>212</sup>. Desconocemos el documento completo y los antecedentes de este decreto conclusivo: *ergo* probablemente tras haber expuesto la situación de su tiempo y la tradición de la Iglesia a este respecto. En la misma carta repite Cipriano la misma fórmula, ahora en estilo indirecto, o sea, no tal cual figuraba en el original, sino dependiente del verbo «mandar, ordenar», expresivo de su obligatoriedad: «Y mandó (*praecepit*) *nihil aliud innouari nisi quod traditum est*». Lo hace para refutarlo sin aportar ningún dato nuevo<sup>213</sup>.

La clave de la interpretación de la frase latina transcrita se esconde en las palabras *nisi quod* de uso normal en el latín clásico y post-clásico, que introducen una limitación o restricción de la oración principal<sup>214</sup>. Traducida literalmente parece como si careciera de sentido. Más aún, hace decir al autor, el Papa Esteban, lo contrario de lo que quiso decir y de hecho dice. He aquí la traducción literalísima: «No se innove nada a no ser (lo) que se ha recibido por tradición». En castellano el sentido exige el verbo en subjuntivo, modo en el que iría asimismo el verbo latino (*traditum sit* = «haya...») si *quod* fuera simplemente una conjunción... Pero aquí tiene también, quizá de modo prevalente, su valor de relativo. Claro que con o sin relativo permanece el sinsentido de la traducción literal, pues el Papa no podía ordenar que «no se innove nada sino (a no ser) — lo — que se haya recibido por tradición». Pero de ordinario en la estructura sintáctica *nihil... nisi quod* hay el vacío de una elipsis causante de la sensación molesta de pisar en un peldaño inexistente<sup>215</sup>. En este texto se ha elidido *secundum* u otra palabra similar. En contra de quienes introducían «la novedad» de exigir un segundo bautismo a los ya bautizados por los herejes o en la Iglesia antes de hacerse herejes, el Papa Esteban establece un principio general: *nihil innouetur* = «no se innove nada», «no se introduzca innovación, novedad, alguna». Y, como se trata de un principio general, añade una única posible «excepción», que como toda excepción tiene valor restrictivo, común también a *nisi quod*. Esta excepción evita el fixismo fosi-

<sup>212</sup> Palabras de Esteban, transcritas en la *Epist* 74, 1, 2 CSEL 3, 2, 799.

<sup>213</sup> *Epist* 74, 2, 2 CSEL 3, 2, 800.

<sup>214</sup> Cfr. M. BASSOLS DE CLIMENT, *Sintaxis latina*, II, Madrid 1963, 196-197, 201, 278; A. ERNOUT - F. THOMAS, *Sintaxe latine*, Paris 1953, 296, 385.

<sup>215</sup> Cfr. otros casos, uno de ellos en el mismo S. Cipriano, en A.B. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Paris 1954, s.v. *nisi*.

lizado o cadavérico: *nisi (secundum) quod traditum est* = «a no ser (según) lo que se ha recibido por tradición», o sea, se da a escoger entre dos opciones o posibilidades, a saber, o no se introduce innovación alguna o, si se introduce, no se puede ir en contra de los recibido por Tradición; hay que proseguir en su misma línea o dirección.

Con términos de la teología posterior, se admite no cualquier cambio e innovación o evolución, sino solamente la denominada evolución homogénea del dogma, la explicitación de lo ha implícito o latente. La Iglesia y las verdades de fe, en virtud de una de sus notas, la historicidad<sup>216</sup>, se adapta a la circunstancialidad de cada época de su historia. Pero no puede caer en el historicismo. Y no cae, porque evoluciona, pero — con una comparación evangélica<sup>217</sup> — a la manera de las semillas, como a impulsos de la presión interna de la misma realidad o verdad. Lo que promueve su desarrollo y evolución es la fertilidad de la misma semilla, la fecundidad interna de la verdad misma, aunque activada más o menos por el clima, la humedad del suelo, etc., o sea, las circunstancias históricas. No hay una evolución heterogénea, sino homogénea de las realidades y verdades cristianas, también de las dogmáticas. Así ha ocurrido siempre, también con el Primado del obispo de Roma. En los primeros siglos de la Iglesia, como tantas otras realidades y verdades cristianas, el Primado se halla todavía como concentrado a la manera del estado embrionario de los organismos. Cipriano lo explicita con la doctrina de sus textos y con algunos hechos de su labor pastoral, episcopal. Pero no es un tratadista o expositor especulativo ni menos aún un teórico, elaborador de una exposición sistematizada del Primado de la iglesia de Roma y de su obispo. No se le puede pedir la misma claridad y sistematización que en nuestros días, entre otras razones porque la realidad misma del Primado, aunque presente y actuante, era todavía embrionaria.

El análisis y la traducción de la norma de conducta establecida por el Papa Esteban respecto de la cuestión de los rebautizantes y, por extensión, de cualquiera otra del magisterio y gobierno de la Iglesia impone a los obispos, incluido el de Roma, como criterio de verdad y de disciplina, el respecto absoluto de la Tradición. «No se innove nada» es un principio general, que no admite otra excepción que las

<sup>216</sup> Cfr. M. GUERRA, *El laicado...* 115-138.

<sup>217</sup> *Mat* 13, 31 *et par.*

innovaciones introducidas en sintonía con «lo recibido por Tradición». Cipriano recoge este decreto de Esteban en la carta 74 de su epistolario, escrita en el año 256. Luego Esteban acuñó este principio de vigencia perenne en ese mismo año o en el anterior, pues en la carta escrita en otoño del 254 al mismo Esteban no hay huella alguna de la cuestión del rebautismo. Pero ¿fue inventado en esa formulación por el Papa Esteban o existía ya antes? Su estructura sintáctica y su colocación en el texto apunta hacia su existencia anterior.

El obispo de Roma, en atención a la reafirmación de la prevalencia de la *Traditio* sobre la *ratio*, se declara custodio celoso de la tradición apostólica, del *κάνων παραδόσεως* o *regula traditionis*<sup>218</sup>, o sea, lo enseñado «a lo largo de todas las generaciones» por los profetas, por Jesucristo y por los Apóstoles al mismo tiempo que vivido por los hijos fieles del pueblo escogido y de la Iglesia. En los primeros tiempos de la Iglesia la Tradición lo abarca todo, pues designa la transmisión viva de la Revelación divina en la Iglesia, hecha «de viva voz» y también «por medio de escritos, cartas»<sup>219</sup>. San Ireneo es el primer escritor que habla de la «Tradición» en cuanto distinta de la «Escritura» sagrada<sup>220</sup>. La Tradición a veces se identifica con la *regula fidei*. Se diferencia cuando ésta significa un resumen estructurado, «articulado», de la fe cristiana, germen en parte del *symbolum fidei* o de «los artículos de la fe»<sup>221</sup>. La Tradición comprende también las prácticas, costumbres, normas de comportamiento cristiano, que con el tiempo se llamarán *regula disciplinae*<sup>222</sup>. Se llama *regula ueritatis* porque permite discernir qué doctrina o comportamiento es auténticamente cristiano y cuál no. Sin esta referencia objetiva, o sea, sin la aplicación de esta «regla de la verdad» cristiana, es decir de la fe (de ahí su otra designación *regula fidei*) la comprensión de la verdad corre el riesgo de subjetivarse extraviándose por los retorcidos vericuetos de las opiniones personales<sup>223</sup>. Se cae así en la

<sup>218</sup> Fórmula presente ya en un antecesor del Papa Esteban, en S. Clemente Romano, última década del s. I, 1 *Clem* 7, 2 ss. SC 167, 110.

<sup>219</sup> TERTVL, *Praescr. haer.* 21, 3 CCL 1, 202.

<sup>220</sup> *Adu. haer.* 2, 32, 5 SC 294, 343.

<sup>221</sup> *Iren Demonstr.* 3 SC 62, 31.

<sup>222</sup> TERTVL *Apol* 39, 1-3; *Ieiun* 13, 1-3; *Corona* 3, 1-2; 4, 1, y 7, etc. CCL 1, 150; 2, 1271, 1042-1044. Sobre estas cuestiones cfr. M. GUERRA, *La «regula fidei», la...*

<sup>223</sup> *Iren, Adu. haer.* 3, 2, 1; 3, 12, 6 SC 211, 24 ss.; 201. Cuando esto acaece de modo habitual se forja el talante sofista o de los sofistas (s.V a.C. y ss.), heredado por los gnósticos (s. II d.C.), llamados por S. Ireneo *sophistae uerborum magis... quam discipuli ueri-*

ruptura solapada o abismal entre pensamiento subjetivo y verdad objetiva con sus repercusiones inmediatas en el plano ético-moral. El decreto del Papa Esteban recoge la verdadera *regula catholica* porque está elaborado *secundum regulam ueritatis*, sintagmas inaplicables a la doctrina — opuesta en esta materia — de S. Cipriano, etc., aunque a ella se la apliquen el mismo obispo de Cartago y Firmiliano<sup>224</sup>.

El Magisterio de la Iglesia, sobre todo el del obispo de Roma, es una *regula*, un criterio, exterior al objeto o verdades de fe, aunque homogéneo con él en cuanto ambos — criterio y objeto — proceden del mismo autor, el cual además les presta una asistencia peculiar en orden a su garantía e inmutabilidad (*nihil innouetur...*), o sea, a la conservación inalterada, no adulterada, del objeto o depósito de la fe y a la infalibilidad del Magisterio respecto de ese objeto en su doble vertiente de *fides* y de *disciplina*. La Iglesia católica no yuxtapone ni nivela la tradición postapostólica en su sentido activo (Magisterio) y la Tradición objetiva escrita (Sagrada Escritura) y oral, pues la Iglesia en cuanto Maestra no es juez de la palabra inspirada por Dios, sino de sus distintas interpretaciones elaboradas por los hombres, teólogos o no. El Magisterio de la Iglesia no pretende situarse por encima de la Sagrada Escritura, de la palabra revelada por Dios, respecto de la cual observa una actitud de docilidad absoluta. El Papa Esteban es uno de los testigos elocuentes de esta actitud con su intervención en la cuestión de los rebautizantes y con la evidencia de su fórmula *nihil innouetur nisi quod traditum est* de sabor añejo por su misma formulación y de vigencia perenne. Los jerarcas de la Iglesia, con palabras de S. Ireneo, *cum episcopatus successione* recibieron el *carisma ueritatis certum*<sup>225</sup> al margen de sus dotes intelectuales y de sus estudios, en virtud de la asistencia del Espíritu Santo para la conservación de las verdades reveladas sin adulteración; no se arroga la inspiración escriturística. El Magisterio es *regula* o «norma» para los fieles, pero a su vez él mismo está «regulado, normado» por la Tradición oral y escrita en cuanto no tiene capacidad para oponer-

<sup>224</sup> *Epist* 70, 1, 2; 75, 3, 1 CSEL 3, 2, 811.

<sup>225</sup> IREN *Adu. haer* 4, 26, 2 Harvey 2, 236 SC 100, 718. En los últimos decenios puso de actualidad esta cuestión Oscar Cullman al contraponer la «tradición postapostólica», sinónima de Magisterio de la Iglesia según él, a la «tradición apostólica» y al reducir ésta a la Biblia a pesar de marginar el clásico *allein* protestante o *Sola Scriptura...*, substituido por *Scriptura, traditio, magisterium, sed Scriptura sola norma superior* (Cfr. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, 150; IDEM, *Die kritische Rolle der heiligen Schrift* en J.C. HAMPE, *Die Autorität der Freiheit*, I, München 1967, 197, etc.



se, deformar ni adulterar el sentido verdadero, real, de la Tradición entroncada con el Señor a través de los Apóstoles y *tradita (...quod traditum est)*, «transmitida» por sucesión. Cada «sucesión», cada eslabón de la cadena sucesoria en cada sede episcopal y en la *cathedra Petri* de Roma, se llama y son «Iglesia de Jesucristo», no «iglesia del obispo N.N.», y gracias a la *cathedra una*, la de Pedro y de sus sucesores en Roma, queda garantizada la *unitas Ecclesiae, la una Ecclesia*, cimentada sobre ella por el Señor (Math 16,18-19). «Entre nosotros jamás el pueblo ha recibido el nombre de su obispo, sino del Señor..., y de Cristo cristianos nos llamamos» al revés de lo que ocurre entre los gnósticos así como en las demás herejías y cismas<sup>226</sup>. Y con razón pues «no había valentinianos antes de Valentín ni marcionitas antes de Marción»<sup>227</sup>.

Por eso el Magisterio de la Iglesia, incluido el supremo del obispo del Roma, no es *regula ueritatis* para la Tradición, sino sólo para los fieles de la Iglesia, sean laicos, teólogos u obispos. A todos ellos preserva de una interpretación equivocada de la Biblia y de la Tradición acotándoles, como con balizas, el ámbito por el cual pueden navegar sin riesgo.

El Papa y en general el Magisterio, en el sector doctrinal, puede enseñar de modo normativo, o sea, en cuanto *regula regulans*, solamente *quod traditum est*, «lo recibido por tradición»; en el ámbito de la Iglesia puede establecer sólo lo establecido ya por los Apóstoles al menos de manera implícita y en el disciplinar puede sacar las consecuencias prácticas de las afirmaciones doctrinales y constitucionales ya señaladas. El *aggiornamento* o «actualización» a la circunstancialidad cambiante de cada período histórico o cultural, la necesaria inculturación de la fe, deben respetar la *praescriptio* puesta por el Papa Esteban en su proceso doctrinal y disciplinar con Cipriano y tantos otros obispos africanos y minorasiáticos<sup>228</sup>.

<sup>226</sup> ATHAN *Disc. adu. arian* 1, 2-3 MG 26, 16-17.

<sup>227</sup> IREN *Adu. haer* 3, 4, 3 SC 211, 50.

<sup>228</sup> Cfr. H. BACHT, *Tradition und Sakrament*, «Scholastik» 30 (1955) 27 ss.; A. BRIVA MIRAVENT, *El tiempo de la Iglesia en la teología de Oscar Cullmann*, Barcelona 1961; J. COLLANTES, *La Tradición en Oscar Cullmann*, «Estudios Eclesiásticos» 31 (1957) 431; Y.M. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, II, *Essai théologique*, Paris 1963, 98-101; S. CIPRIANI, *Bibbia e Tradizione in un recente libro protestante*, «La Scuola Cattolica» 83 (1955) 373 ss.; A. DUBARLE, *Esriture et Tradition: à propos de publications récentes*, «Istina» 3 (1956) 406 ss.; M. GUERRA, *La «regula fidei», la Tradición y el Magisterio de la Iglesia*.

## 2.5. *San Pedro, «forma» o «modelo» y «molde» de los obispos*

El colegio episcopal no es, según Cipriano, un conjunto amorfo, un puro conglomerado o agregado sin orden ni concierto, sino un verdadero cuerpo moral, un organismo. Más aún, los miembros del colegio episcopal, los obispos, han como cristalizado reflejando en sí la *forma Petri*, radicada y presente en la *cathedra Petri* del obispo e iglesia de Roma. Esta cristalización conforme a la «forma petrina» abre unos horizontes insospechados.

### 2.5.1. *Dos significados del término latino «forma»: «modelo-molde»*

Como casi todas las palabras, también *forma* es polisémica en latín o portadora de «muchos» valores «semánticos». Entre otros quiero destacar dos que, en su traducción castellana, pudieran ser catalogados como paronomásicos: «modelo» y «molde». Pero su parecido verbal no implica el de su significado, ya que su alcance semántico es muy diferenciado.

Jesucristo, como todo «modelo» debe ser imitado reproduciendo sus rasgos, su modo de sentir, de pensar y de actuar. Pero es también nuestro «molde»<sup>229</sup>, algo mucho más íntimo y totalizante que la relación con el «modelo», pues ésta es más bien externa y distinta aunque no distanciada. Quien se acerca a Cristo como «modelo» trata de «reproducir, copiar» sus rasgos, y lo hace como desde fuera. Quien remodela su ser en y conforme a un molde — en este caso Cristo, S. Pedro — se diluye en El, se «trans-forma» en El para «conformarse» a El<sup>230</sup>.

### 2.5.2. *La «cathedra Petri» y Jesucristo*

Aparte de otras conexiones comunes a todos los obispos e incluso a cualquier cristiano, la «cátedra» del obispo de Roma enlaza con la de Cristo también y de un modo peculiar a través de S. Pedro. A mediados del s. II pertenece el testimonio más antiguo de *cathedra* (transliteración del correspondiente término griego o helenismo lati-

<sup>229</sup> Rom 8, 29; Phil 3, 10; 3, 20, etc.

<sup>230</sup> Cfr. M. GUERRA, *La «con-formación» con Jesucristo, nota específica de la espiritualidad cristiana y sus matizaciones ministeriales o sacerdotales* en AA.VV., *Espiritualidad del presbítero diocesano secular*, Madrid 1987, 613 ss.

no), aplicada a un obispo. Y precisamente alude a la «cátedra de la iglesia de la ciudad de Roma», en la cual «se sentaba (entonces) el obispo Pío» (Papa en los años 140-154/55), hermano del Pastor Hermas<sup>231</sup>.

La identificación della «cátedra» del obispo de Roma con la de S. Pedro, testimoniada arqueológicamente ya en el s.I, es proclamada por todas las listas sucesorias de los obispos romanos<sup>232</sup>. Ya queda indicado cómo para S. Cipriano, a juzgar por sus escritos conocidos, no hay más cátedra de S. Pedro que la de Roma. Interesante a este respecto es uno de sus textos: *Cum Fabiani locus, id est locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis* (= episcopali)<sup>233</sup>. En él se identifica el *locus* («puesto, cargo, función, ministerio») del obispo de Roma, el Papa Fabián, con el *locus* de S. Pedro. Así lo exige el contexto y el sintagma de equivalencia e igualdad *id est*. En segundo lugar se resalta la realidad de la sucesión apostólico-episcopal o petrino-papal de Roma. Evidentemente el *locus Petri* es sinónimo de la *cathedra Petri* en su sensu pleniore, es decir significa «puesto, asiento, cátedra» y «el ministerio, potestad» de evangelización, culto y gobierno, específicos de S. Pedro y de su sucesor.

La «cátedra» del obispo de Roma enlaza con la de Cristo en primer lugar de modo indirecto, o sea, a través de la de S. Pedro. La identificación de S. Pedro con Jesucristo puede ser considerada como *locus theologicus* ya en el s. II<sup>234</sup> y también *archaeologicus* según lo atestiguan los grafitos o inscripciones y las representaciones de la tumba de S. Pedro en Roma (s. III ss.). Pues en ellas la sigla del nombre *Petrus* en latín está dispuesta de modo que coincide con la del nombre de Cristo en griego en su forma del llamado anagrama de Constantino<sup>235</sup>. Resulta curioso que sea un pagano, P. Elio Flegón, liberto del emperador Adriano, el primero en afirmar esta identifi-

<sup>231</sup> *Fragm. Muratonianum* 75-76; cfr. texto en M.J. ROUET, *Enchiridion patristicum*, Barcelona 1946, n. 268.

<sup>232</sup> IREN *Adu. haer* 3, 3, 3 SC 211, 34 ss.; el autor del *Carmen adu. Marc* 3, 9, 275 CCL 2, 1441-1442 (s. III-IV), etc. Cfr. la enumeración completa y bibliografía en M. GUERRA, *Los nombres del...* 58-60 y nota 87.

<sup>233</sup> CYPR *Epist* 55, 8, 4 CSEL 3, 2, 630.

<sup>234</sup> *Acta Petri*, cfr. L. VOUAUX, *Les actes de Pierre. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1922: TERTVL, *Praescr. haer* 36, 3; *Adu. Marc* 4, 13, 5-6 CCL 1, 216, 573.

<sup>235</sup> Cfr. M. GUARDUCCI, *I Graffiti sotto la confessione di Pietro in Vaticano*, I, Città di Vaticano 1959; *Idem*, *La tomba di Pietro. Notizie antiche e nuove scoperte*, Roma 1959. Sobre el trasfondo del anagrama cfr. M. GUERRA, *Simbología románica. El cristianismo y otras religiones en el arte románico*, Madrid 1986<sup>2</sup>, 201 ss.

cación en los años 117-188. Orígenes<sup>236</sup> transcribe el testimonio de su obra *Chronica* — ahora perdida —: «Se ha confundido (identificado) lo de Pedro como (si fuera) lo de Jesús», creencia que sin duda trascendió a los paganos desde el ámbito cristiano o del trato con los cristianos. Difícilmente se opera un trasvase de esta clase si no es algo muy difundido o generalmente creído. De modo directo se reafirma la identificación de la catedral del obispo romano y la de Jesucristo en una de las cartas pseudo-clementinas (s. III-IV): «Quien contriste a éste no recibe a Cristo, cuya cátedra él tiene»<sup>237</sup>. De nuevo queda anudado Jesucristo, S. Pedro y el obispo de Roma, pues precisamente en esta carta el Apóstol Pedro presenta a Clemente a los cristianos de Roma y a todos como inmediato sucesor suyo.

### 2.5.3. *San Pedro, «forma» de los obispos.*

*La iglesia de Roma, «matriz, forma» de la «Iglesia católica»*

Pedro está y actúa desde su cátedra romana conformando el ser y la actividad de cada obispo. San León Magno (mediados del s. V) presenta a S. Pedro como *forma* en su acepción modélica o «modelo» de los obispos. Así lo entiende Herbert Frohnhofen<sup>238</sup>. Y ese es su significado cuando dice *cunctis Ecclesiae rectoribus Petri forma proponitur*<sup>239</sup>. Pero en otros textos parece dar un paso más y significar «molde», por ejemplo, *et inter beatissimos Apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis; et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut ceteris praemineret. De qua forma episcoporum quoque est orta distinctio*<sup>240</sup>. Obsérvese la contraposición de sabor cipriánico entre *honor* y *potestas*.

Esta concepción figura insinuada, aunque sin el término *forma*, en algunos escritores antiguos, entre ellos Cipriano. Si cada iglesia local es como una cristalización reducida o reproducción en miniatura de la *catholica* o universal, cada obispo reproduce en cierto modo a Pedro. Y esto porque su «cátedra» e iglesia de Roma es como la «matriz» generadora de todas las demás iglesias así como el origen

<sup>236</sup> ORIG *Contra Cels* 2, 14 SC 132, 324.

<sup>237</sup> Pseud- Clem. *Epist. ad Iacobum* 17, 1 GCS 42, 2, 19.

<sup>238</sup> «FORMA» UND «FORMA PETRI». anmerkungen zu ihrer Bedeutungsgeschichte bis zu Papst Leo dem Grosse «trierer Theologische Zeitschrift» 95 (1986) 208-217.

<sup>239</sup> LEO MAGN *Sermo* 4, 3 CCL 138, 19; 83, 2 CCL 138A, 520.

<sup>240</sup> LEO MAGN *Epist* 14, 11 ML 54, 676.

de la unidad-unicidad de la Iglesia y del episcopado. La matriz es el molde que «conforma» al ser engendrado y gestado en ella hasta el punto que, por ello, la Virgen María merece ser llamada *forma Dei* según un sermón equivocadamente atribuido a S. Agustín<sup>241</sup>, pues su seno «conformó» al Dios encarnado en cuanto hombre. Cipriano, en una de sus cartas al Papa Cornelio, le dice: «Al dar explicaciones a todos los (cristianos) que se embarcan, para que no encuentren escándalo al ir a Roma, somos conscientes de haber exhortado a reconocer y tener (unirse a) la matriz (*matricem*) y raíz (*radicem*) de la Iglesia católica»<sup>242</sup>. *Ecclesiae catholicae* no es un genitivo epexegetico o explicativo como se empeña en demostrar Koch<sup>243</sup>. Esta clase de genitivo se da, por ejemplo, en Act 2, 38-39: «Recibiréis *donum Spiritus Sancti*» (Vulgata). Los Apóstoles recibirán «el don» no «del Espíritu Santo» (uno de los siete dones), sino «el don (que es) el Espíritu Santo». Si en el texto cipriánico *Ecclesiae catholicae* fuera un genitivo epexegetico, habría equiparación entre el substantivo regente y el genitivo regido: «...la matriz y raíz: (que es) la Iglesia católica». Más se es matriz y raíz de algo. Pero la Iglesia católica no es simple raíz y matriz, sino «madre»<sup>244</sup> y «el árbol clavado en tierra con fuerte raíz»<sup>245</sup>, cuya «matriz y raíz» es la iglesia de Roma. En S. Cipriano *Ecclesia catholica* se refiere o a la Iglesia universal en general o a ésta por su peculiar relación con la iglesia de Roma. Sos sus dos significados predominantes (2.3.2.).

#### 2.5.4. La «*cathedra una*» de Roma, presente en todas las «*catedras*» e iglesias locales

No hace falta decir que en las metáforas y comparaciones no puede buscarse una correspondencia pormenorizada entre el término metaforizado (matriz de la mujer, raíz del árbol) y el metafórico

<sup>241</sup> *Sermo* 208 ML 39, 2131.

<sup>242</sup> *Epist* 48, 3, 1, CSEL 3, 2, 607. La misma idea en Optato de Milevi, *Adu. Parmen* 1, 1, 11 CSEL 26, cuando habla de «los cismáticos», «que abandonan a la *mater catholica*... y se separan a *radice matris Ecclesiae* i.e. de la raíz (la iglesia romana de la que acaba de hablar) de la madre Iglesia».

<sup>243</sup> *Ibidem* 72.

<sup>244</sup> Lo afirma S. Cipriano reiteradas veces, por ejemplo, *Unitat.* 5; *Epist* 10, 1, 1; 74, 7, 2 etc. CSEL 3, 1, 213; 3, 2. Cfr. K. DELHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, París 1964; B.A; SINGER, *Mater Ecclesia. Die Vorstellungen über die Kirche als Mutter von der Antike bis die karolingerzeit*, Bonn 1955.

<sup>245</sup> *Unitat* 5 CSEL 213, etc.

(la iglesia de Roma). Pero sin duda alguna esta metáfora sensibiliza, al menos, la concepción que Cipriano expone en otros textos a partir de las palabras del Señor. «El origen de la unidad-unicidad» radica en Pedro y en su cátedra romana tanto respecto del episcopado como de la Iglesia. La pluralidad de obispos y de iglesias locales no significa ni supone otras tantas cátedras. En la Iglesia católica no hay sino una sola cátedra, la de S. Pedro, que garantiza así la unicidad del episcopado (*unus episcopatus*) como éste la de la Iglesia (*una Ecclesia*). Según Cipriano las palabras de Jesucristo: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mat 16, 18) constituyen el acta fundacional de la Iglesia y del episcopado, que gravita como concentrado sobre y en la cátedra de Pedro al mismo tiempo que ésta estaría como refractada en la cátedra o sede de cada obispo en cada iglesia local.

«Nuestro Señor..., cuyos preceptos debemos respetar y observar, *episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens* habla en el Evangelio y dice a Pedro: «Y te digo que tú eres... en el cielo»<sup>246</sup>. De aquí (*inde*) fluye (*decurrit*) la ordenación (*ordinatio*) de los obispos y la organización (*ratio*) de la Iglesia a lo largo de la serie de tiempos y sucesiones (en hendiadís: «sucesiones temporales» de los obispos) de manera que la Iglesia esté constituida sobre los obispos (*super episcopos*)»<sup>247</sup>. Si se tiene en cuenta el significado de *honor* en Cipriano<sup>248</sup>, *honor episcopi* no es «el honor del obispo» o «debido al obispo» como suele traducirse<sup>249</sup>, sino «el ministerio-cargo sacerdotal, el sacerdocio» o simplemente «el episcopado». El sustantivo *ratio* suele figurar en Cipriano en textos en los que se habla del «origen» de algo<sup>250</sup>. Si se refiere a la Iglesia<sup>251</sup>, significa «organización, estructura». Por tanto, según Cipriano «cuando nuestro Señor... quiso disponer (instituir) el episcopado y la organización de la Iglesia, dijo a Pedro...» Para despejar cualquier duda acerca del momento del origen o institución tanto de la Iglesia como del episcopado, esencial en la estructuración jerárquica de la misma tras el texto completo

<sup>246</sup> Transcribe íntegro el texto de Mat 16, 18-19.

<sup>247</sup> *Epist* 33, 1, 1 CSEL 3, 2, 566.

<sup>248</sup> Cfr. M. GUERRA, *Cambio de terminología de...* 295-313.

<sup>249</sup> Cfr. por ejemplo J. CAMPOS, *Obras de S. Cipriano*, Madrid 1964, 463.

<sup>250</sup> *Unitat* 4; *Epist* 70, 3, 1; 73, 20, 2; 74, 10, 2, etc. CSEL 3, 1, 212; 3, 2, 769, 794, 808.

<sup>251</sup> Por ejemplo, en los dos primeros textos citados en la nota anterior.

de Mat 16,18-19, añade: *Inde decurrit la Ecclesiae ratio* y la *episcoporum ordinatio*, término significativo aquí no de la adscripción de alguien al *ordo* u «orden episcopal» — el rito de la ordenación —, sino su «ordenamiento, su institución y estructura». Luego la *Ecclesia* descansa *super episcopos* y éstos *super istam petram-Petrum*. Con palabras más explícitas, si cabe, lo dice en el *Primatus textus*: *Unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem*. Precisamente para eso *Primatus Petro datur et una Ecclesia et cathedra monstratur*<sup>252</sup>. Se pasa así de la misión específica de Pedro a la de su cátedra, sede suya y de sus sucesores, los obispos de Roma. A éstos como a él corresponde el *Primatus*, pues habla de la *originem* y de la *rationem unitatis* de la Iglesia, que es algo permanente por tratarse de la estructura, organización (*ratio*) de algo instituido para subsistir.

La *cathedra Petri* es «*origo unitatis* de la Iglesia», dotada de la «forma petrina» tanto ella como su episcopado. Puede recurrirse a la comparación de la «marca, huella» (lat. *forma*) impresa en la moneda de acuerdo con el proceso antiguo de acuñación, que ahora se entiende mejor por medio de la tipografía o arte de la escritura impresa. La *cathedra Petri* es como la «matriz» con las letras huecas, hacia dentro, de bronce. En y conforme a ese «modelo» y «molde» en vacío se «forman» de plomo las letras en relieve — hacia fuera — que luego se imprimen en papel. Cada cátedra episcopal e iglesia local, si de veras está troquelada en Pedro, marcará la *forma Petri*, «matriz y raíz de la Iglesia católica», o sea, la *unitas* (unidad-unicidad) *Ecclesiae*, cuya antítesis son la división y los grupúsculos heréticos, desgarradores del *unitatis sacramentum*, del *uinculum concordiae* simbolizado por la «*integra et incorrupta atque indivisa tunica* de Jesucristo (Jo 19,23 ss.)<sup>253</sup>. Cada iglesia y obispo imprimirá siempre la huella de la unicidad-unidad eclesial y episcopal como cada letra marca siempre la figura de la letra respectiva a no ser que se haya roto o deformado y ya no reproduzca con fidelidad el molde-modelo de la matriz. Por eso el *Primatus textus* concluye: «¿Quién no conserva *hanc ecclesiae unitatem*, cree que conserva la fe? ¿Quién se separa de la *cathedra Petri*, sobre la cual está fundada la Iglesia, confía permanecer en la Iglesia?». La ruptura con la cátedra de Pedro, con la iglesia de Roma, produce sin más, *ipso facto*, la ruptura con la Iglesia católi-

<sup>252</sup> *Unitat* 4 CSEL 3, 1, 212.

<sup>253</sup> *Unitat* 7 CSEL 3, 1, 215.

ca, universal. Uno puede desvincularse de una iglesia local y, no obstante, seguir en la Iglesia. Así les ocurrió a los sediciosos corintios a finales del s. I o les hubiera ocurrido si hubieran incurrido en la excomunión local, anunciada por el Papa Clemente<sup>254</sup>. Pero Roma es el «*origo*, origen fuente» y *forma unitatis Ecclesiae* así como la *matrix et radix Ecclesiae catholicae*.

### 2.5.5. San Pedro «portavoz» de los Apóstoles y de la Iglesia. Su relación con la Eucaristía

San Pedro, además de fundamento, etc., es como la voz de la Iglesia. Tras la promesa de la Eucaristía, a la pregunta del Señor: «¿También vosotros queréis ir (Jo 6,67)?», o sea, alejaros de Cristo, «apartarse de la Iglesia e incluso actuar en contra de ella», contesta S. Pedro. Y lo hace en cuanto «fundamento de la Iglesia» por voluntad del mismo Señor. Habla *unus pro omnibus*, «uno por todos (los Apóstolos)» y responde con la voz de la Iglesia entera (Ecclesiae uoce)<sup>255</sup>. En esta ocasión, como en Mat 16,13-19, habla «uno solo (unus)», en nombre propio y en el de todos los demás integrantes del «coro apostólico»<sup>256</sup>. Su respuesta resuena a lo largo de la historia de la Iglesia. Es como el portavoz, la palabra de la Iglesia católica: «Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna... (Jo 6-68-69)»<sup>257</sup>. Las palabras del Señor son realmente verdaderas, pues causan la vida eterna, la vida verdadera. Este texto cipriano une las palabras verdadera, infalibles, con la Eucaristía<sup>258</sup> y con S. Pedro «fundamento» y «portavoz» tanto de los Apóstoles como de los obispos y de la Iglesia entera.

En otra carta del año 252 repite el mismo texto joane y la respuesta de Pedro. A continuación expone la misma reflexión teológica: «Habla aquí Pedro, sobre el cual había sido edificada la Iglesia» y habla *nomine Ecclesiae* para «en nombre de la Iglesia enseñar y mostrar que, aunque se aleje la multitud rebelde y orgullosa de los que no quieren escuchar, no obstante la Iglesia no se aparta de Cristo y para él (*illi*, Pedro) son Iglesia el pueblo (*plebs*) unido al obispo

<sup>254</sup> 1 Clem 54, 2 SC 167, 186.

<sup>255</sup> Epist 59, 7, 1-2 CSEL 3, 2, 674.

<sup>256</sup> Cfr. M. GUERRA, *Los nombres del...* 127-181.

<sup>257</sup> Epist 59, 7, 3 CSEL 3, 2, 674.

<sup>258</sup> Sobre S. Pedro, el Papa y la Eucaristía cfr. M. GUERRA, *La «regula fidei»*, la...



(*sacerdos*), la grey adherida al pastor»<sup>259</sup>. Y obsérvese una vez más que todos estos textos son anteriores al enfrentamiento de Cipriano con el Papa Esteban.

La reflexión teológica con el tiempo irá desarrollando la concepción apenas apuntada por S. Cipriano e insistirá en la peculiar vinculación del obispo de Roma y de su magisterio o de su infalibilidad con la Eucaristía, pues la mudez del Verbo, Palabra del Padre, de Jesucristo, en la Sagrada Eucaristía parece reclamar poder decir «palabras verdaderas, infalibles» no solo en el interior del santuario íntimo de la conciencia, sino también al modo humano, audibles por los oídos de quienes no son ángeles, puros espíritus, sino seres psico-somáticos, los hombres.

#### 2.6. *La colegialidad episcopal en los tratados y en las cartas de S. Cipriano. Contraste sorprendente y el argumento «ex silentio»*

El pasado de un ser vivo puede conocerse, en parte, si se consigue descifrar su código genético y descubrir las huellas e incidencias de su desarrollo en su realidad y estado actual. Algo así ocurre respecto de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo y semilla, comparación paulina la primera y evangélica la segunda. Como Cristo encarnado, en su Cuerpo Místico — vertiente de la Iglesia peregrina o militante — hay también algo inmutable (lo de origen o institución divina) y algo cambiante, adaptable a las circunstancias históricas (lo de institución eclesiástica) e incluso excrescencia y escoria residual de las debilidades y pecados de sus miembros, clérigos y laicos. Es como un edificio construido sobre la roca (Pedro), cuya estructura tectónica permanece inalterada por ley de vida o subsistencia mientras los elementos ornamentales se adaptan al estilo de cada época.

Pero el conocimiento de la Iglesia, como el de cualquier realidad e institución histórica, en gran medida depende de los testimonios conservados. Y las fuentes, respecto de los primeros siglos de la Iglesia, no son fluidas, sino intermitentes, y ocasionales sus referencias así como el destino de sus escritos. Por lo mismo no tocan todos los puntos doctrinales e institucionales, sino solamente lo que interesa a sus destinatarios. No se ha conservado ningún tratado teo-

<sup>259</sup> *Epist* 66, 8, 2 CSEL 3, 2, 732.

lógico y ni siquiera un capítulo, ni una carta, ni una homilía acerca del ser y misión o función de los obispos y del obispo de Roma, sobre la colegialidad episcopal y el Primado del Papa. La Iglesia acaba de nacer y se halla en el período del crecimiento en un ambiente hostil. No ha llegado todavía la época de reflexión sobre sí misma o la adolescencia de su historia. Es el proceso de todo lo verdaderamente vivo — individuos e instituciones — y de lo no surgido artificialmente. Por ello resulta ilógico, incongruente e insostenible explicar y tratar de seguir el origen y el desarrollo de la preminencia de la iglesia romana y de su obispo a través de la vía literaria como hace Erich Caspar<sup>260</sup>. La verdad acerca de la Iglesia no se conoce solamente al trasluz de los textos escriturísticos y patrísticos, o sea, de lo que se dice de la Iglesia. Se halla también en la vida de la Iglesia misma, en los hechos e instituciones tanto o más que en las teorías. No obstante, tanto unos como otros — teoría y praxis — son fragmentarios e incompletos.

Por lo mismo se acentúa la responsabilidad de quienes se arriesgan a esgrimir el *argumentum ex silentio*, tantas veces manoseado en detrimento de verdad en la cuestión, objeto de este estudio, y en tantas otras relativas a los primeros siglos de la Iglesia. Últimamente parece haberse puesto de moda el manejo de la espumadera para recoger las inconsistentes burbujas de la superficie novedosa y olvidarse del caldo o líquido substancioso porque no puede demostrarse la realidad de algo con evidencia tal como existe en nuestros días. Teóricamente son conocidas las condiciones requeridas para la validez del «argumento» elaborado «desde» o a causa de (*ex*) el silencio» o desde la ausencia de testimonios claros, no aparentemente confusos como todo lo embrionario. Son dos, a saber, el conocimiento de la verdad o del hecho, objeto de estudio (en este caso la colegialidad episcopal y el Primado del obispo de Roma) por quienes escribieron y la obligación de exponer la doctrina o de reseñar los datos

<sup>260</sup> E. CASPAR, *Gesichte des Papsttums*, I, Tübingen 1930. Los pasos habrían sido 1) S. Ireneo con su *potentior principalitas...*, 2) Tertulliano cuando llama *ecclesia Petri propinqua...* a la iglesia de Roma (*Pudic* 21, 9-10 CCL 2, 1327), 3) S. Cipriano a llamar *Petri cathedram* a la sede romana y al ser el primero en aplicar a la misma el texto de Mat 16, 16 ss. (*Epist* 59, 14 CSEL 3, 2, 683), etc. Serían los hacedores de la doctrina del Primado romano, calificada como «solamente - *nur ein literarisches Produkt*» (Cfr. K. ADAM, *Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre* «Tübingen Quartalschrift» 109 (1928) 256.

y hechos confirmatorios, cuyo silenciamiento o falta de relieve llama la atención. No obstante, al enjuiciar o analizar realidades e instituciones antiguas — cristianas o no — a través de lo que ha dejado pasar el tamiz temporal, cuesta mucho mantener constante y consciente la vigencia del principio que rompe la cómoda sinonimia del no está testimoniado o lo está como en voz baja con el no existió ni se dio lo no testimoniado o no conocido documentalmente por nosotros o, en caso contrario, conocido de manera borrosa, fragmentaria y dificultosa. S. Cipriano lo confirma de modo claro. ¿Qué se habría dicho si se hubieran perdido sus cartas? En ellas, preferentemente en las escritas a otros obispos o de ellos recibidas, la colegialidad resulta innegable hasta por su mismo vocabulario, pues figura al menos 11 veces el término *collegium*, 82 *collega*, 26 *coepiscopus*, 3 *consacerdos*, 1 *consacerdotium* en singular o en plural<sup>261</sup>. En cambio, de sus tratados solamente puede aducirse un solo texto, que incluso es una anécdota. En él habla de *quidam de collegis et consacerdotibus* nostris = «uno de nuestros colegas y consacerdotes» o en hendiadis: «uno de nuestros colegas en el sacerdocio (episcopado)», «enfermo y ya moribundo» que pedía a Dios «verse libre de la muerte». En un trance extático vio a un joven de belleza y fulgor sin par que le reprendía no sin severidad. «Nuestro hermano y colega» transmitió sus palabras: «Teméis padecer, rehusáis partir, ¿qué os voy a hacer?» a quienes «se preocupaban por la persecución»<sup>262</sup>.

<sup>261</sup> Cfr. notas 48-51 de este estudio.

<sup>262</sup> *Mortal* 19 CSEL 3, 1, 309.

No debe sorprendernos este contraste entre los tratados y las cartas de S. Cipriano, atribuible seguramente al respectivo género literario. Lo confirma su presencia, si cabe más llamativa, en designaciones más ordinarias de los jerarcas de la Iglesia. Pues las siguientes figuran, por lo menos, *sacerdotium* 19 veces (siempre del episcopado) por ejemplo *Epist* 1, 1, 1; 17, 2, 1; 20, 2, 3; 43, 5, 2 (dos veces); 45, 3, 1 CSEL 3, 2, 465, 522, 528, 594, 602; *sacerdos* 144 veces [en la mayoría de los casos se trata del obispo, por ejemplo *Mortal* 19; *Epist* 3, 3, 2; 3, 3, 4; 38, 2, 2 (dos veces) CSEL 3, 1, 309; 3, 2, 471-272, 581; algunas veces de los presbíteros, por ejemplo *Epist* 1, 2, 1 (dos veces); 40, 1, 2 CSEL 3, 2, 466-467, 586]; *sacerdotalis* 26 veces. por ejemplo *Epist* 3, 1, 1 (dos veces); 3, 3, 4; 43, 3, 2; 55, 1, 1 CSEL 3, 2, 469-470, 472, 592, 624; *episcopus* 112 veces, por ejemplo *Unitat* 5; 10; *Epist* 3, 1, 1; 3, 3, 1 (dos veces); 3, 3, 2 CSEL 3, 1, 213-214; 3, 2, 469, 471; *Episcopatus* 24 veces, por ejemplo *Unitat* 5 (dos veces); 10; *Epist* 3, 1, 1; 3, 3, 1; 14, 4 CSEL 3, 1, 213-214, 218; 3, 2, 469, 471; *episcopalis* nunca; *Presbyter* 94 veces, por ejemplo *Epist* 1, 1, 1; 5, 2, 2; 6, 4 CSEL 3, 2, 466-467, 586 (28 cartas están dirigidas a los presbíteros, en su mayoría a sus *compresbyteri* — así los llama Cipriano — i.e. a los de su propio presbiterio, o escritas por presbíteros a S. Cipriano); *presbyterium* 5 veces, por ejemplo *Epist* 24, 1, 1; 39, 5, 2 CSEL 3, 2, 537-584. A pesar de la frecuencia de estos términos, especialmente de los concretos, en las cartas, en los tratados cipriánicos sólo figuran 20 veces *sacerdos*, 6 *episcopus* y 4 *episcopatus*.

Los tratados ciprianeos son ocasionales o escritos para responder a las preguntas y dudas suscitadas entre los cristianos por circunstancias concretas de su tiempo, por ejemplo, su conversión (*Ad Donatum*), las persecuciones y sus consecuencias (*De lapsis*, *De bono patientiae*, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*), las herejías y cismas (*De unitate Ecclesiae*), las religiones no cristianas (*Quod idola dii non sint*) y la defensa de los cristianos en contra de las acusaciones de los paganos (*Ad Demetrium*), la floración de vírgines (*De habitu virginum*), la oración del Padrenuestro que se recitaba en la liturgia y fuera de ella (*De oratione dominica*), la peste (*De mortalitate*) así como de la atención de los apesados y de los empobrecidos a causa de ella o de las persecuciones (*De opere et de eleemosynis*). No obstante, podría haber empleado esos términos. También las cartas son todas ocasionales. Más aún parece como si debiera haberlos empleado en el *De unitate Ecclesiae* por razón de su temática. De hecho en este tratado aparecen *sacerdos* 4 veces, *2 episcopus* y otras *2 episcopatus*. Además, al final del *Textus receptus* del cap. IV, se lee una vez *episcopus* y otra *episcopatus*, no en el *Romanus textus*, reflejándose así la diferencia específica de estas dos redacciones. En cambio, no figuran los términos expresivos del colegio episcopal y de sus miembros. Por eso la interpretación colegial de *in solidum* descifra este enigma sin duda existente si no se traduce así y llena este vacío, pues en el mismo texto habla tanto del Primado de la *cathedra Petri* en Roma y de su obispo así como de la colegialidad del episcopado.

No cabe duda que, respecto al tiempo de S. Cipriano, nuestro conocimiento de la eclesiología en un punto tan esencial como la colegialidad episcopal se habría quedado mutilado y como inexistente si no se hubieran conservado las cartas del epistolario cipriánico. Es de lamentar la aplicación de una especie de censura en la conservación de las cartas escritas a Cipriano. Pues, por ejemplo en la cuestión de los rebautizantes, conocemos las cartas de Cipriano al Papa Esteban, no las de éste a aquél a no ser el decreto conclusivo que transcribe Cipriano en una de sus cartas según hemos visto. En cambio, se conserva la extensa de Firmiliano que apoya la tesis ciprianea. ¿S. Cipriano escribió sólo a este obispo de una diócesis minorasiática? En caso contrario, que es lo lógico y obvio, no le contestaron o no se conservan porque le contradicen?

La personalidad de Cipriano, tal vez su práctica como jurisconsulto antes de convertirse al cristianismo y la gran veneración de que

fue objeto ya antes de morir y sobre todo tras su martirio explican la conservación de sus cartas, verdaderas «cartas pastorales» y siempre *ad rem* de la casuística pastoral. No pocos obispos — por no decir todos — antes, en y después de su existencia escribieron cartas a sus feligreses, a su clero y a otros obispos. Casi todas se han perdido. Eusebio de Cesarea, en su *Historia de la Iglesia* (s. IV d.C.), testimonia que así fue respecto de algunas según he consignado en cuanto a una del Papa Cornelio al obispo de Antioquía en Siria. De ordinario sólo se ha conservado el epistolario, no siempre completo, de algunos obispos de personalidad y autoridad excepcional, por ejemplo, S. Clemente Romano, S. Ignacio de Antioquía, S. Cipriano, S. Agustín. Son precisamente los que han hecho progresar nuestro conocimiento acerca de la teología de la Iglesia y del episcopado así como de la peculiar función del obispo de Roma en los primeros siglos del cristianismo. ¡Ojalá hubieran llegado hasta nosotros las colecciones completas de las cartas de todos los obispos o, al menos, las de algunas sede de especial relieve, sobre todo la de Roma. De este modo conoceríamos no pocos rasgos e incidencias pastorales de repercusión doctrinal, ahora ignorados o, por lo menos, borrosos y sin perspectiva. No cabe duda que ese epistolario nos habría transmitido el latido de la vida de la Iglesia y, en concreto, de la colegialidad episcopal.

**Pagina bianca**

# LA NOZIONE DI «UNITÀ DI VITA» SECONDO L'ESORTAZIONE APOSTOLICA «CHRISTIFIDELES LAICI»

Manuel BELDA

---

**Sommario:** *I. Visione complessiva dei testi sulla nozione di «unità di vita»:* 1. I documenti sinodali. 2. I testi della «Christifideles laici». - *II. L'uso della nozione di «unità di vita» nei documenti magisteriali precedenti alla «Christifideles laici»:* 1. Un testo dell'enciclica «Pacem in terris». 2. L'insegnamento del concilio Vaticano II. 3. L'esortazione apostolica «Evangelii nuntiandi». 4. L'unità di vita dei fedeli laici nel magistero di Giovanni Paolo II. - *III. Riflessione teologica sul concetto di unità di vita:* 1. L'unità di vita nella produzione teologica precedente alla «Christifideles laici». 2. Analisi contenutistica del concetto: A. Santi ed apostoli in mezzo al mondo; B. Unione continua con Dio nelle attività comuni e ordinarie della vita quotidiana; C. gli ambiti da sintetizzare in unità di vita. 3. Le motivazioni teologiche dell'unità di vita: A. Unità nell'essere dei fedeli laici; B. La fondazione cristologica. *IV. Conclusione.*

---

L'esortazione apostolica «Christifideles laici», in cui Giovanni Paolo II raccoglie e sviluppa i frutti del lavoro svolto dal Sinodo dei vescovi tenutosi a Roma durante il mese di ottobre 1987, illumina in modo tale l'identità e la missione dei fedeli laici nella Chiesa e nel mondo, che va ritenuta quale punto di riferimento indispensabile per ogni ulteriore approfondimento su questo tema.

Nel nostro articolo presentiamo in modo organico il pensiero del Papa circa la nozione di «unità di vita» e ne prendiamo lo spunto per cercare di offrire una riflessione teologica che permetta di evidenziare l'importanza di questa nozione per la strutturazione di una spiritualità propria dei fedeli laici.

Dividiamo il nostro studio in tre parti. Innanzitutto, offriamo una visione complessiva dei testi contenenti le locuzioni adoperate

per esprimere questa nozione, sia nell'esortazione apostolica che nei documenti sinodali. Quindi, mostriamo l'uso di essa nei documenti magisteriali precedenti alla «Christifideles laici». In terzo luogo, cerchiamo di analizzare i contenuti del concetto e di approfondire le motivazioni teologiche che stanno alla base di esso. Finalmente compiamo una sintesi conclusiva sulla nozione di unità di vita e la sua importanza nell'ambito della spiritualità dei fedeli laici alla luce del documento pontificio post-sinodale.

## I. Visione complessiva dei testi sulla nozione di «unità di vita»

### 1. I documenti sinodali

Sin dall'inizio della sua esortazione, Giovanni Paolo II afferma la continuità esistente fra questo documento e quelli pubblicati dal Sinodo dei vescovi, sia in fase di preparazione, che in quella conclusiva: «Questa esortazione apostolica post-sinodale intende valorizzare tutta quanta la ricchezza dei lavori sinodali, dai *Lineamenta* all'*Instrumentum laboris*, dalla relazione introduttiva agli interventi dei singoli vescovi e laici e alla relazione di sintesi dopo la discussione in aula, dalle discussioni e relazioni dei «circoli minori» alle «proposizioni» e al *Messaggio* finale. Per questo il presente documento non si pone a lato del sinodo, ma ne costituisce la fedele e coerente espressione, è il frutto d'un lavoro collegiale, al cui esito finale hanno apportato il loro contributo il consiglio della segreteria generale del sinodo e la stessa segreteria»<sup>1</sup>.

È proprio per questo motivo che dobbiamo innanzitutto dare uno sguardo ai documenti sinodali con lo scopo di accertare se all'interno di essi compare o meno il concetto che è oggetto del nostro studio e quale sia la terminologia adoperata per esprimerlo<sup>2</sup>.

Il documento di preparazione al Sinodo sottoposto all'analisi e al dibattito da parte delle chiese locali, cioè i *Lineamenta*, non raccoglie l'espressione «unità di vita». Allorché tratta la spiritualità pro-

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Christifideles laici*, 30.XII.1988, n. 2. — D'ora innanzi useremo la sigla ChL.

<sup>2</sup> Con il nome di «documenti sinodali» faremo riferimento a quei documenti del sinodo dei vescovi che sono stati pubblicati integralmente, vale a dire i *Lineamenta*, l'*Instrumentum laboris* e le 54 proposizioni dei padri sinodali rivolte al Papa.



pria dei laici, nel sesto capitolo della terza parte, dal titolo *La vita secondo lo Spirito*, si può trovare un riferimento a questa nozione nel momento in cui vengono delineati gli elementi essenziali della spiritualità laicale.

Afferma il documento sinodale: «Tra gli elementi essenziali della spiritualità laicale sono da ricordarsi, tra gli altri, i seguenti: I laici non fuggano dalle realtà temporali e terrene per cercare il Signore, ma, compiendo la sua volontà nei doveri quotidiani, trovino il Signore, lo amino e lo facciano amare (...)»<sup>3</sup>.

La prima volta in cui l'espressione che stiamo esaminando appare esplicitamente nell'insieme dei documenti sinodali sarà in uno dei paragrafi dell'*Instrumentum laboris*, intitolato per l'appunto «unità di vita». Il suo contenuto — sempre nel contesto della vita spirituale dei fedeli laici — è il seguente: «Nel porre le basi per un nuovo slancio dei laici nella missione apostolica, le risposte ai *Lineamenta* hanno messo in evidenza la necessità di superare il distacco tra fede e vita. La riflessione della VII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi si incammina verso l'accertamento delle vie da percorrere, affinché ogni fedele laico sappia inserire in una sintesi cristiana tutte le realtà della sua esistenza quotidiana (...)»<sup>4</sup>.

È all'interno di una proposizione dei padri sinodali, dal titolo *La santità e la spiritualità dei cristiani laici*, che viene menzionata in maniera esplicita la nozione di unità di vita. Tale proposizione, raccolta testualmente nell'esortazione post-sinodale, dice così:

«L'unità della vita dei fedeli laici è di grandissima importanza: essi, infatti, debbono santificarsi nell'ordinaria vita professionale e sociale. Perché possano rispondere alla loro vocazione, dunque, i fedeli laici debbono guardare alle attività della vita quotidiana come occasione di unione con Dio e di compimento della sua volontà, e anche di servizio agli altri uomini, portandoli alla comunione con Dio in Cristo»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *Lineamenta*, n. 45. — Gli altri due tratti essenziali di cui si fa menzione allo stesso numero, hanno a che vedere con l'esercizio delle virtù teologali nelle attività temporali (cfr. *ibid.*). — Citeremo la versione italiana dei *Lineamenta* pubblicata in *L'Osservatore Romano*, 20.II.1985.

<sup>4</sup> *Instrumentum laboris*, n. 34 (D'ora in poi IL). - Citeremo la versione italiana in *L'Osservatore Romano*, 1.V.1987.

<sup>5</sup> *Propositio 5*, in «Il Regno-Documenti» 21 (1987) 701 (D'ora in poi RD). È stata raccolta al n. 17 della ChL.

## 2. I testi della «Christifideles laici»

Basta una lettura della *Christifideles laici* per rendersi conto del fatto che l'unità di vita è un concetto ricorrente all'interno del documento post-sinodale. Infatti, pur non contenendo un paragrafo dedicato *ex-professo* all'argomento, l'esortazione riporta una quantità non indifferente di testi sparsi lungo di essa ove viene trattata la questione.

Se prendiamo in considerazione il loro insieme, possiamo verificare l'uso di due tipi di locuzioni: in un primo gruppo si parla esplicitamente di «unità di vita», mentre un secondo gruppo ruota intorno a una locuzione equivalente, e cioè «sintesi di vita» o «sintesi vitale». Mostreremo di seguito tali brani nel loro contesto.

La nozione «unità di vita» è menzionata esplicitamente in cinque occasioni. La prima volta che appare è nella quinta proposizione dei padri sinodali testé citata. Allorché si parla dei criteri di ecclesialità per le aggregazioni laicali, ritroviamo di nuovo l'espressione:

«In tal senso ogni e qualsiasi aggregazione di fedeli laici è chiamata ad essere sempre più strumento di santità della chiesa, favorendo e incoraggiando "una più intima unità tra la vita pratica dei membri e la loro fede" (*Apostolicam actuositatem*, n. 19)»<sup>6</sup>.

Il riferimento esplicito all'unità di vita avviene la terza volta nel contesto della corresponsabilità dei fedeli laici nella chiesa-missione. L'esortazione ammonisce i fedeli laici affinché intraprendano una nuova evangelizzazione, e prosegue:

«Ciò sarà possibile se i fedeli laici sapranno superare in se stessi la frattura tra il Vangelo e la vita, ricomponendo nella loro quotidiana attività in famiglia, sul lavoro e nella società, l'unità d'una vita che nel Vangelo trova ispirazione e forza per realizzarsi in pienezza»<sup>7</sup>.

Verso la fine del documento post-sinodale, il richiamo all'unità di vita si fa sempre più insistente, proprio perché il Papa ritiene che esista una stretta relazione tra questo concetto e la formazione dei laici. Ciò si può dedurre subito nel leggere il titolo dei due paragrafi ove viene trattato il tema: *Una formazione integrale a vivere in unità*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> ChL 30.

<sup>7</sup> ChL 34.

<sup>8</sup> Cfr. ChL 59-60.

Al primo di essi, si riscontra ben due volte l'uso esplicito dell'espressione che veniamo studiando:

«Nello scoprire e nel vivere la propria vocazione e missione, i fedeli laici devono essere formati a quell'*unità* di cui è segnato il loro stesso essere *di membri della chiesa e di cittadini della società umana*»<sup>9</sup>.

Sebbene nel brano precedente al termine *unità* non seguano le parole «di vita» oppure «della vita», come abbiamo visto verificarsi nei tre testi sopra citati, le parole susseguenti a questo brano costituiscono una spiegazione di che cosa sia «quell'*unità* di cui è segnato il loro essere»:

«Nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta "spirituale", con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall'altra, la vita cosiddetta "secolare", ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell'impegno politico e della cultura. Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell'attività e dell'esistenza»<sup>10</sup>.

Non vi è quindi il minimo dubbio che la suddetta *unità* sia l'*unità* di vita dei fedeli laici.

L'ultimo testo ove si parla in termini espliciti dell'*unità* di vita, è reperibile allo stesso paragrafo dei due testi precedenti e quindi nel medesimo contesto. Giovanni Paolo II mette in rilievo il fatto che il Vaticano II ha ritenuto un grave errore la mancanza di *unità* di vita nei fedeli laici:

«A questa *unità di vita* il concilio Vaticano II ha invitato tutti i fedeli laici denunciando con forza la gravità della frattura tra fede e vita, tra Vangelo e cultura: "Il concilio esorta i cristiani, che sono cittadini dell'una e dell'altra città, di sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo. Sbagliano coloro che, sapendo che qui non abbiamo una cittadinanza stabile ma cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno (...). Il distacco, che si constata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo" (*Gaudium et Spes*, n. 43)»<sup>11</sup>.

Nel secondo gruppo terminologico non viene adoperata la parola «*unità*», bensì il termine «*sintesi*», provvisto di una carica semantica del tutto equivalente. La nuova espressione ricorre tre volte

<sup>9</sup> ChL 59. — Il sottolineato appartiene al testo originale.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.* — L'espressione viene sottolineata nel testo del documento.

nel documento. Viene utilizzata per la prima volta nello stesso brano in cui Giovanni Paolo II lanciava un appello per una nuova evangelizzazione. Dopo aver ripetuto il grido appassionato con il quale aveva iniziato il suo servizio pastorale: «Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo!», il Papa spiega adesso il modo in cui i fedeli laici potranno far sì che l'uomo accolga Gesù nello spazio della propria umanità:

«Sarà la sintesi vitale che i fedeli laici sapranno operare tra il Vangelo e i doveri quotidiani della vita la più splendida e convincente testimonianza che, non la paura, ma la ricerca e l'adesione a Cristo sono il fattore determinante perché l'uomo viva e cresca (...)»<sup>12</sup>.

All'inizio del paragrafo ove si tratta degli aspetti della formazione integrale e unitaria dei fedeli laici, si fa riferimento nuovamente a questa locuzione:

«Entro questa sintesi di vita si situano i molteplici e coordinati aspetti della *formazione integrale* dei fedeli laici»<sup>13</sup>.

L'equivalenza delle locuzioni «sintesi di vita» e «unità di vita» diviene palese se teniamo conto del fatto che l'aggettivo «questa» del brano citato si riferisce appunto all'espressione «unità di vita», menzionata esplicitamente al paragrafo precedente<sup>14</sup>. Sempre nel contesto della formazione, ritroviamo ancora l'idea di sintesi vitale:

«Nel maturare la sintesi organica della loro vita, che insieme è espressione dell'unità del loro essere e condizione per l'efficace compimento della loro missione, i fedeli laici saranno interiormente guidati e sostenuti dallo Spirito santo, quale Spirito di unità e di pienezza di vita»<sup>15</sup>.

Anche in questo brano si rispecchia l'equivalenza semantica delle due espressioni perché l'idea di «sintesi organica» è messa nettamente in rapporto a quelle di «unità del loro essere» e «Spirito di unità e di pienezza di vita».

<sup>12</sup> ChL 34.

<sup>13</sup> ChL 60.

<sup>14</sup> Cfr. ChL 59.

<sup>15</sup> ChL 60.

## II. L'uso della nozione di «unità di vita» nei documenti magisteriali precedenti alla «Christifideles laici»

Sebbene l'esigenza dell'unità di vita per i fedeli laici sia stata auspicata con veemenza dall'ultimo Sinodo dei vescovi e dall'esortazione apostolica post-sinodale, si può affermare che non si tratta di una preoccupazione nuova tra i pastori della Chiesa, poiché se ne era parlato in precedenza diverse volte a livello magisteriale. In questa parte dell'articolo ne mostreremo alcuni esempi, senza però potere compiere ulteriori approfondimenti, giacché il nostro lavoro è incentrato sull'esortazione post-sinodale.

### 1. Un testo dell'enciclica «*Pacem in terris*»

Forse il primo uso di questa nozione nei documenti pontifici è stato fatto in un testo dell'enciclica *Pacem in terris*, pubblicata da Giovanni XXIII nell'anno 1963. In essa, infatti, è contenuta la sostanza del concetto «unità di vita» allorché viene lanciato un appello a ricomporre l'unità interiore tra la fede religiosa e l'azione temporale dei fedeli laici:

«Nelle Comunità Nazionali di tradizione cristiana, le istituzioni dell'ordine temporale, nell'epoca moderna, mentre rivelano spesso un alto grado di perfezione scientifico-tecnica e di efficienza in ordine ai rispettivi fini specifici, nello stesso tempo si caratterizzano non di rado per la povertà di fermenti e di accenti cristiani. È certo tuttavia che alla creazione di quelle istituzioni hanno contribuito e continuano a contribuire molti che si ritenevano e si ritengono cristiani; e non è dubbio che, in parte almeno, lo erano e lo sono. Come si spiega? Riteniamo che la spiegazione si trovi in una frattura nel loro animo fra la credenza religiosa e l'operare a contenuto temporale. È necessario quindi che in essi si ricomponga l'unità interiore; e nelle loro attività temporali sia pure presente la fede come faro che illumina e la carità come forza che vivifica»<sup>16</sup>.

Si può rilevare il fatto che non appaia esplicitamente l'espressione «unità di vita», bensì quella di «unità interiore». Tuttavia, se prendiamo in considerazione il contesto e più in concreto la frase precedente in cui si parlava di «frattura nel loro animo» fra «credenza» e «operare», non resta il dubbio che si tratti di una stessa realtà.

<sup>16</sup> GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11.IV.1963: AAS 55 (1963) 297. Abbiamo citato la versione italiana di *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II*, a cura di R. Spiazzi, Milano 1983, pp. 775-776. — Il sottolineato è nostro.

## 2. L'insegnamento del concilio Vaticano II

L'ultimo concilio allargò ulteriormente la portata del concetto nel compierne un'applicazione alla vita spirituale dei presbiteri e alla formazione dei religiosi. Ed è proprio in tali contesti che si può rilevare la comparsa per la prima volta dell'espressione esplicita «unità di vita» a livello d'insegnamento magisteriale. Afferma il decreto *Presbyterorum ordinis*:

«Anche i presbiteri, immersi e dispersi in un gran numero di impegni derivanti dalla loro missione, possono domandarsi con vera angoscia come fare ad armonizzare nell'unità la vita interiore con l'azione esterna. Ed effettivamente, per ottenere questa unità di vita non bastano né l'ordine puramente esterno delle attività pastorali, né la sola pratica degli esercizi di pietà (...) L'unità di vita può essere raggiunta invece dai presbiteri seguendo nello svolgimento del loro ministero l'esempio di Cristo Signore (...) In effetti Cristo (...) rimane sempre il principio e la fonte della unità di vita dei presbiteri (...) Così, rappresentando il buon pastore, nello stesso esercizio pastorale della carità troveranno il vincolo della perfezione sacerdotale che realizzerà l'unità nella loro vita e attività (...) E per poter anche verificare nella pratica l'unità di vita, considerino ogni loro iniziativa esaminando quale sia la volontà di Dio (...) I presbiteri (...) lavorino sempre nel vincolo della comunione con i vescovi e gli altri fratelli nel sacerdozio. Se procederanno con questo criterio, i presbiteri troveranno l'unità della propria vita nella unità stessa della missione della chiesa»<sup>17</sup>.

Questo decreto accorda molta importanza alla nozione, come si può dedurre dall'insistenza con cui vi ricorre — ben sette volte — all'interno di uno solo dei suoi paragrafi e in tre di queste occasioni con l'uso esplicito dell'espressione «unità di vita».

La stessa espressione compare inoltre nel decreto sul rinnovamento della vita religiosa, ove si dice: «La formazione attraverso la fusione armonica dei suoi vari elementi deve avvenire in maniera tale da contribuire all'unità di vita dei religiosi stessi»<sup>18</sup>.

Sebbene la terminologia che esprime questo concetto compaia in maniera esplicita per la prima volta in riferimento ai sacerdoti ed ai religiosi, il contenuto di esso viene sviluppato in altri documenti anche in rapporto ai fedeli laici. Così avviene in *Lumen gentium*, allorché si tratta la partecipazione dei fedeli laici al *munus propheti-*

<sup>17</sup> CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 14, in *Enchiridion Vaticanum*, I, 13a. ed., Bologna 1985, nn. 1290-1292. — Citeremo i testi conciliari seguendo la versione italiana di quest'opera (= EV I). Il sottolineato è nostro.

<sup>18</sup> CONCILIO VATICANO II, Decr. *Perfectae caritatis*, n. 18: EV I, n. 756.

*cum* di Gesù: «I laici sono araldi efficaci della fede nelle realtà che speriamo (cfr. Ebr 11,1), se senza incertezze uniscono alla professione della fede una vita ispirata dalla fede»<sup>19</sup>. Unità quindi tra fede e vita: questo è il contenuto del concetto «unità di vita» per i fedeli laici. Lo stesso insegnamento è reperibile al numero 43 della *Gaudium et spes*<sup>20</sup>, nonché all'interno del decreto sull'apostolato dei laici: «Questa vita di intima unione con Cristo nella Chiesa si alimenta con gli aiuti spirituali, che sono comuni a tutti i fedeli, soprattutto con la partecipazione attiva alla sacra liturgia; i laici devono usare tali aiuti in modo che, mentre compiono con rettitudine gli stessi doveri del mondo nelle condizioni ordinarie della vita, non separino dalla propria vita l'unione con Cristo, ma, svolgendo la propria attività secondo il volere divino, crescano in essa (...). Né la cura della famiglia né gli altri impegni secolari devono essere estranei all'orientamento spirituale della vita, secondo il detto dell'apostolo: "Tutto quello che fate in parole o in opere, tutto fate nel nome del Signore Gesù Cristo, rendendo grazie a Dio e al Padre per mezzo di lui" (Col 3, 17)»<sup>21</sup>.

### 3. L'esortazione apostolica «*Evangelii nuntiandi*»

In seguito al Sinodo dei vescovi del 1974 sul tema dell'evangelizzazione, Paolo VI si occupò nuovamente della necessità di una coerenza tra la fede e la vita dei fedeli laici e ne compì un approfondimento dottrinale nella prospettiva dei rapporti tra fede e cultura. Così dice *Evangelii nuntiandi* nel parlare sull'evangelizzazione delle culture: «Occorre evangelizzare — non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici — la cultura e le culture dell'uomo (...) partendo sempre dalla persona e tornando sempre ai rapporti delle persone tra loro e Dio» e — riecheggiando l'insegnamento di *Gaudium et spes*, n. 43 —

<sup>19</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 35: EV I, n. 375 (D'ora in poi LG).

<sup>20</sup> Abbiamo fatto riferimento in precedenza a questo brano perché viene citato testualmente al n. 59 della *Christifideles laici* (vid. *supra*, nota 11).

<sup>21</sup> CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 4: EV I, n. 922. — Anche al n. 19 di questo decreto, nel contesto delle associazioni di apostolato, si dice: «Tra queste associazioni in primo luogo vanno considerate quelle che favoriscono e rafforzano una più intima unità tra la vita pratica dei membri e la loro fede» (EV I, n. 984). Cfr. anche il n. 21 del decreto *Ad gentes* (EV I, n. 1165).

prosegue: «La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture»<sup>22</sup>.

Un nuovo spunto parallelo ci viene offerto al momento in cui si parla del contenuto dell'evangelizzazione, e più in concreto sul fatto che questa è un messaggio che coinvolge tutta la vita: «Ma l'evangelizzazione non sarebbe completa se non tenesse conto del reciproco appello, che si fanno continuamente il Vangelo e la vita concreta, personale e sociale, dell'uomo. Per questo l'evangelizzazione comporta un messaggio esplicito, adattato alle diverse situazioni, costantemente attualizzato, sui diritti e sui doveri di ogni persona umana, sulla vita familiare (...) sulla vita in comune della società, sulla vita internazionale, la pace, la giustizia, lo sviluppo; un messaggio, particolarmente vigoroso nei nostri giorni, sulla liberazione»<sup>23</sup>.

#### 4. *L'unità di vita dei fedeli laici nel magistero di Giovanni Paolo II*

Offriamo di seguito alcuni brevi spunti del magistero di Giovanni Paolo II precedente all'esortazione post-sinodale per mostrare come il pontefice utilizzava il contenuto della nozione «unità di vita» in riferimento alla vita spirituale dei fedeli laici.

Giovanni Paolo II ha insegnato con chiarezza il fatto che la persona battezzata possiede la condizione di nuova creatura in Cristo, nonché il modo in cui tale realtà permea perfino gli strati più profondi del suo essere, facendo sì che tutti i suoi atti possano tendere verso la vita stessa della Trinità<sup>24</sup>. In questo modo, «la novità cristiana investe la totalità della persona e *coinvolge reciprocamente gli uomini* che la incontrano, suggerendo loro un nuovo modo di im-

<sup>22</sup> PAOLO VI, Esort. ap. *Evangelii nuntiandi*, 8.XII.1975, n. 20: AAS 68 (1976) 19. Questo brano viene citato al n. 44 della ChL.

<sup>23</sup> *Ibid.*, n. 29: AAS 68 (1976) 25.

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al convegno internazionale del «Movimento umanità nuova»*, 20.3.1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II VI/I* (1983) 778: «La paternità di Dio, che ci viene rivelata e partecipata dal Cristo nello Spirito, è il rapporto stesso tra il Padre e il Figlio. Allora, il dono del Padre, che ci viene fatto nel Cristo, csige che tutta la vita umana, compresa la struttura profonda del rapporto sociale, sia in tensione verso la sua sorgente e verso il suo dover essere, che è la vita stessa della Trinità. Cristo assunse l'umanità e la sua reale condizione, eccetto il peccato. Nel fare questo, Egli stesso unì la vocazione immanente e quella trascendente di tutti gli uomini». — D'ora innanzi useremo la sigla IGP2 per citare *Insegnamenti*...



stare la propria esistenza quotidiana»<sup>25</sup>. Sebbene il Papa attuale non abbia usato esplicitamente l'espressione «unità di vita» prima della *Christifideles laici*, è possibile reperire il contenuto di questa nozione a più riprese lungo il suo magistero. Di solito il Papa ha utilizzato la locuzione equivalente «sintesi vitale». Per farne qualche esempio, riporteremo un testo di una sua allocuzione di preparazione al Sinodo del 1987. Così insegnava in quell'occasione: «L'apostolato individuale (...) "è la prima forma e la condizione di ogni altro apostolato dei Laici, anche di quello associato, ed è insostituibile" (*Apostolicum Actuositatem*, n. 16). Di esso è espressione fondamentale la testimonianza di una vita vissuta seriamente secondo il Vangelo, facendo della religione non una parentesi dell'attività professionale o un abito d'occasione, ma una sintesi veramente vitale»<sup>26</sup>. Questi brevi spunti giovano ad intravedere come nel pensiero del Papa, la vita spirituale dei fedeli laici deve tendere a non separare l'unione con Dio dall'insieme delle attività che compongono la loro esistenza quotidiana; al contrario, è proprio lì che i fedeli laici devono agire

<sup>25</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la celebrazione giubilare*, 1.2.1984, in IGP2 VII/I (1984) 208. Il titolo dell'omelia è assai significativo: «Bisogna superare il distacco tra fede e vita quotidiana». — Due anni più tardi, rivolgendosi al Pontificio Consiglio per i Laici, il Papa sviluppava la stessa idea con le parole seguenti: «La sainteté comporte une nouveauté de vie qui, à partir d'une profonde intimité avec Dieu, par le Christ, dans l'Esprit, pénètre toutes les situations humaines, tous les styles de vie, tous les engagements, tous les rapports avec les choses, avec les hommes, avec Dieu» (*Discorso all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 7.6.1986, in IGP2 IX/1 [1986] 1786).

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione durante il «Regina Coeli»*, 26.IV.87, in «L'Osservatore Romano», 27-28.IV.1987, p. 1; *Discorso agli universitari cattolici*, 31.I.1979: «Alla formazione scientifica degli studenti conviene poi aggiungere una profonda formazione morale e cristiana, non considerata come qualcosa che si aggiunge dall'esterno (...) Si tratta di promuovere e realizzare nei professori e negli studenti una sintesi sempre più armonica fra fede e ragione, fra fede e cultura, fra fede e vita» (IGP2 II/1 [1979] 312). — Pur non adoperando esattamente la parola «sintesi», il Papa ha insistito più volte sulla necessità di una profonda coerenza tra la fede e la condotta dei fedeli laici: «Dato che per volontà e grazia di Dio stesso noi "siamo in Cristo Gesù", dato che siamo appunto cristiani, noi dobbiamo seguire coerentemente questa esortazione sia nel considerar bene la nostra vocazione, sia, soprattutto, nel mantenerci sempre fedeli ad essa. Noi non possiamo «perdere» ciò che siamo. Non possiamo contraddire, con la nostra condotta, col nostro modo di pensare e di valutare, ciò che confessiamo con la bocca. Per non cadere in una tale contraddizione bisogna che durante tutta la vita, giorno dopo giorno, un passo dopo l'altro, noi ci avviciniamo a poco a poco a questo programma del Regno di Dio, che Cristo ci ha lasciato» (*Omelia durante la visita alla parrocchia di san Marco Evangelista*, 29.1.84, in IGP2 VII/I [1984] 193-194). Si veda pure *Omelia durante la Santa Messa per i partecipanti alla terza Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 10.10.1979, in IGP2 II/2 (1979) 724; *Discorso ad un gruppo di vescovi dell'Australia*, 11.11.83, in IGP2 VI/2 (1983) 1040.

in maniera coerente con la loro fede e, allorché si produce l'unione senza incrinature tra fede e vita, diventano testimoni del Cristo, rendendosi capaci di attirare verso di Lui molte altre persone.

### III. Riflessione teologica sul concetto di unità di vita

È soltanto all'interno della *Christifideles laici* che Giovanni Paolo II adopera per la prima volta in maniera esplicita l'espressione «unità di vita», sviluppando il suo contenuto e mettendo in risalto la sua importanza nel contesto della santità e della missione dei fedeli laici.

In questa parte del nostro articolo vedremo innanzitutto com'è stata accolta questa nozione nella letteratura teologica precedente al documento pontificio, quindi analizzeremo il suo contenuto e infine cercheremo di cogliere la fondazione teologica che sta alla base del concetto.

#### 1. L'unità di vita nella produzione teologica precedente alla «Christifideles laici»

Innanzitutto dobbiamo dire che stupisce il fatto che l'espressione «unità di vita» non venga trattata in maniera esplicita e piena nelle opere sistematiche e nei manuali di Teologia dogmatica, morale o spirituale. La voce «unità di vita» non è reperibile nemmeno nei Dizionari più importanti di teologia o spiritualità. È questo un argomento studiato a livello teologico soprattutto riguardo alla spiritualità sacerdotale dopo il Vaticano II, come si può verificare nelle riviste teologiche e nelle opere sistematiche sul sacerdozio ove compaiono degli studi rivolti ad analizzare l'unità di vita del sacerdote, auspicata ripetutamente al n. 14 del Decreto *Presbyterorum ordinis*<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Faremo riferimento soltanto ad alcuni articoli che trattano specificamente l'argomento: P. MOLINARI, *Unità e armonia della vita sacerdotale*, in AA.VV., *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II* (a cura di A. Favale), Torino 1969, pp. 853-859; L.M. HERRAN, *Unidad de vida sacerdotal*, in AA.VV., *Los presbiteros: ministerio y vida*, Madrid 1969, pp. 89-100; M. CAPRIOLI, *Unità e armonia della vita spirituale. In margine al n. 14 del «Presbyterorum Ordinis»*, in «Ephemerides Carmeliticæ» 32 (1981/1) 91-123; LUCAS F. MATEO-SECO, *La unidad de vida de los presbiteros*, in AA.VV., *Actas del Simposio sobre «Espiritualidad del Presbitero Diocesano Secular»*, 30.X-2.XI/1986, Madrid 1987, pp. 643-649; A. BOVONE, *La unidad de vida del sacerdote*, in AA.VV., *Santidad y espiritualidad de los presbiteros*, Madrid 1989, pp. 67-83.

D'altronde, bisogna rilevare il fatto che gli studi teologici su questa nozione nel contesto della vita religiosa sono piuttosto scarsi<sup>28</sup>. Per quanto riguarda la trattazione specifica dell'argomento nel contesto della vita spirituale dei fedeli laici, sono stati pubblicati diversi saggi e studi teologici<sup>29</sup>; gli autori di questi testi prendono come punto di partenza per le loro riflessioni, gli insegnamenti di Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer sull'unità di vita. Questa espressione, infatti, ricorre sovente negli scritti del Fondatore dell'Opus Dei — molti anni prima del concilio Vaticano II — con un significato preciso, poiché il concetto «unità di vita» forma parte del nucleo stesso dei suoi insegnamenti sulla santità dei cristiani immersi nel mondo<sup>30</sup>.

## 2. Analisi contenutistica del concetto

La *Christifideles laici*, dalla prima volta in cui fa riferimento all'unità di vita, ha voluto sottolineare l'importanza di questa nozione. Infatti, raccogliendo la quinta proposizione dei padri sinodali, afferma:

«L'unità della vita dei fedeli laici è di grandissima importanza: essi, infatti, debbono santificarsi nell'ordinaria vita professionale e sociale»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Un'opera recente sull'argomento è quella di Aa.Vv., *Unità di vita e formazione religiosa* (Atti del IV Convegno organizzato dall'Ufficio Formazione CISM e dall'USMI), Roma 1987, ove viene trattata l'unità di vita dall'angolazione della formazione dei religiosi.

<sup>29</sup> Vid. J.L. ILLANES, *Mundo y santidad*, Madrid 1984, pp. 80-90, 222-225; P. RODRIGUEZ, *Vocación. Trabajo. Contemplación*, Pamplona 1986, pp. 118-122, 212-218; I. DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, in Aa.Vv., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, 2a ed., Pamplona 1985, pp. 321-340; IDEM, *Vocación cristiana y unidad de vida*, in Aa.Vv., *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Pamplona 1987, pp. 951-965; J. HERRANZ, *L'unità di vita del laico*, in «Studi Cattolici» n. 312 (febbraio 1987) 103-108; G.B. TORELLO, *La santità dei laici*, in Aa.Vv., *Chi sono i laici. Una teologia della secolarità*, Milano 1987, pp. 81-109.

<sup>30</sup> Di seguito, riporto alcuni testi di Mons. Escrivá relativi all'unità di vita, in ordine cronologico. Nel 1940 diceva: «*Cumplir la voluntad de Dios en el trabajo, contemplar a Dios en el trabajo, trabajar por amor de Dios y al prójimo, convertir el trabajo en medio de apostolado, dar a lo humano valor divino; ésta es la unidad de vida sencilla y fuerte, que hemos de tener y enseñar*». E nel 1945, descrivendo lo spirito dell'Opus Dei, affermava: «*No vivimos una doble vida, sino una unidad de vida, sencilla y fuerte, en la que se funden y penetran todas nuestras acciones (...) Llega un momento, en el que nos es imposible distinguir dónde acaba la oración y dónde comienza el trabajo, porque vuestro trabajo es también oración, contemplación, vida mística, verdadera unión con Dios*». Nel 1954 diceva: «*Es esa unidad de vida la que nos lleva a que, siendo dos las manos, se unan en la oración y en el trabajo (...): la acción es contemplación y la contemplación es acción, en unidad de vida*» (Testi citati da P. RODRIGUEZ, in *Vocación. Trabajo. Contemplación*, cit., pp. 212-213).

<sup>31</sup> ChL 17.

La «grandissima importanza» accordata a questo concetto viene dedotta dal fatto che i fedeli laici sono tenuti a raggiungere la santità proprio in mezzo alla loro vita quotidiana. Questa idea veniva già annunciata dal titolo del paragrafo in cui si raccoglie l'affermazione appena citata: *Santificarsi nel mondo*, e anche dalle sue prime parole: «La vocazione dei fedeli laici alla santità comporta che la vita secondo lo Spirito si esprima in modo peculiare nel loro *inserimento nelle realtà temporali* e nella loro *partecipazione alle attività terrene*»<sup>32</sup>.

#### A) Santi ed apostoli in mezzo al mondo

Per cogliere fino in fondo questa realtà, bisogna ricollegarsi a ciò che era stato insegnato nei paragrafi precedenti dell'esortazione, ove si affermava: «Il "mondo" diventa così l'ambito e il mezzo della vocazione cristiana dei fedeli laici, perché esso stesso è destinato a glorificare Dio Padre in Cristo. Il concilio può allora indicare il senso proprio e peculiare della vocazione divina rivolta ai fedeli laici. Non sono chiamati ad abbandonare la posizione ch'essi hanno nel mondo»<sup>33</sup>.

In perfetta continuità con gli insegnamenti del Vaticano II, l'esortazione post-sinodale proclama anche la chiamata alla santità dei fedeli laici: «Tutti nella chiesa, proprio perché ne sono membri, ricevono e quindi condividono la comune vocazione alla santità. A pieno titolo, senz'alcuna differenza dagli altri membri della chiesa, ad essa sono chiamati i fedeli laici»<sup>34</sup>.

Tornando adesso alla quinta proposizione dei padri sinodali, essa proseguiva:

«Perché possano rispondere alla loro vocazione, dunque, i fedeli laici debbono guardare alle attività della vita quotidiana come occasione di unione con Dio

<sup>32</sup> *Ibid.* — Si fa qui riferimento al n. 4 di *Apostolicam actuositatem*, ove si afferma: «Né la cura della famiglia né gli altri impegni secolari devono essere estranei all'orientamento spirituale della vita» (vid. *supra*, nota 21).

<sup>33</sup> ChL 15. — La ragione teologica per cui i fedeli laici debbono rimanere e santificarsi in mezzo al mondo affonda le sue radici nel carattere vocazionale della loro indole secolare propria e peculiare che configura la loro identità ecclesiale, come pure viene insegnato al n. 15 di ChL. Trattiamo l'argomento più innanzi (vid. *infra*, III, 3, A).

<sup>34</sup> ChL 16. — Questa affermazione fa leva su due citazioni testuali di LG 40 e 42.

e di compimento della sua volontà, e anche di servizio agli altri uomini, portandoli alla comunione con Dio in Cristo»<sup>35</sup>.

L'unità di vita viene quindi ritenuta quale *condicio sine qua non* per raggiungere la santità nel mondo, poiché questa consiste nella fedeltà alla propria vocazione in pienezza di carità, e tale compito non sarebbe fattibile se la vita quotidiana non fosse «occasione» — mezzo, ambito — di unione continua con Dio e di obbedienza alla sua volontà.

D'altronde, si può anche rilevare il fatto che la suddetta proposizione fa un accenno al rapporto vicendevole tra la dimensione personale della santità («occasione di unione con Dio e di compimento della sua volontà») e quella apostolica («servizio agli altri uomini, portandoli alla comunione con Dio in Cristo»), mettendo così in rilievo la connessione tra i due versanti essenziali della perfezione cristiana, e cioè la *sequela Christi* e la *diaconia*. Infatti, questo rapporto viene spiegato subito in maniera esplicita: «La vocazione alla santità è intimamente connessa con la missione e con la responsabilità affidate ai fedeli laici nella chiesa e nel mondo (...) Agli occhi illuminati dalla fede si spalanca uno scenario meraviglioso: quello di tantissimi fedeli laici, uomini e donne, che proprio nella vita e nelle attività di ogni giorno (...) sono gli operai instancabili che lavorano nella vigna del Signore, sono gli artefici umili e grandi — certo per la potenza della grazia di Dio — della crescita del regno di Dio nella storia»<sup>36</sup>. L'efficacia apostolica di una vita santa, vissuta senza fratture giorno per giorno nelle attività quotidiane, viene anche accennata nell'esortazione post-sinodale nel contesto dell'apostolato personale, al quale sono chiamati tutti i laici: «Con tale forma di apostolato, l'irradiazione del Vangelo può farsi quanto mai *capillare*, giungendo a tanti luoghi e ambienti quanti sono quelli legati alla vita quotidiana e concreta dei laici. Si tratta, inoltre, di un'irradiazione *costante*, essen-

<sup>35</sup> ChL 17. — Sebbene non vi si faccia alcun riferimento, resta qui implicito l'insegnamento di LG 41, ove si parla dell'esercizio dell'unica santità nei vari generi di vita. Dopo aver descritto i profili della vita spirituale dei fedeli nelle diverse situazioni della vita, questo paragrafo finisce così: «Tutti i fedeli quindi nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo»: EV I, n. 396.

<sup>36</sup> ChL 17.

do legata alla continua coerenza della vita personale con la fede; come pure di un'irradiazione particolarmente *incisiva*, perché, nella piena condivisione delle condizioni di vita, del lavoro, delle difficoltà e speranze dei fratelli, i fedeli laici possono giungere al cuore dei loro vicini o amici o colleghi, aprendolo all'orizzonte totale, al senso pieno dell'esistenza: la comunione con Dio e tra gli uomini»<sup>37</sup>.

### B) *Unione continua con Dio nelle attività comuni e ordinarie della vita quotidiana*

La vocazione alla santità di tutti i fedeli non è altro che una chiamata alla comunione con Dio, reale ma soltanto avviata in questa vita, e raggiunta in pienezza nel cielo. Quaggiù la lotta per la santità consiste nello sforzo per mantenere un'unione effettiva con Dio giorno per giorno, minuto dopo minuto. Ogni cristiano — se davvero vuole diventare santo — deve unificare la sua intera esistenza secondo il disegno divino, senza fratture né lacune. Proprio per questo, si potrebbe affermare che non esiste una vera santità senza l'unità di vita. Nel caso dei fedeli laici, l'esigenza dell'unità di vita si rende specialmente urgente se teniamo conto del fatto che la loro vita trascorre in mezzo a un elevato numero di occupazioni diverse che costituiscono il tessuto della loro esistenza quotidiana<sup>38</sup>.

Da una tale esigenza proviene l'insistenza dell'esortazione circa l'idea che i fedeli laici devono ricevere una formazione integrale a vivere in unità<sup>39</sup>. In tale contesto, sono inserite le parole seguenti:

«Nella loro esistenza non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta "spirituale", con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall'altra,

<sup>37</sup> ChL 28. — Lo stesso insegnamento si può reperire nei testi ove si parla della partecipazione dei fedeli laici all'ufficio profetico di Cristo (cfr. ChL 14 e 34).

<sup>38</sup> Mons. Escrivá de Balaguer aveva rilevato con chiarezza l'importanza della nozione per la santità dei fedeli laici nell'affermare: «L'unità di vita (...) è una condizione essenziale per tutti coloro che intendono santificarsi nelle circostanze ordinarie del loro lavoro, delle loro relazioni familiari e sociali» (Omelia *Vivere al cospetto di Dio e al cospetto degli uomini*, 3.XI.1963, in *Amici di Dio*, Ares, 2a. ed. italiana, Milano 1982, n.165). Si vedano anche i testi citati in precedenza nella nota 30. Per il Fondatore dell'Opus Dei, l'unità di vita è la reale incidenza che la comunione con Dio deve avere nella realizzazione di ogni lavoro cristiano. Si tratta di una realtà che «ha come nerbo la presenza di Dio, nostro Padre, (...) e deve divenire una realtà quotidiana» (Omelia *La vocazione cristiana*, 2.XII.1951, in *È Gesù che passa*, Ares 4a. ed. italiana, Milano 1982, n. 11).

<sup>39</sup> Cfr. ChL 59-63.

la vita cosiddetta “secolare”, ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell’impegno politico e della cultura. Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell’attività e dell’esistenza»<sup>40</sup>.

L’esortazione quindi proclama apertamente la necessità assoluta di evitare il pericolo che comporta l’esistenza di compartimenti stagni e di tensioni all’interno della vita cristiana, insomma, mette in guardia contro una sorta di «schizofrenia» che metta a repentaglio l’identità cristiana del laico<sup>41</sup>.

I fedeli laici dovranno agire in modo tale che tutti gli aspetti della loro vita rimangano rivolti a Dio, in armonia intrinseca, in unità dinamica, insomma, sono tenuti a fondere le diverse attività compiute quotidianamente in una vera e propria *sintesi vitale*, affinché esse diventino occasioni di crescita in santità:

«Ogni attività, ogni situazione, ogni impegno concreto — come, ad esempio, la competenza e la solidarietà nel lavoro, l’amore e la dedizione nella famiglia e nell’educazione dei figli, il servizio sociale e politico, la proposta della verità nell’ambito della cultura — sono occasioni provvidenziale per un “continuo esercizio della fede, della speranza e della carità” (*Apostolicam actuositatem*, n. 4)»<sup>42</sup>.

Da questi testi risulta che sia arrivato il momento di superare la visione deformata dei laici come «i cristiani della domenica». Tale ottica implica infatti il rifiuto di riconoscere che la maggior parte delle loro attività può e deve contribuire alla loro santificazione.

<sup>40</sup> ChL 59.

<sup>41</sup> La stessa idea si può ritrovare negli insegnamenti spirituali di Mons. Escrivá de Balaguer, specialmente in una omelia intitolata *Amare il mondo appassionatamente*, ove affermava: «A quegli universitari e a quegli operai che mi seguivano verso gli anni trenta, io solevo dire che dovevano saper *materializzare* la vita spirituale. Volevo allontanarli in questo modo dalla tentazione — così frequente allora, e anche oggi — di condurre una specie di doppia vita: da una parte, la vita interiore, la vita di relazione con Dio; dall’altra, come una cosa diversa e separata, la vita familiare, professionale e sociale, fatta tutta di piccole realtà terrene. No, figli miei! Non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani: vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito, ed è questa che deve essere — nell’anima e nel corpo — santa e piena di Dio: questo Dio invisibile, lo troviamo nelle cose più visibili e materiali» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Omelia pronunciata nel «campus» dell’Università di Navarra*, 8.X.1967, in *Colloqui con Mons. Escrivá*, Ares, 4a. ed. italiana, Milano 1982, n. 144).

<sup>42</sup> ChL 59.

C) *Gli ambiti da sintetizzare in unità di vita*

Vediamo adesso il ventaglio degli ambiti che vanno sintetizzati all'interno dell'unità di vita dei fedeli laici. A tale scopo, abbiamo strutturato sotto questa angolazione una serie di testi sparsi lungo il documento post-sinodale nei quali vengono descritti tali ambiti.

a. *La vita familiare* — La famiglia è un ambito di prim'ordine per i fedeli sposati che va incorporato in sintesi vitale. Infatti, nel contesto della partecipazione all'ufficio profetico di Cristo, si afferma che i fedeli laici «sono chiamati a far risplendere la novità e la forza del Vangelo nella loro vita quotidiana, familiare e sociale»<sup>43</sup>. Inoltre, essi devono essere convinti «del valore unico e insostituibile della famiglia per lo sviluppo della società e della stessa chiesa» poiché «la coppia e la famiglia costituiscono il primo spazio per l'impegno sociale dei fedeli laici»<sup>44</sup>. L'importanza dell'ambito familiare è messa in rilievo nuovamente nel contesto della formazione integrale e unitaria dei fedeli laici. Infatti, «la famiglia cristiana, in quanto “chiesa domestica”, costituisce una scuola nativa e fondamentale per la formazione della fede (...) La stessa vita quotidiana di una famiglia autenticamente cristiana costituisce la prima “esperienza di chiesa” (...) Quanto più i coniugi e i genitori cristiani cresceranno nella consapevolezza che la loro “chiesa domestica” è partecipe della vita e missione della chiesa universale, tanto più i figli potranno essere formati al “senso della chiesa” e sentiranno tutta la bellezza di dedicare le loro energie al servizio del regno di Dio»<sup>45</sup>.

b. *La vita di lavoro* — Il lavoro costituisce un elemento centrale nella vita di un cristiano immerso nel mondo, poiché si tratta dell'attività che riempie la parte maggiore della sua giornata. Prendendo atto di questa realtà, afferma l'esortazione:

«I fedeli laici devono compiere il loro lavoro con competenza professionale, con onestà umana, con spirito cristiano, come via della propria santificazione, secondo l'esplicito invito del concilio: “Con il lavoro, l'uomo ordinariamente provvede alla vita propria e dei suoi familiari, comunica con gli altri e rende servizio

<sup>43</sup> ChL 14.

<sup>44</sup> ChL 40. — Questa citazione è inserita nella terza parte del documento, ove si tratta la corresponsabilità dei fedeli laici nella chiesa-missione. Nel contesto si spiega come i fedeli laici vivono il Vangelo nel servire la persona e la società.

<sup>45</sup> ChL 62.



agli uomini suoi fratelli, può praticare una vera carità e collaborare con la propria attività al completarsi della divina creazione. Ancor più: sappiamo che, offrendo a Dio il proprio lavoro, l'uomo si associa all'opera stessa redentiva di Cristo, il quale ha conferito al lavoro una elevatissima dignità, lavorando con le proprie mani a Nazaret'»<sup>46</sup>.

Viene quindi insegnato con chiarezza il fatto che il lavoro non deve costituire una realtà estranea alla vita spirituale dei fedeli laici, bensì esso può e deve diventare «via della propria santificazione», vale a dire, cammino o strumento per giungere alla perfezione cristiana<sup>47</sup>.

c. *La vita sociale e l'impegno politico* — Nemmeno l'attività pubblica del fedele laico può costruirsi ai margini del suo progresso spirituale. Dopo aver riaffermato il diritto-dovere che ogni cristiano ha di partecipare alla cosa pubblica, l'esortazione prosegue: «Ciò esige che i fedeli laici siano sempre più animati da una reale partecipazione alla vita della chiesa e illuminati dalla sua dottrina sociale. In questo potranno essere accompagnati e aiutati dalla vicinanza delle comunità cristiane e dei loro pastori»<sup>48</sup>. Più avanti si torna ad insistere sul-

<sup>46</sup> ChL 43. — Il testo conciliare appartiene al n. 67 della *Gaudium et spes*. In questo paragrafo della ChL si fa riferimento in una nota in calce alla proposizione 24 dei padri sinodali, da dove è stata presa l'idea, benché alquanto modificata. Infatti, tale proposizione diceva così: «Tutti coloro che esercitano una professione si prendano cura di acquisire la dovuta competenza per esercitare il loro compito efficacemente e giustamente. Il fedele cristiano deve svolgere il suo lavoro in spirito di obbedienza al comando di Dio creatore («dominate la terra e sottomettetela») e in intima comunione con Cristo perché per mezzo del suo lavoro egli, non soltanto mantenga se stesso, la sua famiglia e favorisca il bene comune, ma perfezioni e santifichi se stesso» (RD 704). — Il cristiano quindi può raggiungere la santità «per mezzo del suo lavoro»: si veda come questa idea viene raccolta nel testo dell'esortazione con l'espressione «via della propria santificazione».

<sup>47</sup> Questo è stato l'insegnamento di Mons. Escrivá de Balaguer dallo stesso momento della fondazione dell'Opus Dei, nel 1928. Trai suoi numerosissimi testi a tale riguardo, citeremo soltanto il seguente, ove si può vedere la portata del lavoro all'interno dell'unità di vita: «Non c'è lavoro umano che non sia santificabile, che non sia occasione di santificazione personale e mezzo per collaborare con Dio alla santificazione di coloro che ci circondano. La luce di coloro che seguono Gesù Cristo non deve essere collocata nel fondo della valle, ma in vetta alla montagna, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli (Mt 5,6). Il lavoro così fatto è orazione. Lo studio così fatto è orazione. La ricerca scientifica così fatta è orazione. Tutto converge in una sola realtà: tutto è orazione, tutto può e deve portarci a Dio, alimentando un rapporto continuo con Lui, dalla mattina alla sera. Ogni onesto lavoro può essere orazione; e ogni lavoro che è orazione, è apostolato. In tal modo l'anima si irrobustisce in un'unità di vita semplice e forte» (Omelia *La vocazione cristiana*, 2.XII.1951, in *È Gesù che passa*, cit., n. 10).

<sup>48</sup> ChL 42. — Si fa riferimento in calce alla proposizione 28, ove si afferma: «I pastori della chiesa promuovano la cura pastorale dei fedeli laici che lavorano in campo politi-

la necessità della formazione dottrinale per i fedeli laici impegnati in politica: «In particolare, soprattutto per i fedeli laici variamente impegnati nel campo sociale e politico, è del tutto indispensabile una conoscenza più esatta della *dottrina sociale della chiesa* (...). Tale dottrina deve essere già presente nella istruzione catechistica generale, negli incontri specializzati e nelle scuole ed università»<sup>49</sup>. Pure nel contesto della formazione integrale e unitaria dei fedeli laici, si mette in rilievo la necessità della crescita nei *valori umani* derivati dalla dimensione sociale della persona, affinché la loro esistenza sia veramente cristiana, chiamando in causa il seguente testo del concilio Vaticano II: «(i laici) facciano pure gran conto della competenza professionale, del senso della famiglia e del senso civico e di quelle virtù che riguardano i rapporti sociali, cioè la probità, lo spirito di giustizia, la sincerità, la cortesia, la fermezza d'animo, senza le quali non ci può essere neanche vita cristiana»<sup>50</sup>.

d. *La vita culturale* — Giovanni Paolo II ha insistito più volte sul fatto che la fede deve incarnarsi nella vita e nella cultura degli uomini e delle civiltà. Rifacendosi ad alcuni suoi interventi precedenti, dice nell'esortazione: «Perciò ho affermato che una fede che non diventa cultura è una fede "non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta"»<sup>51</sup>. Il Papa, seguendo da vicino quanto afferma il n. 53 di *Gaudium et spes*, ritiene che la cultura sia «il bene di ciascun popolo, l'espressione della sua dignità, libertà e creatività; la testimonianza del suo cammino storico. In particolare, solo all'interno e tramite la cultura la fede cristiana diventa storica e creatrice di storia. Di fronte allo sviluppo di una cultura

co, economico e sociale. I cristiani che svolgono la loro opera in questi campi abbiano presente la necessità di offrire una testimonianza luminosa di vita cristiana, soprattutto nella giusta cura degli affari e nella coerenza con i principi della fede e con la concezione cristiana del mondo e degli uomini» (RD 705).

<sup>49</sup> ChL 60.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibidem*. — Il testo conciliare appartiene al n. 4 di *Apostolicam actuositatem*. La stessa idea si ritrovava al n. 44 dell'*Instrumentum laboris*: «Il loro impegno ascetico deve rivolgersi anche agli aspetti sociali della vita quotidiana, correggendo i difetti che ostacolano la pace familiare e alimentando lo spirito di collaborazione sul lavoro e la disponibilità per il servizio nella comunità ecclesiale e civile. A questo proposito sono importanti anche le virtù che riguardano i rapporti sociali, come la prudenza, la probità, lo spirito di giustizia, la sincerità, la cortesia, la fermezza d'animo».

<sup>51</sup> ChL 59. — La proposizione 34 affermava: «Una evangelizzazione che non arrivasse al cuore della cultura sarebbe solamente superficiale e vuota. Infatti, una fede che non permeasse la cultura non sarebbe pienamente recepita, né rettamente compresa, né vitalmente assimilata» (RD 706).

che si configura dissociata non solo dalla fede cristiana, ma persino degli stessi valori umani (...) la chiesa è pienamente consapevole dell'urgenza pastorale che alla cultura venga riservata un'attenzione del tutto speciale»<sup>52</sup>. In tale contesto, Giovanni Paolo II stimola la responsabilità specifica dei fedeli laici, incoraggiandoli ad essere presenti «nei posti privilegiati della cultura, quali sono il mondo della scuola e dell'università, gli ambienti della ricerca scientifica e tecnica, i luoghi della creazione artistica e della riflessione umanistica. Tale presenza è destinata non solo al riconoscimento e all'eventuale purificazione degli elementi della cultura esistente criticamente vagliati, ma anche alla loro elevazione mediante le originali ricchezze del Vangelo e della fede cristiana»<sup>53</sup>.

### 3. *Le motivazioni teologiche dell'unità di vita*

Cercheremo adesso di cogliere le motivazioni che stanno alla base dell'unità di vita dei fedeli laici. A tale scopo, ci poniamo la seguente domanda: quali sono i fondamenti teologici che permettono di affermare la possibilità di raggiungere l'unione continua con Dio attraverso le realtà secolari? A mio parere, l'esortazione offre una duplice risposta.

#### A) *Unità nell'essere dei fedeli laici*

Nel contesto della formazione integrale dei fedeli laici, si afferma:

«Nello scoprire e nel vivere la propria vocazione e missione, i fedeli laici devono essere formati a quell'unità di cui è segnato il loro stesso essere *di membri della chiesa e di cittadini della società umana*»<sup>54</sup>.

Viene insegnata qui l'esistenza dell'unità ontologica nella quale la condizione cristiana si fonde intrinsecamente con quella di membro della società civile nell'identità ecclesiale dei fedeli laici. Poc' anzi si insiste nella stessa idea, ove si dice:

«Nel maturare la sintesi organica della loro vita, che insieme è espressione dell'unità del loro essere e condizione per l'efficace compimento della loro missio-

<sup>52</sup> ChL 44.

<sup>53</sup> *Ibid.* — In questo argomento, l'esortazione post-sinodale segue da vicino l'insegnamento dell'esortazione *Evangelii nuntiandi*, la quale viene citata mediante una sintesi dei suoi paragrafi 18-20. Abbiamo già citato il n. 20 (vid. *supra*, nota 22).

<sup>54</sup> ChL 59.

ne, i fedeli laici saranno interiormente guidati e sostenuti dallo Spirito santo, quale Spirito di unità e di pienezza di vita»<sup>55</sup>.

Si mette adesso in rilievo il fatto che l'unità di vita dei fedeli laici, oppure la «sintesi organica della loro vita» è semplicemente il riflesso, la manifestazione sul piano dell'agire dell'unità sul piano dell'essere, che è previa. A mio avviso, ciò che stanno a segnalare le due frasi da noi abbinata non è altro che lo stretto rapporto e la perfetta continuità esistenti tra la condizione umana e quella cristiana, nel senso che la prima viene assunta e perfezionata dalla seconda. L'essere cristiano non va ritenuto qualcosa di estraneo all'essere umano, perché la condizione cristiana non si giustappone alla condizione umana. Bisogna dire che la prima è una realtà ancora più radicale della seconda, perché questa trova la sua ultima finalità, il suo senso definitivo, soltanto alla luce della prima. L'unità nell'essere dei fedeli laici si può spiegare in profondità soltanto se teniamo conto della destinazione soprannaturale dell'uomo, oppure, detto in altre parole, in base al disegno salvifico unitario di Dio nei confronti e della Creazione e della Redenzione. Questo fondamento teologico era già stato rilevato dai padri sinodali nella quarta delle loro proposizioni, raccolta testualmente nell'esortazione:

«L'indole secolare del fedele laico non è quindi da definirsi soltanto in senso sociologico, ma soprattutto in senso teologico. La caratteristica secolare va intesa alla luce dell'atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all'opera della creazione, liberino la creazione stessa dall'influsso del peccato e santifichino se stessi nel matrimonio o nella vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali»<sup>56</sup>.

È in continuazione di questa proposizione che ci viene offerta quasi una definizione dell'identità ecclesiale del fedele laico:

«La *condizione ecclesiale* dei fedeli laici viene radicalmente definita dalla loro *novità cristiana* e caratterizzata dalla loro *indole secolare*»<sup>57</sup>.

Lo stesso insegnamento viene ancora sintetizzato in una delle frasi conclusive dell'esortazione:

«Questa "novità cristiana" donata ai membri della chiesa, mentre costituisce per tutti la radice della loro partecipazione all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo e della loro vocazione alla santità nell'amore, si esprime e si attua nei fedeli laici secondo "l'indole secolare" loro "propria e peculiare"»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> ChL 60.

<sup>56</sup> ChL 15.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> ChL 64.

L'indole secolare propria dei fedeli laici ha dunque una dimensione pienamente ecclesiale, e proprio per questo, essa forma parte del loro essere di «nuove creature in Cristo»<sup>59</sup>. Ed è proprio questa modalità particolare di essere cristiano che esclude l'apparente dicotomia «membro della Chiesa — membro della società civile» poiché il secondo dei termini raggiunge la pienezza di senso unicamente alla luce del primo.

Sono consapevole del fatto che ho appena sfiorato il difficile argomento dei rapporti tra Chiesa e mondo, vale a dire il modo in cui la ripercussione dello spirito evangelico sulle realtà secolari dice relazione all'essere e alla missione della Chiesa<sup>60</sup>.

## B) *La fondazione cristologica*

Se l'unità profonda dell'essere dei fedeli laici viene spiegata in base al disegno salvifico unitario di Dio, questo fatto è stato rivelato in pienezza soltanto con l'Incarnazione del Verbo. Afferma l'esortazione:

«Infatti, tutti i campi della vita laicale, rientrano nel disegno di Dio, che li vuole come il "luogo storico" del rivelarsi e del realizzarsi della carità di Gesù Cristo a gloria del Padre e a servizio dei fratelli»<sup>61</sup>.

In queste parole viene affermata la fondazione cristologica dell'unità di vita dei fedeli laici. In precedenza, l'esortazione aveva affermato: «In realtà il concilio descrive la condizione secolare dei fedeli laici indicandola, anzitutto, come il luogo nel quale viene loro rivolta la chiamata di Dio (...) Si tratta di un luogo presentato in termini dinamici (...)»<sup>62</sup>. Questo «luogo» non è quindi sprovvisto di senso teologico, non si tratta di un «luogo qualsiasi», poiché è stato il «luogo storico» in mezzo al quale Gesù Cristo ha rivelato l'immenità dell'amore divino nei confronti del genere umano. L'esortazio-

<sup>59</sup> Sull'ecclesialità dell'indole secolare e sulla sua dimensione vocazionale, si veda lo studio di R. LANZETTI, *L'indole secolare propria dei fedeli laici secondo l'esortazione apostolica «Christifideles laici»*, in «Annales Theologici» 3 (1989/1) 35-51.

<sup>60</sup> Per approfondire la questione si vedano gli studi di J.L. ILLANES, *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973; *Misión laical, mundo, santidad*, in «Anthropos» (Roma) 2 (1986/1) 21-31; *Secolarità & condizione laicale*, in «Studi Cattolici» n. 322 (Dicembre 1987) 733-743.

<sup>61</sup> ChL 59.

<sup>62</sup> ChL 15.

ne ritiene tale luogo «non semplicemente come un dato esteriore e ambientale, bensì come una realtà *destinata a trovare in Gesù Cristo la pienezza del suo significato*»<sup>63</sup>. In continuazione vengono citate testualmente le parole di *Gaudium et spes*: «Lo stesso Verbo incarnato volle essere partecipe della convivenza umana (...). Santificò le relazioni umane, innanzitutto quelle familiari, dalle quali traggono origine i rapporti sociali, volontariamente sottomettendosi alle leggi della sua patria. Volle condurre la vita di un lavoratore del suo tempo e della sua regione»<sup>64</sup>.

L'argomento cristologico si può sintetizzare così: Gesù Cristo, nell'assumere la condizione umana con tutte le circostanze che la caratterizzano — tranne il peccato — ci permette di capire fino in fondo l'esistenza di una profonda unità nel disegno secondo il quale tutte le realtà umane sono state incluse nella economia salvifica divina<sup>65</sup>. Si tratta insomma dell'argomento soteriologico elaborato dalla tradizione patristica greca, che veniva formulato brevemente così: «Quello che non è assunto, non è salvato»<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> *Ibid.* — In calce si fa riferimento a LG 48, ove viene spiegata l'indole escatologica della vocazione cristiana in base alla regalità di Gesù Cristo.

<sup>64</sup> GS 32.

<sup>65</sup> Lo stesso argomento era già stato raccolto al n. 35 dell'*Instrumentum laboris*, ove si dice: «Il mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio — che si fece uomo per amore degli uomini — rivela che nella vita di Gesù nulla fu estraneo alla sua missione salvifica. Ogni aspetto della sua esistenza — ad esempio la sua vita familiare, il suo lavoro nel paesino di Nazareth — ha avuto un significato redentore. Quindi tutta la vita quotidiana dei fedeli laici deve essere assunta nel disegno di salvezza del Padre che si compie per mezzo dello Spirito».

<sup>66</sup> S. GREGORIO NAZIANZENO, *Epist. 1 ad Cledonium* (PG 37, 182-183): «Nam quod assumptum non est, curationis est expers: quod autem Deo unitum est, hoc quoque salutem consequitur»; S. IRENEO, *Adversus haereses*, lib. 3, 22, 1 (PG 7, 956): «Hoc autem dicere est, et putative apparuisse eum tamquam hominem, nihil assumptem de homine. Si enim non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est, neque filius hominis: et si hoc non factus est, quod nos eramus, non magnum faciebat, quod passus est et sustinuit»; S. BASILIO, *Epist. 261*, 2 (PG 32, 970): «Itaque si Domini in carne adventus non fuit, non dedit Redemptor pro nobis pretium mortis, nec per seipsum mortem regnum resecurit. Si enim aliud esset quod mortis imperio subjectum erat, aliud quod assumptum a Domino; non desiisset mors ea quae sua sunt, operari, nec lucrum nostrum factae fuissent deiferae carnis passiones: non interemisisset peccatum in carne; non in Christo vivificati fuissimus, qui eramus in Adamo mortui (...) Haec enim omnia tolluntur ab iis, qui dominum dicunt coeleste corpus habentem advenisse». — Una formulazione attuale dello stesso argomento si può reperire negli insegnamenti di Mons. Escrivá de Balaguer: «Non c'è nulla che sia estraneo alle attenzioni di Cristo. Parlando con rigore teologico, senza limitarci ad una classificazione funzionale, non si può dire che ci siano realtà — buone, nobili, e anche indifferenti — esclusivamente profane: perché il Verbo di Dio ha stabilito la sua dimora

Tutto questo ci fa capire che Gesù Cristo è il modello da imitare affinché il fedele laico possa compiere la sintesi tra fede e vita, tra preghiera e agire quotidiano, fondere intrinsecamente gli aspetti di attività e quelli di contemplazione della sua esistenza. Gesù ci ha manifestato che ciò è possibile, giacché Lui ha realizzato in maniera perfetta tale sintesi, come insegnava S. Gregorio Magno: «Cristo è detto pietra d'angolo perché ha congiunti in sé due popoli, Giudei e Gentili, ma è pietra d'angolo anche in altro senso, perché ha mostrato in sé uniti esempi di vita attiva e di vita contemplativa. Infatti la vita contemplativa è molto distante dall'attiva, ma il nostro Redentore incarnato, quando venne, fece vedere l'una e l'altra, e ambedue le associò in sé (...). Al cuore umano, che non sapeva come regolarsi è apparso il Mediatore fra Dio e gli uomini, che coll'agire ha disposto le cose transitorie, e col contemplare ha mostrato da dove dipendono le cose tutte»<sup>67</sup>.

D'altronde, Gesù Cristo non è soltanto il modello, ma è anche la causa dell'unità di vita del cristiano. Anche questa idea è stata raccolta nell'esortazione: «La vocazione alla santità affonda le sue radici nel battesimo e viene riproposta dagli altri sacramenti, principalmente dall'*eucaristia*: rivestiti di Gesù Cristo e abbeverati dal suo Spirito, i cristiani sono «santi» e sono, perciò, abilitati e impegnati a manifestare la santità del loro essere nella santità di tutto il loro operare»<sup>68</sup>. Il cristiano, rivestito di Gesù Cristo, è quindi la sua immagine, è *alter Christus*, un altro Cristo<sup>69</sup>. Per mezzo della grazia riceve la forza per indirizzare tutta la sua esistenza verso Dio, senza lacune né divisioni all'interno di essa. Ma non è tutto qui. Tale po-

in mezzo ai figli degli uomini, ha avuto fame e sete, ha lavorato con le sue mani, ha conosciuto l'amicizia e l'obbedienza, ha sperimentato il dolore e la morte» (Omelia *Cristo presente nei cristiani*, 25.III.1967, in *È Gesù che passa*, cit., n. 112).

<sup>67</sup> S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, pars. 6, lib. 28, cap. 13, 33 (PL 76, 467): «Qui aliter angularis lapis dicitur quia duos in se populos iunxit; atque aliter, quia coniunctae utriusque vitae, activae videlicet et contemplativae, in se exempla monstravit. Ab activa enim vita longe contemplativa distat; sed incarnatus Redemptor noster veniens, dum utraque exhibuit, in se utramque sociavit (...) Quia igitur humano cordi quid ageret ignoranti Dei atque hominis Mediator apparuit, qui et agendo transitoria disponderet, et contemplando ostenderet unde cuncta penderent, recte dicitur: vel quis dimisit lapidem angularem eius?».

<sup>68</sup> ChL 16. — Si riecheggia qui l'insegnamento di LG 40 relativo alle dimensioni ontologica ed etica della santità.

<sup>69</sup> ChL 17 riporta le seguenti parole di sant'Agostino: «Rallegriamoci e ringraziamo: siamo diventati non solo cristiani, ma Cristo (...). Stupite e gioite: Cristo siamo diventati!» (In *Ioann. Evang. tract.*, 21, 8: CCL 36, 216).

tenza va attuata mediante l'ascesi, lo sforzo personale per corrispondere alla santità ontologica ricevuta nel battesimo. La vita cristiana autentica comporta un'esigenza di pienezza. Perciò continua a dire l'esortazione: «La vita secondo lo Spirito, il cui frutto è la santificazione (cfr. Rm 6, 22; Gal 5, 22), suscita ed esige da tutti e da ciascun battezzato *la sequela e l'imitazione di Gesù Cristo*, nell'accoglienza delle sue beatitudini, nell'ascolto e nella meditazione della parola di Dio, nella consapevole e attiva partecipazione alla vita liturgica e sacramentale della chiesa, nella preghiera individuale, familiare e comunitaria, nella fame e sete di giustizia, nella pratica del comandamento dell'amore in tutte le circostanze della vita e nel servizio ai fratelli, specialmente se piccoli, poveri e sofferenti»<sup>70</sup>.

Il cristiano che fa tutto il possibile per seguire Gesù da vicino, per imitarlo non in maniera esteriore ma identificandosi vitalmente con Lui, vive in Cristo, la sua vita è vita di Cristo, nel senso delle parole di san Paolo: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»<sup>71</sup>. Il cristiano quindi non è già unicamente immagine di Cristo, *alter Christus*, ma diventa *ipse Christus*, lo stesso Gesù Cristo<sup>72</sup>. A questo punto, Cristo può agire tramite il cristiano, reso strumento docile allo Spirito divino, e perciò tutta la vita del battezzato raggiunge una efficacia soprannaturale, tutte le sue azioni si fondono in una pienezza di carità che unifica l'intera esistenza<sup>73</sup>.

#### IV. Conclusione

Siamo adesso in grado di trarre qualche conclusione da quanto abbiamo visto in precedenza.

Dapprima, si può affermare che il concetto «unità di vita» è una formula sintetica che sta a indicare il fatto che ogni fedele — sacer-

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Gal 2,20. — Cfr. Fil 1,21; 2 Cor 13,5; Ef 3,17.

<sup>72</sup> Le espressioni *alter Christus*, *ipse Christus*, ricorrono molto spesso nelle opere di Mons. Escrivá de Balaguer, poiché costituiscono la chiave ermeneutica del suo insegnamento sull'unità di vita del cristiano (cfr. P. RODRIGUEZ, *Vocación. Trabajo. Contemplación*, cit., pp. 215-218).

<sup>73</sup> Sebbene l'esortazione non tratti la pienezza di carità quale elemento che sta alla base dell'unità di vita, questo fatto era stato rilevato — pur molto brevemente — al n. 35 dell'*Instrumentum laboris*: «Infatti, la pienezza della carità implica la totalità. Nessun aspetto della vita quotidiana può pertanto restare estraneo al suo dinamismo che tende alla gloria della Trinità e al bene totale degli uomini».



dote, religioso o laico — deve far sì che tutto il suo vivere rimanga rivolto a Dio. Ciò vuol dire che non è possibile raggiungere la santità cristiana senza unità di vita, senza sforzarsi ininterrottamente per fondere tutti gli aspetti della propria esistenza in sintesi vitale sotto l'agire del Paraclito.

A livello magisteriale, l'espressione «unità di vita» è stata applicata per la prima volta alla vita spirituale dei fedeli laici dall'ultima esortazione apostolica post-sinodale. Ciononostante ci sono dei precedenti nell'uso della nozione nell'enciclica *Pacem in terris*, nei documenti del Vaticano II e nel magistero pontificio post-conciliare.

L'insegnamento della *Christifideles laici* mette in evidenza la ricchezza contenutistica del concetto «unità di vita», sottolineando la sua «grandissima importanza» nel contesto della santità e della missione dei fedeli laici. Tale importanza risiede fondamentalmente nel fatto che la vita quotidiana dei fedeli laici è tessuta da un gran numero di attività assai diverse tra di loro, il che può rendere facile la comparsa di compartimenti stagni all'interno della loro vita spirituale.

I fedeli laici debbono dunque essere incoraggiati a non cedere a una sorta di «schizofrenia spirituale», e proprio per questo la loro formazione dovrà essere integrale ed unitaria, come indica a più riprese l'esortazione. Inoltre, questo documento insiste sullo stretto rapporto esistente fra una vita vissuta senza incrinature, in pienezza di amore per Dio e il prossimo, e l'efficacia apostolica che comporta una tale esistenza.

D'altronde, questa nozione serve a superare il pericolo di un dualismo o «schizofrenia spirituale» che mette a repentaglio l'autenticità dell'esistenza cristiana. Essa infatti spinge alla realizzazione di una sintesi tra i versanti attivo e contemplativo della vita cristiana in mezzo al mondo. Tutti e due i versanti non costituiscono realtà parallele o sovrapposte, dal momento in cui possono essere occasioni di unione continua con Dio. Azione e contemplazione vengono sintetizzate ed armonizzate in «unità di vita».

È da sottolineare anche il fatto che questa nozione serve ad esprimere l'aspetto più profondo dell'identità del cristiano, vale a dire, il suo essere immagine di Cristo, *alter Christus*, fino a diventare *ipse Christus*. Si manifesta così come l'unità di vita sia una realtà dina-

mica: è al tempo stesso un dono, ricevuto con la grazia battesimale, e un progetto, poiché il cristiano deve rendere sempre più nitida l'immagine di Gesù, fino a giungere alla piena identificazione con Lui.

Infine, resta da dire soltanto che l'insegnamento della *Christifideles laici* sull'unità di vita ci mette di fronte ad un concetto che va ritenuto quale chiave di volta in ordine alla strutturazione di una spiritualità pienamente secolare, propria dei fedeli laici.

# ECCLESIAL DIMENSION OF BAPTISM THROUGH THE AUGUSTINIAN CATEGORY «ECCLESIA MATER»

Maria Andrelita CENZON

---

**Contents:** I. A brief review of some augustinian ecclesiological principles - II. The category «ecclesia mater» in St. Augustine's ecclesiology — III. The Church, «*quaedam persona in Christo*» and Baptism — IV. Ontological realism of the Church's spiritual motherhood — V. The baptised: bearer of an «ecclesial form».

---

Among the ecclesiological-pastoral reflections sketched by the recent Apostolic exhortation *Christifideles laici*, the basic truth regarding baptism as the foundation and root from which stems the lay faithful's immediate responsibility in the life and in the mission of the Church, is brought to light on several occasions<sup>1</sup>.

Although this statement is particularly referred to the lay faithful, it needs to be affirmed of every baptised person. In our opinion, any ulterior reflections on considering the specific ways by which Church members participate in the unique mission of the Church in accordance with their particular vocation and situations within the Church, cannot — if it is to be an adequate one — disregard the premise of baptism.

St. Augustine's intellectual insight in this point is enlightening because he not only views baptism as an element common to all Church members but further and particularly considers it as one that is somehow individualised in each member so that from it, the bap-

<sup>1</sup> Cf. nos. 9, 10, 15, 21, 23, etc.

tised singularly derives a real ecclesial feature<sup>2</sup>. Considering the ecclesiological interest of present day theology, we deem it opportune to consider how and in what sense St. Augustine sees that the baptised person possesses a certain ecclesial structure. We shall attempt to demonstrate this point by considering the baptism-Church link from the specific angle of St. Augustine's concept of the Church's motherhood.

Leaving aside all considerations about the doubtless validity of regarding baptism's ecclesial dimension from the viewpoint of its effects, — a cardinal teaching found throughout his antidonatist writings, thoroughly in *De Baptismo* and synthetically in the antidonatist letters — we shall closely follow St. Augustine's ecclesiological iter because the sacramental approach is based upon this<sup>3</sup>.

### I. A brief review of some augustinian ecclesiological principles

To give this study its proper perspective, some cautionary remarks must be made about St. Augustine's ecclesiology in general.

Firstly, his ecclesiology is highly complex because he views the Church in total and absolute terms, in which multiple and not always coinciding dimensions come into play. Thus, the one Church is simultaneously a historical-metahistorical and an eschatological reality: a certain *quid prius*, extending back «Ab Abel», embracing the Church *hic et nunc* and projected towards her perfect union with the glorious Spouse in heaven. This same Church on earth is a pilgrim, a mother, an institution, a communion, the body of Christ, the *Catholica*, etc. Since it was never St. Augustine's intention to elaborate a systematic doctrine of the Church, these diverse augustinian categories are dispersed and at times juxtaposed throughout his writings<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> It is interesting to note that Pope John Paul II alludes to the idea that the Church members' incorporation to the mystery of Christ and the Church through baptism is in some respect derivative of ecclesial features (cf. Apost. Exh. *Christifideles laici*, 9).

<sup>3</sup> As rightly put by S. FOLGADO FLOREZ, «Para el Obispo de Hipona, la doctrina sobre los sacramentos configura un capítulo del todo teológico que interfiere la cristología y la eclesiología» (*Eclesiología y sacramentos en S. Agustín: EA* 12 (1977) 210-211).

<sup>4</sup> On studies of specific aspects of his ecclesiology, cf. E. LAMIRANDE, *L'Eglise céleste selon St. Augustin* (Paris 1963), R. PALMERO RAMOS, «*Ecclesia Mater*» en *S. Agustín. Teología de la imagen en los escritos antidonatistas* (Madrid 1970), W. SIMONIS, «*Ecclesia*

In this light, no single ecclesial category can entirely express the Church's mystery. What is more, the complementary character of the categories guarantee the right framework in which the study of baptism's ecclesial dimension considered from a specific category must be made.

Secondly, the adequate consideration of baptism's ecclesial dimension from the Church's motherhood must be based upon the augustinian presupposition that the Church is the body and bride of Christ and that she is to a certain extent a person in Christ<sup>5</sup>. In fact, the guiding augustinian expression *ubi agnovimus Christum (...)* *ibi agnovimus et Ecclesiam* ultimately finds its foundation in the light of his doctrine of the «total Christ»<sup>6</sup>.

Thirdly, inspired by the pauline doctrine according to which Christ, the head, the begotten Son of God, is the bridegroom who takes the Church as his body and bride so that the two become one flesh, St. Augustine posits some principles that explain the presence and action of Christ in and through the Church. While maintaining the Church's and Christ's distinctness within their unity, the former cannot be viewed as separate from Christ and vice versa. Thus, whoever dissents from Christ the head — as pronounced by the very Scriptures that designate the Church — is not to be considered in the Church. And, whoever assents to Christ the head — as pronounced by the Scriptures — yet is disunited from the Church is equally not in the Church because he dissents from Christ's tes-

*visibilis et invisibilis». Untersuchungen z. Ekklesiologie u. Sakramentenlehre in d. Afrikanischen tradition von Cyprian bis Augustinus* (Frankfurt 1970), J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino* (Milano 1971); P. BORGOMEIO, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de St. Augustin* (Paris 1972); S. FOLGADO FLOREZ, *Dinamismo católico de la Iglesia en S. Agustín* (Madrid 1977); A. GIACOBBI, *La Chiesa in Sant'Agostino, I: Mistero di comunione* (Roma 1978). Also see, *Ep.* 52,1: CSEL 34/2, 149.

<sup>5</sup> *Ep.* 140, 6, 18: CSEL 44, 168: «Haec Christus ex persona sui corporis dicit, quod est ecclesia. haec ex persona dicit infirmitatis carnis peccati, quam transfiguravit in eam quam sumpsit ex uirgine, similitudinem carnis peccati; haec sponsus ex persona sponsae loquitur, quia uniuert eam sibi quodam modo».

<sup>6</sup> *Ep.* 105, 4, 15: CSEL 34/2, 607: «Ubi agnouimus Christum in eo, quod scriptum est: "Praeualebit Dominus aduersus eos et exterminabit omnes deos gentium terrae", ibi agnouimus et ecclesiam in eo, quod illic sequitur: "Et adorabunt in conspectu eius unusquisque de loco suo omnes insulae gentium"»; *Sermo* 341, 1, 1: PL 39, 1493: «Dominus noster Iesus Christus... tribus modis intelligitur et nominatur (...) Tertius modus est quodam modo totus Christus, in plenitudine ecclesiae, id est, caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri, in quo viro singuli membra sumus». Cf. *Ep.* 105, 4, 14: CSEL 34/2, 605-606.

timony concerning his body<sup>7</sup>. Furthermore, in the light of the «total Christ», head and body make up one man that speaks with one voice. Thus, to hear the voice of the head is to hear the voice of the body and vice versa<sup>8</sup>.

In this framework, the Church may well be posited as mother because the doctrine of the «total Christ» offers a view of the Church as a dynamic, living reality which is also to a certain extent a person<sup>9</sup>.

## II. The category «ecclesia mater» in St. Augustine's ecclesiology

### A) *Biblical and patristic heritage*

The idea of the Church as mother is not new in St. Augustine. It was already given attention in early patristic tradition by, for example, Tertulian, St. Cyprian and St. Optatus<sup>10</sup>. It also draws heavily on an Old Testament tradition which attributed motherhood to the city of Jerusalem. According to the study made by J. Plumpe, early Christian writers have generally interpreted the biblical passage (Gal 4,21-31) in the light of the Church's ministration and of her subsequent personification as mother<sup>11</sup>. In the New Testament, besides what is contained in Apoc 21,9-21, this interpretation found particular favour in St. Paul.

In St. Augustine's days, there was no major change in this interpretation. Notwithstanding this substantial conformity with pauline doctrine and the passage's allegorical sense, St. Augustine trans-

<sup>7</sup> Cf. *De Unitate Ecclesiae* 4, 7: CSEL 52, 238.

<sup>8</sup> *Ep.* 140, 6, 18: CSEL 44, 168: «Tamquam unius uox est et tamen sponsum et sponsam Christum intelligimus et ecclesiam. sed «erunt duo in carne una, sacramentum magnum» dixit apostolus, «in Christo et in ecclesia» (*Eph* 5, 32); «igitur non iam duo sed una caro» (*Mt* 19,6). si ergo caro una, profecto competenter etiam uox una»; cf. *Ep.* 140, 11, 29: CSEL 44, 180; *Enarr. in Ps.* 62, 2: CCL 39, 794.

<sup>9</sup> Pope John Paul II refers to the doctrine of the «total Christ» as the most fruitful aspect of augustinian ecclesiology (Cf. Apost. Letter, *Augustinum Hipponensem*, 3).

<sup>10</sup> On Tertulian and St. Cyprian, cf. J. PLUMPE, «*Mater Ecclesia*». *An inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity*, (Washington DC 1943); S. OPTATUS, *De schismate donatistarum* 4, 5: PL 11, 1033A-1035A: «Una nos mater ecclesiae genuit, unus nos Deus pater excepit (...) Unam matrem nos habere iam toties comprobavi».

<sup>11</sup> Cf. J. PLUMPE, *o.c.*, 1-4.

lates the category *mater* to the Church in its *entire* reality<sup>12</sup>. This means that while the category *mater* is placed as an apposition to the heavenly Jerusalem in particular, its possible conjunction with the pilgrim Church is viable<sup>13</sup>. The Church that voyages on earth as a wayfarer, that fructifies and grows in faith throughout the world, that gathers to herself the sinners and the just in the communion of the sacraments, that Church of truth and of the living God, is the very Church that is said to be our mother whom we should love and venerate like (*tanquam*) our mother the heavenly Jerusalem, the holy city of God<sup>14</sup>. In addition, because the pilgrim Church is a part (*portio*) of the heavenly Church, the motherhood of the pilgrim Church has a necessary eschatological ring to it<sup>15</sup>. Hence, the baptised person's filial relation with the Catholic Church becomes irreversibly transcendent because it is marked by and pleads for a true heavenly feature. Inchoate here on earth and oriented towards its full perfection in the heavenly glory, this filial condition calls for a steadfast and persevering endeavor on his part to act accordingly.

#### B) «*Ecclesia Virgo, Sponsa*» and motherhood

It is worthwhile recalling briefly that the category *mater* is closely linked to those of *virgo* and *sponsa* which it presupposes. By taking Mary's virginity of heart as her image and prototype, the Church is said to be a virgin when She accepts and lives God's word in the integrity of faith<sup>16</sup>. A parallelism between the Church and Mary may be posited especially in paradoxical terms: for whereas men commonly think — in the human order — of virginity as limiting motherhood, in the supernatural order, virginity is not only congruent with motherhood but is its prelude<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Cf. *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*: CSEL 84, 55-141.

<sup>13</sup> *Enarr. in Ps.* 105, 22: CCL 40, 1562: «Ut Ierusalem liberam matrem nostram quae in caelis est, uere desiderabilem diligamus».

<sup>14</sup> Cf. *Sermo* 214, 11: PL 38, 1071.

<sup>15</sup> *Enarr. in Ps.* 26, 2, 18: CCL 38, 164-165: «Cognouimus aliam matrem, Ierusalem caelestem, quae est sancta ecclesia, cuius portio peregrinatur in terra»; cf. *In Io. Ev. tr.* 11, 8: CCL 36, 115.

<sup>16</sup> Cf. *Sermones* 188, 3, 4; 213, 7, 7: PL 38, 1005, 1063.

<sup>17</sup> *De sancta virginitate* I, 1, 1: PL 40, 397: «Maria corporaliter caput hujus corporis peperit: Ecclesia spiritualiter membra illius capitis parit. In utraque virginitas fecunditatem non impedit: in utraque fecunditas virginitatem non adimit»; *Sermo* 213, 7, 7: PL 38, 1064: «Virgo est ecclesia (...) et virgo est, et parit. Mariam imitatur, quae Dominum peperit, (...) Sic et ecclesia, et parit, et virgo est».

The virginity of the Church is indeed ordained towards her union with Christ in marriage. Because Christ draws the whole of mankind to himself in the Incarnation to make it His Spouse, His Church, He confers upon it a virginal state, so that He might unite it to Himself as His spotless Bride<sup>18</sup>. Apart from speaking of the perfect love and fidelity of Christ for His Church, the augustinian category *sponsa* also underlines the regenerative fecundity of the Bride<sup>19</sup>. Thus, the categories *virgo-sponsa* necessarily lead to the Church's regenerative fecundity, and hence to motherhood.

### C) *The fecundity of the Church's motherhood*

The concept «fecunditas» applied by St. Augustine to the Church is traced in two levels: *videri* and *esse* levels. According to this neoplatonic principle, in the *videri* level, the Church's fecundity is expressed through the visibility of her geographic universal spread like the root that spreads its branches all over the world. Serving as a catholic proof and a determining criterion for the recognition of any church's authenticity, St. Augustine further stipulates manifest unity with the *Catholica* as a necessary condition for ecclesial fecundity<sup>20</sup>. For St. Augustine, charity — the distinctive sign of fecundity — can only be effected by unity: on the other hand, disunity indicates sterility manifest for instance in a sectarian mentality<sup>21</sup>.

In the *esse* level, St. Augustine scripturally demonstrates the Church's regenerative fecundity and from this, he discloses the fruitfulness of the Church as the living body and Spouse of Christ<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *De diversis quaestionibus* 83, q. 59, 4: CCL 44A, 117: «Nunc enim desponsata est ecclesia, et uirgo est ad nuptias perducenda»; cf. *In Io. Ev. tr.* 8, 4: CCL 36, 83-84.

<sup>19</sup> Cf. *De Unitate Ecclesiae* 7, 17-18: CSEL 52, 250-252.

<sup>20</sup> S. FOLGADO FLOREZ, *Dinamismo católico*, cit., 294: «Sólo la pertenencia a la unidad de Cristo ofrece garantías y es criterio de regeneración. Pertenece al misterio de las determinaciones divinas el santificar y salvar a todos (...), "no individualmente y aislados entre sí", sino formando un Cuerpo vivo en plenitud de funciones salvíficas, maternales y de mediación».

<sup>21</sup> Cf. *Ep.* 49, 3; 52, 2; 173, 7: CSEL 34/2, 142, 150; 44, 645 respectively.

<sup>22</sup> *Ep.* 105, 4, 15: CSEL 34/2, 608: «Ibi agnouimus et ecclesiam in eo, quod illic dicitur: "Laetare sterilis, quae non paris, erumpe et exclama, quae non parturis; quoniam multi filii desertae magis quam eius, quae habet uirum"»; cf. *De Unitate Ecclesiae* 7, 18: CSEL 52, 251-252.



The multiplicity of the Church's offspring denotes her subordinate condition as Spouse and her recognition as such by Christ<sup>23</sup>.

The Church that grows, develops and universally spreads is a generous mother because She engenders without limits. Although motherhood and catholicity are seen here as correlative concepts, it is catholicity that is founded on motherhood and not vice versa. The Church is previously a mother because She is the Spouse of Christ and is made fruitful through His divine fecundity. She is empowered and destined to extend and beget many children for Him. Here, the Church's catholic dynamism shows itself to be «at the service» of her motherhood.

### III. The Church, «quaedam persona in Christo» and Baptism

The augustinian view of the Church, which is to a certain extent a person in Christ allows us a dynamic — not static — conception of her reality. If the Church constitutes, structures and describes herself in and through her sacramental activities, the latter cannot ever be regarded as isolated mediatory structures of grace, nor can they be considered as arbitrary external celebrations without content and hence substituted or removed at some given point. Neither can they be viewed as symbolic signs that have a more or less visible ecclesial significance. They are, nevertheless real embodiments of the Church's spiritual life and actions inasmuch as the Church is a real living body<sup>24</sup>. They must therefore be considered — for indeed they are — actions of the Church.

<sup>23</sup> Cf. *Ep.* 93, 9, 29: CSEL 34/2, 473-474.

<sup>24</sup> This idea is especially seen in the case of Baptism, the sacrament in and through which the Church, spouse of Christ engenders. Aside from notes 31 (*De Bapt.* 1, 15, 23), 33 (*De Bapt.* 1, 10, 14) 47 and 64 given below, we quote *Contra epistolam Parmeniani* II, 9, 19: CSEL 51, 65: «An non sedentes aduersus fratres suos detrahunt qui propter quodam, quod conuiuicere nequuerunt, in hereditate Christi toto terrarum orbe diffusa contendunt non esse christianos, atque ita aduersus filium matris (the Church) suae, id est paruulum adhuc in fide et sacramentorum lacte nutriendum, perniciosissimum scandalum ponunt...»; *De pecc. mer. et rem.* I, 35, 38: PL 44, 131: «Quod per sacramentum Baptismatis in parvulis fieri non dubitat mater Ecclesia, quae cor et os maternum eis praestat, ut sacris mysteriis proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem». For the sacraments of Matrimony and the Eucharist, cf. *De nupt. et conc.* I, 21, 23: PL 44, 427 and *Sermo* 272: PL 38, 1246-1248 respectively.

Due to the moral identity existing between the Church and Christ, baptism may be looked upon as an action of Christ working through the Church. Because it is Christ Himself who baptises — a constant augustinian teaching against the donatist — the church (*quaedam persona in Christo*) may be said to be the subject of the sacramental action. In fact, the antidonatist letters and writings in general show that while it was easy for the augustinian mind to come to terms with the isolation of baptism's validity from its efficacy in the ministerial sphere and in the recipient's level, it was not so in the ecclesial realm<sup>25</sup>.

On the grounds of St. Augustine's clear teaching that the faith of the minister does not in any way affect the validity or the efficacy of the sacrament (while that of the recipient affects only its efficacy), and of his clear assertion that it is Christ alone who baptises, we can conclude that it is the entire Church in its wide perspective that carries out baptism<sup>26</sup>.

This affirmation is based in part on a generalised idea — still undeveloped in his days — that the faith of the Church somehow intervened in the sacrament especially in the case of infant baptism. It was then commonly viewed that since baptism was customarily conferred within the assembly of the Church, it appeared to be an act of the Church through the visible intervention of those who presented the child. While being in agreement with this «ecclesial» framework of the sacramental rite, upon the request of Bishop Boniface of Cataque, St. Augustine studied through *theological speculation* (an aspect which until then had remained in the background), how, and in what sense the infant was baptised when he was incapable of making a personal act of faith<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> As L. VILLETTE rightly says: «Il est assez facile, certes, de relever une dissociation absolue dans la doctrine augustinienne entre la foi du ministre et la validité ou l'efficacité du sacrement. Il est aisé aussi de retrouver la même séparation radicale, au plan du sujet. Il est par contre beaucoup plus ardu de répondre au problème sur le plan collectif de l'Église qui administre le sacrement» (*Foi et sacrement*, I, (Paris 1959) 221-222).

<sup>26</sup> *Ep.* 98, 5: CSEL 34/2, 526: «Offeruntur quippe paruuli ad percipiendam spiritalem gratiam non tam ab eis, quorum gestantur manibus, quamuis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt, quam ab uniuersa societate sanctorum atque fidelium. ab omnibus namque offerri recte intelleguntur, quibus placet, quod offeruntur, et quorum sancta atque indiuidua caritate ad communicationem sancti spiritus adiuuantur. *tota hoc ergo mater ecclesia, quae in sanctis est, facit, quia tota omnes, tota singulos parit*».

<sup>27</sup> Vid. *supra* note 26.

Working on the premises that baptism is a sacrament of faith and that neither the subjective faith of the minister nor of the recipient affects its validity, it remains to be the faith of the Church that responds for the conferring of the sacrament. In this sense, St. Augustine gives the Church's faith an essential place within baptism's very sacramental structure.

In this structure, the verbal component plays a crucial role because it is what renders the sacrament permanently existent in the baptised<sup>28</sup>. The sacramental force of the word (*verbum fidei*) can be attributed not to the individuals' faith but rather to that of the Church alone — seen as the «total Christ» —. In our opinion, it could be sustained that because the entire Church believes and professes Christ's words — «in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit» — through the visible intervention of the minister, it is She who baptises.

Carrying the augustinian text a stage further, it could be said that whenever and wherever this *verbum fidei* is pronounced, it is the faith of the Church which is expressed therein<sup>29</sup>. Here, the Church's faith cannot be reduced to a theoretical adherence or belief in the Triune God. It also speaks of the actualisation of her motherhood and of the simultaneous consecration of the baptised to Christ and to herself in a definitive way.

Considering therefore that it is the entire Church that acts dynamically, that baptises, we can state in advance that in conformity with the augustinian mind, it would be insufficient to restrict the Church-baptism relationship to the following terms: that baptism is an action of the Church simply because the latter is the trustee or receptacle of the sacrament, or because its efficacy is effected within the Church's orbit, or because it is the Church's duty to determine the ritual context for the sacrament's celebration. These aspects are necessary, valid and cannot be altogether disregarded but they need to be transcended. For if we remain at this level, we run the

<sup>28</sup> *In Io. Ev. tr.*, 80, 3: CCL 36, 529: «Hoc est uerbum fidei quod predicamus, quo sine dubio ut mundare possit, consecratur et baptismus. Hoc uerbum fidei tantum ualet in ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicientem, tinguentem, etiam tantillum mundet infantem, quamuis nondum ualentem corde credere ad iustitiam, et ore confiteri ad salutem».

<sup>29</sup> Cf. J. GAILLARD, *St. Augustin et les sacrements de la foi. «Verbum fidei in Ecclesia Dei»*: *RThom* 59 (1959) 664; L. VILLETTE, *o.c.*, 216-326 *passim*.

risk of conceiving a sort of «extrinsic» Church-baptism relationship that cannot fully convey the intrinsic and deeper significance of the sacrament's ecclesiological dimension.

The idea we propose that it is fundamentally the Church's faith that is referred to in the verbal component of baptism and that this faith is an expression of her generative fecundity — rendering thus her motherhood visible in a palpable way — appears strongly supported by the fact that the motherhood of the Church implies that She must be prior to her members and that they depend upon her for their origin and their growth in faith.

#### IV. Ontological realism of the Church's spiritual motherhood

##### A) *The Church and Baptism in the regenerative process*

The basic and profound foundation for the Church-baptism link is provided by the reality of the Church's motherhood. This reality establishes an essential-intrinsic link because motherhood and its corresponding generative function — baptism — are by nature mutually inclusive concepts. For each time one passes from the state of non-being to being spiritually regenerated through the sacrament, concomitantly, it involves the actualisation of the Church's motherhood. In fact, where there is regeneration, motherhood exists since it is obvious that there is no other way to enter into life unless one is conceived in the mother's womb. Hence, to speak of the Church as begetting children is to speak of the Church as a real mother and the baptised as real children<sup>30</sup>.

Baptism must therefore be regarded as a certain organic activity by which the Church describes and constitutes herself as a mother. In this light, the Church's motherhood necessarily involves an infallible regenerative commitment in and through every baptism validly administered. At the same time, baptism becomes an essential instrument through which the regenerative action occurs<sup>31</sup>. This

<sup>30</sup> R. PALMERO RAMOS, «*Ecclesia Mater*» en *San Agustín*, cit., 139: «En el fruto mismo de la fecundidad se descubre la prueba más evidente de una maternidad real».

<sup>31</sup> *In Io. Ev. tr.* 11, 14: CCL 36, 119: «Matrem suam ecclesiam unde spiritualiter nati sunt»; *De Bapt.* 1, 15, 23: CSEL 51, 167: «Ecclesia quippe omnes per baptismum parit siue apud se id est ex utero suo, siue extra se de semine uiri sui».

could be made clearer if we describe the baptism-Church link from the notion of a relation of «origin». While it is true that generation is generally attributed to the person of the mother and not to the bodily members through which generation occurs, it may be implicitly attributed to the latter since the motherly reality necessarily includes the corresponding generative functions. Analogously, its application to the Mother Church and baptism can be formulated by considering both as a single co-principle or «origin» of spiritual rebirth.

In this perspective, the ecclesial dimension of baptism asserts itself strongly. As far as the concept of spiritual regeneration is concerned, the Church and baptism come into play *simultaneously*. By the very nature of baptism as a specific maternal function, the sacrament possesses an inherent ecclesial dimension by which it can be perennially claimed as belonging to the Catholic Church Mother and by which every baptised — by the simple fact of having received baptism validly — is said to have been regenerated by her, the only authentic mother.

Formulating thus a basic working principle and thanks to the concept and reality of motherhood, the Church and baptism are necessarily united and inclusive in the regenerative process. This means that the motherhood of the Church falls within a truly sacramental sphere (*verbum fidei ecclesiae*) and that baptism falls within a truly ecclesial framework. In our opinion, this is what allowed St. Augustine to assert the ecclesial dimension of any validly administered baptism in profound, irrevocable terms: in filial-maternal terms<sup>32</sup>. As long as the *signum sacrum* of baptism is retained integrally — regardless of wherever it may be found —, it necessarily

<sup>32</sup> Ep. 93, 9, 28: CSEL 34/2, 473: «Nec filiae, nisi communione sacramentorum (...) illas filias, propter communionem sacramentorum»; Ep. 185, 10, 46: CSEL 57, 40: «Habeant ergo isti de praeterito detestabili errore, sicut Petrus habuit de mendaci timore, amarum dolorem, et ueniant ad ecclesiam Christi ueram, hoc est matrem catholicam. (...) extra ecclesiam et contra ecclesiam ecclesiae sacramenta tenuerunt»; *De Bapt.* 1, 10, 13: CSEL 51, 158: «Sed uidentur sibi argutissime quaerere, utrum generet filios baptismus Christi in parte Donati, an non generet: ut si consenserimus quod generet, suam esse asseuerant ecclesiam matrem, quae filios potuit de Christi baptisate generare; et quia unam oportet esse ecclesiam, ex hoc iam nostram non esse ecclesiam crimentur. si autem dixerimus, non generat: "cur ego", aiunt, "apud uos non renascuntur per baptismum, qui transeunt a nobis ad uos, cum apud nos fuerint baptizati, si nondum nati sunt?». The text continues in the following note.

serves as the instrument through which the Church actually and infallibly engenders<sup>33</sup>.

Within the augustinian Church Mother-baptism link, the idea of the Church mother connotes the divine, parental context in which She takes active part. St. Augustine explicitly holds the fatherhood of God and the motherhood of the Church within a regenerative context thereby suggesting a parental background<sup>34</sup>.

The texts highly reveal the Church's motherhood as the way to belong to God's family (the Church), and consequently to become fellow brothers to other Church members. This means that the baptised person's movement towards God is imbued with a filial-ecclesial affection. For this reason, the idea of the Church as *familia Dei* is enlightening<sup>35</sup>. Of capital importance is the idea given at the end of the text: whoever separates himself from this inheritance (the Church), although his filial-ecclesial condition is retained, is considered alien to God's family.

#### B) *Parallelism with natural motherhood*

According to St. Augustine, the Church's motherhood is spiritual in nature in a manner analogous to Mary's<sup>36</sup>. Yet even on this level, he maintains that the Church is not «like» a mother: rather She «is» a mother<sup>37</sup>. To underline the reality of the Church's spiritual

<sup>33</sup> *De Bapt.* 1, 10, 14: CSEL 51, 158: «Quasi uero ex hoc generet unde separata est, et non ex hoc unde coniuncta est. separata est enim a uinculo caritatis et pacis, se iuncta est in uno baptisate. itaque est una ecclesia, quae sola Catholica nominatur; et *quidquid suum habet in communionibus diuersorum a sua unitate separatis*, per hoc quod suum in eis habet, ipsa utique generat, non illae. neque enim separatio generat, sed quod secum de ista tenuerunt: quod si et hoc dimittant, omnino non generant. haec itaque in omnibus generat, cuius sacramenta retinentur, unde possit tale aliquid ubicumque generari: quamuis non omnes quos generat ad eius pertineant unitatem, quae usque in finem perseuerantes saluabit».

<sup>34</sup> *Sermo* 216, 8: PL 38, 1081: «Pater Deus est, mater ecclesia. Longe aliter ab his generabimini, quam ab illis geniti fueratis»; *Sermo* 56, 10, 14: PL 38, 384: «Primi duo parentes nostri erant Adam et Eva; ille pater, illa mater: ergo nos fratres. Omittamus originem primam: Deus pater, ecclesia mater: ergo nos fratres».

<sup>35</sup> *Ep.* 43, 9, 25: CSEL 34/2, 107: «Lego completum quod in libro dei lego promissum. "Dominus", inquit, "dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te; postula me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae". huic hereditati qui non communicat, quoslibet libros teneat, exhaeredatum se esse cognoscat; hanc hereditatem quisquis expugnat, alienum se esse a familia dei satis indicat».

<sup>36</sup> Vid. *infra* note 53 (*Sermo* 215, 4).

<sup>37</sup> Cf. *In Io. Ev. tr.* 11, 2, 6: CCL 36, 113-114.

motherhood, St. Augustine spontaneously translates it in terms proper to natural motherhood. Certainly, the image of a mother and the relative sentiments stirred from the mother-child relationship do appeal to the human mind and heart<sup>38</sup>. The eloquence of maternal-filial sentiments acquire their supreme argumentative force if they are based on the Church's *real* motherhood and on the baptised persons' *real* filiation. St. Augustine fundamentally proposes and stresses that the Church's motherhood and the relative aspects derived thereof ought to be placed under the heading of what we may call «ontological sensitivity».

This is why St. Augustine basically views the Church's motherhood from the point of view of the dynamics of natural human motherhood. He speaks of the Church's motherhood in physiological-genetic terms. He contemplates the pilgrim Church experiencing pains and burdens proper of natural childbirth<sup>39</sup>. He readily predicates of the Church's motherhood all those aspects that derive from the painstaking yet well prized function of begetting and upbringing children.

St. Augustine gave his doctrine of the Church's real motherhood a distinctive and graphic thrust by particularly alluding to genetic-feminine functions ordained by nature to regeneration. This insight into the Church is most exemplified when he speaks of the Church, body of Christ, as one that gives birth and as one that nourishes her children through specific bodily members which are the sacraments of Baptism and Eucharist respectively<sup>40</sup>. In accordance with this real feminine character, the Church conceives, gives birth and nourishes the baptised in the supernatural life<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> For example, sentiments of sorrow, *Psalmus contra partem Donati*: CSEL 51, 14: «Quid, si ipsa nunc ecclesia uos alloquatur cum pace et dicat: o filii mei, quid querimini de matre? quare me deseruistis, iam uolo a uobis audire»; of joy, cf. *Ep.* 58, 3: CSEL 34/2, 228; of love, cf. *Ep.* 89, 6: CSEL 34/2, 423-424; of meekness, cf. *Ep.* 134, 4: CSEL 44, 86-88; of concern, cf. *Ep.* 185, 10, 46: CSEL 57, 40; etc.

<sup>39</sup> *Sermo* 216, 7, 7: PL 38, 1080: «Ecce uterus matris ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem fidei producat, laborat in gemitu suo; *In Io. Ev. tr.* 101, 5: CCL 36, 593: «Hunc totius laboris sui fructum ecclesia nunc parturit desiderando, tunc est paritura cernendo, nunc parturit gemendo, tunc paritura laetando, nunc parturit orando, tunc paritura laudando».

<sup>40</sup> *Ep.* 34, 3: CSEL 34/2, 24: «Caeditur mater carnalis in membris, quibus genuit et nutriuit ingratum; prohibet hoc ecclesia mater spiritalis; caeditur et ipsa in sacramentis; quibus genuit et nutriuit ingratum».

<sup>41</sup> *Ep.* 93, 10, 41: CSEL 34/2, 485: «Vides eum parturientem, non solum ut paruuli in christo concepti nascantur, uerum etiam ne iam nati, de sinu matris excussi moriantur»;

Because baptism is viewed analogically as a bodily member through which the Church generates, St. Augustine is close to comparing it to the motherly womb when he states that just as no one is born twice of the same womb, in the same way rebaptism cannot be carried out<sup>42</sup>.

In the antidonatist texts, St. Augustine employs the idea «motherly womb» to emphatically point out that there can only exist one authentic Church Mother in whose womb every baptised person is regenerated. The insight shows a deep intuition into the intimate and «personal» relation, so to speak, between the Mother Church and every baptised person who is her child. In effect, closely associated to the feminine feature of the Church, the idea of the «motherly womb» vividly expresses how the Church body is said to be the natural place where regeneration through baptism normally occurs. To fully appreciate this last idea, we should work upon the premise that he sees it as derived from nature and not as a subservient literary or polemical artifice. This principle becomes far clearer and cogent when viewed within the context of either rebaptism or of baptism given outside the Church body as we shall now see.

A reference to the first of these aspects may be found in one of antidonatist letters<sup>43</sup>. Raising the difference between a baptised «heretic» and a baptised «catholic» to a higher reflective level precisely through the idea of the «motherly womb», St. Augustine accuses the rebaptising of a heretic as a grave crime, but the rebaptising of a catholic as far graver. The answer to the difference in the evaluation of their graveness is in reality an ecclesiological one.

Here, it is of invaluable aid to recall that baptism belongs to the Catholic mother for She engenders all christians through the generative power her Spouse gave her. This means that spiritual re-

*Ep.* 243, 8: CSEL 57, 574-575: «Mater ecclesiae mater est etiam matris tuae. haec uos de Christo concepit, haec martyrum sanguine parturiuit, haec in sempiternam lucem peperit, haec fidei lacte nutriuit et nutrit, cibosque maiores praeparans, quod adhuc paruuli et sine dentibus uagire uultis horrescit».

<sup>42</sup> *In Io. Ev. tr.* 11, 2, 6: CCL 36, 114: «Iam natus sum de Christo, non me potest iterum generare Christus. Quomodo uterus non potest repeti, sic nec baptismus».

<sup>43</sup> *Ep.* 23, 2: CSEL 34/1, 65: «Rebaptizare igitur haereticum hominem, qui haec sanctitatis signa perceperit, quae christiana tradidit disciplina, omnino peccatum est; rebaptizare autem catholicum, immanissimum scelus est».



birth calls for its realisation in the womb fecundated by Christ and which is none other than the *catholica*<sup>44</sup>.

Granted, therefore, that every baptised person originates from the Catholic Mother's womb, rebaptism's graveness stems from the impossibility of conceiving and bearing the same child twice in the same womb. Similarly, to rebaptise *outside* the Catholic Church denotes that regeneration takes place outside her womb, that is, in an unnatural if not to say artificial or even antinatural way. The graveness of rebaptism practised outside the Catholic Church may be posited adequately in this framework.

If the Divine Will opted that generation should by nature take place within a mother's womb so that even the Divine Word deigned to be born of Mary's womb, there is a supernatural rationale behind the reality that the Church is a mother and that it is in her womb where all the baptised ought to be regenerated. There is no mental violence involved in this consideration. If what is natural is non-contradictory to what is divine, and may even serve as an image for supernatural realities, we may well appreciate the realistic background of natural motherhood in which St. Augustine contemplates the motherhood of the Catholic Church.

In a still further assimilation of the dynamics of natural motherhood, St. Augustine envisages the relationship between the Church Mother and the baptised child as mutually irreversible. For just as it is impossible for a child to be born twice, so too, it is impossible to be born anew once the Mother Church regenerates men in and through baptism<sup>45</sup>.

It belongs to the nature of motherhood that its actualisation be a unique act. The idea «impossible» alluded to earlier includes the ideas of «uniqueness», «inalienability», and therefore of «exclusiveness». In this context, the mother is said to acquire a certain exclusiveness or uniqueness with respect to her child. The reverse is

<sup>44</sup> *Ep.* 93, 10, 41: CSEL 34/2, 485: «Vides eum parturientem, non solum ut paruuli in Christo concepti nascantur, uerum etiam ne iam nati, *de sinu* matris excussi moriantur»; cf. *Ep.* 69, 1: CSEL 34/2, 243-245; *Ep.* 185, 8, 32: CSEL 57, 29.

<sup>45</sup> *In Io. Ev. tr.* 11, 2, 6: CCL 36, 114: «Quid Nicodemus intellexit? "Numquid potest homo denuo in uentrem matris suae intrare, et nasci?" Sic, quicumque tibi dixerit ut spiritualiter iterum nascaris, responde quod dixit Nicodemus. «Numquid potest homo iterum in uentrem matris suae intrare, et nasci?" Iam natus sum de Adam, non me potest iterum generare Adam: iam natus sum de Christo, non me potest iterum generare Christus. Quomodo uterus non potest repeti, sic nec baptismus».

true. In other words, a correlative unique relationship exists on both parts. This exclusiveness is real in the physical (in the case of corporeal generation) and metaphysical sense of the word because it is derived from nature. We may then conveniently call the exclusive relationship established between mother and child as naturally «rightful» and «inviolable».

Analogously, the Church similarly acquires a *real exclusiveness* in relation to her children by virtue of her *real motherhood* and vice versa. In the ecclesial realm, this mutual exclusiveness or uniqueness may appropriately be termed as «supernaturally» natural, «inviolable» and «rightful». This idea is in fact crystallized in the augustinian reference to the Church as the «one real mother»<sup>46</sup>. The choice of the adjective *vera*, what is more, *verissima*, as an attribute to the category mother is important and must be taken into account for the general lineament of the augustinian view of the Church's motherhood syntetically sketched in the antidonatist letters.

### C) *A specific «maternal form» or ecclesial identity in Baptism*

Reflecting on the exclusive relationship between the Church Mother and the baptised in specific and graphic terms, it is extremely interesting to refer here to a text addressed to a christian who, being corrected by the Catholic Church for having maltreated his aged mother, passed to the Donatist sect and asked to be rebaptised<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> *Ep.* 23, 4: CSEL 34/1, 67: «Quod ergo tam pio et tam religioso animo facis, si tamen facis, ut ecclesiae catholicae baptismum non iteres, sed approbes potius tamquam unius uerissimae matris, quae omnibus gentibus et regenerandis praebet sinum et regeneratis ubera infundit tamquam unius possessionis Christi sese usque ad terrae terminos porrigentis, si hoc uere facis, cur non erumpis in exultantem et liberam uocem? cur lucernae tuae tam utilem splendorem premis sub medio?»; cf. *Ep.* 93, 2, 6: CSEL 34/2, 450.

<sup>47</sup> *Ep.* 34, 3: CSEL 34/2, 24-25: «Haecine tandem tibi placent, uir grauissime? nequaquam hoc de te crediderim; noui considerationem tuam. caeditur mater carnalis in membris, quibus genuit et nutriuit ingratum; prohibet hoc ecclesia mater spiritualis: caeditur et ipsa in sacramentis, quibus genuit et nutriuit ingratum. nonne tibi uidetur dixisse paricidaliter fredens. "Quid faciam ecclesiae, quae me prohibet caedere matrem meam?" inueni, quid faciam: "iniuriis, quibus potest, etiam ipsa feriat; fiat in me aliquid, unde membra eius doleant; uadam mihi ad eos qui noverunt exsufflare gratiam, in qua ibi natus sum, destruere formam, quam in utero eius accepi; ambas matres meas saeuis cruciatibus torqueam; quae me posterior peperit, efferat prior; ad huius dolorem spiritualiter moriar; ad illius caedem carnaliter uiuam. quid aliud exspectamus, uir honorabilis Eusebi, nisi ut in miseram mulierem, senectute decrepitam, uiduitate destitutam, a cuius caedibus in catholica prohibebatur, iam Donatista securus armetur? quid enim aliud furibundo corde con-

In it, he gives a detail that will help us to penetrate into the sense in which baptism is said to be an ecclesial property and action of the Mother Church.

St. Augustine directly and openly refers to a specific *maternal* element which he calls *forma* (*formam quam in utero eius accepi*). What does this key word connote? According to the context in which it is referred to, this *forma* appears as something derived from the mother's being inasmuch as St. Augustine explicitly indicates that it is received by the child in the mother's womb, that is to say, it is described as a specifically maternal element transmitted by the Church Mother to men upon receiving baptism. In order to have a term to work with, we shall qualify it as a certain «maternal identity» impressed in the child's being.

To understand and better appreciate the importance of this motherly form or identity, it is useful to briefly recall that the term *forma* in St. Augustine is employed in various ways, and in most cases it is used to refer to the baptismal formula<sup>48</sup>. But in the present text (*Ep* 34,3), St. Augustine does not refer to the trinitarian formula. Neither does he appear to refer to grace because he speaks of the latter in terms not synonymous to this motherly form (*Vadam mihi ad eos qui noverunt exsufflare gratiam in qua ibi natus sum, destruere formam quam in utero eius accepi*). Besides, there is no sufficient evidence neither here nor elsewhere among the letters that he could have directly indicated the baptismal character with the term «forma». Hence, we do not think that the motherly identity/form *exactly corresponds* — in the sense of being synonymous — to what theology later on coined as the «character of baptism». Notwithstanding this minor terminological difference, it could nevertheless be said that the motherly form found in the child comes close to the idea of the «baptismal character» in so far as this maternal form possesses a permanent and indelible quality and inasmuch as it is essentially

cepit, cum diceret matri: "Transferam me in partem Donati et bibam sanguinem tuum"? ecce iam conscientia cruentus, ueste dealbatus perfecit partem pollicitationis suae; restat pars altera, ut matris sanguinem bibat. si ergo placent ista, urgeatur a clericis et sanctificatoribus suis, intra octavas suas totum, quod uouit exsoluat».

<sup>48</sup> For example, *Ep*. 23, 4: CSEL 34/1, 67: «Cur non discissis atque abiectis ueteribus pellibus timidae seruitutis christiana potius indutus fiducia existis et dicis: "Ego unum baptismum noui, patris et filii et spiritus sancti nomine consecratum atque signatum; hanc formam ubi inuenio, necesse est ut adprobem"».

connected — without being perfectly identical and coextensive — with the «christic» character of baptism as we shall soon see.

Still in a further attempt to disclose the significance of this motherly form in relation to the baptismal character, it is helpful to consider it in conjunction with the notion of filiation. If it is generally admitted that the baptismal character directly underlines the filial relation of the baptised with God as a father — at least at a first glance —, we may say that the augustinian motherly form seems to immediately suggest the filial relation of the baptised with the Church as a mother. This distinction of course cannot be taken in absolute or antithetical terms. The emphatic allusion to one aspect does not contradict the other. In effect, just as within the framework of natural human filiation a person is said to be no less a child of his mother than he is of his father, it is evident that to stress one's maternal relationship does not obscure one's paternal relationship in the least.

Similarly, in and through baptism one becomes effectively a child of God the Father and of the Church as Mother. That is to say, filiation is predicated of both the paternal and the maternal relation<sup>49</sup>. As far as the reality of filiation is concerned, fatherhood and motherhood are two inseparable aspects<sup>50</sup>.

The baptised person becomes a child of God the Father and heir *precisely in and through* the motherhood of the Church<sup>51</sup>. The idea is here implicit that there is no other way of becoming a true son of God if it is not by becoming a child of the Church Mother. Thus, within the augustinian frame of mind — and as St. Cyprian had already put it — no one has God for a Father if he does not have the Church for a mother.

<sup>49</sup> *Enchiridion* 12, 39: CCL 46, 71-72: «Non igitur concedendum est quidquid de aliqua re nascitur continuo eiusdem rei filium nuncupandum. Ut enim omittam aliter de homine nasci filium, aliter capillum peduculum lubricum, quarum nihil est filius; ut ergo haec omittam, quia tantae rei deformiter comprantur, certe qui nascuntur ex aqua et spiritu, non aquae filios eos rite dixerit quispiam, sed plane dicuntur filii Dei Patris et matris ecclesiae. Sic ergo de Spiritu Sancto natus est, filius Dei Patris, non Spiritus Sancti».

<sup>50</sup> *Sermo ad Caes. plebem* 5: CSEL 53, 173: «Unum Patrem habemus (...) pater noster unam coniugem uoluit habere. qui ergo adoramus unum patrem, quare non agnoscimus unam matrem».

<sup>51</sup> *In Io Ev. tr.* 12, 3, 5: CCL 36, 123: «Si propter haereditatem patris hominis temporalem nascitur, nascatur ex uisceribus matris carnalis: si propter haereditatem patris Dei sempiternam, nascatur ex uisceribus ecclesiae. Generat per uxorem filium pater moriturus successurum: generat Deus de ecclesia filios non successuros, sed secum mansuros».

Combining this insight with that to which an earlier allusion was made regarding the family context inherent in baptism, it could be concluded that the motherhood of the Church — in conformity with God's design — is a real, essential and *integral* part which completes as it were that family framework to which the baptised is gratuitously called to form part.

In the same text (*Ep* 34,3), although St. Augustine speaks of a certain «destruction» of that motherly form, we do not think he meant its real obliteration. If this were to be admitted, his doctrine of the Church's *real* motherhood would be unwarranted. And what is more, the category *mater* would be deprived of its ontological realism, and consequently we would run the risk of attributing a mere symbolic function to it. We do not suppose that a mere «image-mother» of the Church could have prompted St. Augustine to strikingly underline the Church's motherly feature with that utmost realism characteristic of his writings.

Thus, in order to understand the sense in which St. Augustine speaks of the «destruction» of the motherly form, we must consider the precise antidonatist polemical context of the text. Building upon this premise, St. Augustine contemplates the donatists' schismatic act as an evident disdain and conscious repudiation of the motherhood of the one true Catholic Church. It is in this sense that they «destroy» the motherly form received through baptism, a sacrament belonging to the Catholic Mother.

#### D) *The maternal form and the christic image*

In the augustinian consideration of the Church's spiritual motherhood, there takes place an inter-play of human and divine elements in a manner analogous to Mary's conception and birth of Christ.

The divine feature of the Church's motherhood is even marked with a trinitarian dimension. In effect, we find a certain involvement of each divine Person in the regenerative action of the Church. God the Father is seen to regenerate through the Church so that the baptised person truly is and is called a child of God and of the Church<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.* «generat per uxorem pater (...) generat Deus de ecclesia filios».

Like Mary, the Holy Spirit overshadows the Church<sup>53</sup>.

The second divine Person's presence on the other hand is viewed through a double aspect of Christ's involvement in the Church's motherhood. On the one hand, inasmuch as the Church is the Virgin and Bride of the Incarnate Son of God, Christ's union with the Church in marriage renders her motherhood possible and real. For just as the union between spouses is needed for the procreation of human life, so too, the union between Christ and the Church is demanded for the regeneration of children to the divine life. In this light, the Church conceives and gives birth to men *in union* with Christ her Spouse in baptism<sup>54</sup>.

St. Augustine expressly affirms that Christ, as head of the Church, is the origin of regeneration<sup>55</sup>. The Church's regenerative fecundity is therefore not self-derived. The inner divine life She transmits to her newly born baptised is the very life of her Spouse. Her motherhood is truly and essentially christic centered<sup>56</sup>.

Apart from the unitive aspect disclosed in the idea that the Church engenders «in Christ», the christo-centered essence of her motherhood extends to the fact that She engenders «Christ himself» in the baptised. This second point is tremendously important because it denotes that all the phases inherent in the dynamics of motherhood are marked with a christic feature. It means that the Church conceives, forms, and gives birth to Christ in baptism. Even after childbirth, all the Church's motherly functions of nourishing and educating her children are directed and aimed at the development of that christic image in them.

<sup>53</sup> *Sermo* 215, 4: PL 38, 1074: «Responsum ab Angelo accepit, Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi; propterea quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Quae cum dixisset Angelus, illa plena, et Christum prius mente quam ventre concipiens, Ecce, inquit, ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum. Fiat, inquit, sine virili semine conceptus in virgine; nascatur de Spiritu Sancto et integra femina, in quo renascatur de Spiritu Sancto integra ecclesia»; cf. *In Io. Ev. tr.* 12, 3, 5: CCL 36, 123.

<sup>54</sup> R. PALMERO RAMOS, *o.c.*, 147: «Por su unión indisoluble con el Esposo, que le penetra con su fuerza divina elevándole hasta sí en el amor, es esposa. Fecundada por la mutua donación de sí mismos en la unidad, es madre. *Uterus Ecclesiae, fons baptismi*».

<sup>55</sup> *Contra litteras Petilianis*, 1, 7, 8: CSEL 52, 8: «...semper a Christo percipitur fides, semper (Christus) est origo generatorum et caput ecclesiae...».

<sup>56</sup> *Ep.* 243, 8: CSEL 57, 574-575: «Mater ecclesia mater est etiam matris tuae. haec uos de Christo concepit, haec martyrum sanguine parturivit, haec in sempiternam lucem peperit, haec fidei lacte nutriuit et nutrit cibosque maiores praeparans, quod adhuc paruuli et sine dentibus uagire uultis, horrescit»; vid. *supra* note 41 (*Ep.* 93, 19, 41).

*Ecumenismo y consenso*

El filósofo francés insiste repetidas veces a lo largo de su obra sobre la importancia de testimoniar sin medios términos la propia fe: sólo de ese modo puede arrastrarse a los otros a la verdad. Por desgracia, recuerda, «en el diálogo ecuménico que se ha puesto de moda en este siglo, el método habitual consiste en poner entre paréntesis las diferencias e insistir en lo que todos coinciden» (p. 22). Ese sistema, que puede dar resultados a corto plazo, acaba siempre en fracaso, porque la personal falta de convicciones acaba por alejar al posible interesado: iba buscando certezas y encuentra incertidumbres.

Guitton señala, recogiendo sabiamente la triste experiencia de muchos *compromessi*, que: «a base de poner entre paréntesis (como aconsejaba Husserl) todo lo que supone un problema, para no separarnos de nuestros compañeros, corremos el riesgo de olvidar lo que es esencial, aquello que, como se dice en francés *va sans dire* (es evidente). Y ahí se encuentra también lo que es esencial. El deber del silencio no puede prologarse indefinidamente sin llevar a una duda generalizada». Porque, de otro modo, como comentaba un amigo de Guitton, «a base de querer salvarlo todo, lo vais a perder todo» (p. 57).

Y el pensamiento de Guitton parece muy cercano al del Cardenal Ratzinger. Este, en su obra *Kirche, Okumene und Politik*, afirma que «una unidad realizada por los hombres no podrá ser, lógicamente, sino un negocio *iuris humani*. No conducirla, por principio, a la unidad teológica según se entiende en el Evangelio, y no podrá ser, por tanto, siquiera un testimonio del misterio de Jesucristo, sino que hablará únicamente a favor de la habilidad diplomática y de la capacidad de pactar de los responsables del negociado. Es algo, pero no toca en absoluto el plano verdaderamente religioso, del que debe tratarse en realidad en el ecumenismo». Sucedería, entonces, que el diálogo ecuménico — siempre con palabras de Ratzinger —, «no es ya el gran esfuerzo del hombre por alcanzar la verdad, sino la búsqueda de un pacto, de un equilibrio entre costumbres diversas».

*Las armas de la victoria*

Un gran error de algunos eclesiásticos — continúa el autor francés — y de laicos comprometidos o no, ha sido, en efecto, bajar a la arena, con las mismas armas del adversario, dejando de lado las que podían hacer vencer el enfrentamiento. A veces, como afirma el filósofo francés, ha resultado como «si la Iglesia católica hubiese cesado de presentarse como poseedora de la verdad, como si se hubiese transformado en una Iglesia que busca también la Verdad» (p. 77). Y nunca podrá ser así porque, por lo que a las verdades esenciales para la salvación se refiere, la Iglesia Católica las tiene todas dadas por el mismo Creador de la Verdad. Claudicar ahí sería traicionar su propia misión.

Guitton presenta ese fenómeno de aparente pérdida de los valores permanentes con un sencillo ejemplo — entre miles —, recogido a través de la lectura de la prensa: «cada día, en los periódicos, medimos la incertidumbre de los jueces. En efecto, salvo por motivos de seguridad social, por qué debería castigarse a quien ha cometido un crimen en aras de una conciencia “sincera” (aunque se trate del más peligroso de los terroristas)?» Y concluye, con el tanto de amargura de quien sabe que por desgracia no es así: «estas incertidumbres sobre la verdad no deberían darse entre los cristianos» (pp. 24-25).

El anhelo de verdad aparece en todas las páginas de *Silence sur l'essentiel*. Se suceden como en cascada gran cantidad cuestiones resueltas — mejor dicho, mal resueltas — para bastantes de nuestros contemporáneos. Por ejemplo, al volver la página 26 topamos con una afirmación que para muchos suena ya a antediluviana: «si yo bautizo a un niño, si le hago participar de mi propia fe (del mismo modo que le enseño — sin su consentimiento — mi propia lengua), esto no se justifica si no es por la idea de Verdad», (p. 26). Pero el problema es éste: ¿quién cree aún en la Verdad?

Las preocupaciones miran también a la cuestión litúrgica: «las transformaciones de la liturgia se han producido demasiado deprisa. Me permitiré citar la opinión de un buen observador, no católico, André Chevrillon. Hablábamos de la reforma litúrgica. Con la tranquilidad de los sabios, me hizo la siguiente consideración: “Los cambios profundos en el terreno biológico o histórico se hacen de una manera imperceptible y a base de imperceptibles modificaciones continuas. Usted es todavía joven, pero un día se dará cuenta que esta nueva manera que tienen los católicos de celebrar su misa tendrá consecuencias importantes. Pronto será difícil distinguir el catolicismo del protestantismo» (p. 35).

### *El momento decisivo*

Siempre resulta instructiva la actitud del hombre ante la muerte. Guitton se enfrenta a la cuestión de modo directo, criticando actitudes pasadas pero lamentando su no sustitución por otras modernas que nos recuerden que este mundo es sólo un paso hacia el otro.

«Consideremos la liturgia de la muerte, escribe.

Era justo abolir la alianza entre las pompas y los fúnebre, los tintes negros, los cráneos vacíos, las tibias entrecruzadas. Pero nuestros contemporáneos (por lo menos en Occidente) han desacralizado la muerte. «Nosotros iremos todos al paraíso», han cantado.

Pero silenciando el Juicio, se arriesgan a quitar de la existencia ese aspecto patético y sublime consistente en que es un drama temporal, pues la eternidad es lo definitivo» (p. 39).



Un gran obstáculo que habrá que remover a este respecto es el intelectual, porque la «filosofía existencial» — aún tan de moda — afirma que el hombre es un «ser para la muerte», limitado por la caducidad. No se equivoca del todo, ciertamente, pues el hombre nace con la semilla de la temporalidad en su corazón. Pero parece olvidarse la otra semilla del hombre: la de la inmortalidad. Ignorar el «allende» del tiempo, es ignorar un alto porcentaje de la verdad del hombre: el más importante!, el que da las verdaderas explicaciones.

### *La intransigencia de los transigentes*

«Uno de mis maestros — recuerda Guitton — me decía que él aceptaba todas las filosofías, excepción hecha de la “filosofía cristiana”: la cristiana no puede buscar sinceramente la verdad puesto que la posee ya» (p. 76). Y la acusación ha hecho mella en algunos, como si hubiera que avergonzarse por haber encontrado la verdad. No es sonrojo, sino sano orgullo, contento y ansias de asirse fuertemente a ella, lo que la persona ha de sacar de ese contacto con la verdad.

Hoy, en un mundo caracterizado por la abundancia de los *liberales-cerriles*, qué bien se entienden las palabras de Léon Brunschvicg: me atrevo a definir la tolerancia así: «la intolerancia de la intolerancia». Se acepta cualquier posición que no exija el reconocimiento incondicional de su verdad.

Es cierto que hay que evitar la cerrazón mental en todos los terrenos, porque «la purificación de los inútil es buena, en la medida en que permite que resalte la “esencia”. Pero hará falta que un día esta “esencia” reaparezca, bajo formas imprevisibles. Mañana, los clérigos serán ayudados por los laicos a tomar conciencia de lo que son ellos esencialmente: la llamada vendrá de la base. Mañana, serán los alumnos quienes pedirán a sus maestros que les enseñen; los soldados quienes pedirán a los capitanes que manden; los laicos quienes pedirán a los clérigos, marcados por una consagración más alta, que no tengan miedo de ser diferentes frente a ellos» (p. 79).

Acaban las páginas de Guitton, y también estas líneas. La actitud que adopta se llama esperanza, porque ante una situación así, «la desesperación puede ser la solución de algunos intelectuales: no será, sin embargo, nunca la religión de las masas: éstas no permanecerán mucho tiempo bajo la hégira del ateísmo» (p. 97).

J. Fernández Aguado

**Pagina bianca**

317). In una breve ed anche chiara sintesi, vengono studiati i principali temi riguardanti l'aspetto centrale dell'essere personale. In questo senso sarebbe anche interessante che, a partire dalla elaborazione metafisica condotta in maniera rigorosa lungo le oltre trecento pagine del volume, l'Autore dedicasse in futuro anche uno studio sulla questione della persona, tema così bisognoso di chiarezza e di indagine.

Infine, sotto il titolo *Dall'esistente all'Essere*, oltre alla sintesi specifica sul tema del Primo Principio come *Ipsum Esse Subsistens*, in quanto essere Necessario, Fine Assoluto e Trascendente, l'Autore aggiunge alcune sostanziose considerazioni di ordine esistenzial-metafisico che, una volta di più, mostrano la vicinanza fra sapere e vita, riflessione metafisica e vita pratica, trascendenza e quotidianità.

La presentazione del volume è ottima, e comprende un completo indice degli autori (c'è fra pp. 330-331 una confusione tipografica facilmente sanabile), nonché l'indice analitico; resta solamente da augurarsi che siano non pochi gli studenti e, in generale, le persone con interessi filosofici, che trovino in quest'opera abbondante e ben disposto materiale per la propria riflessione, così da dare la migliore risposta all'accurato lavoro dell'Autore.

D. Gamarra

J. GUITTON, *Silence sur l'essentiel*, Desclée de Brouwer, Paris 1987, pp. 105.

Con la experiencia que dan los años, y cuando el momento de rendir cuentas al Creador se ve cercano, todo adquiere una nueva perspectiva. Se siente la urgencia de escribir — o de volver a hacerlo — sobre lo que parece *esencial*: el mensaje que se desea transmitir a quienes vengan después.

Miembro de la Academia de Francia, Guitton ha publicado mucho en su vida. El tema central de su obra ha sido el religioso. Baste recordar, por ejemplo, entre otros muchos escritos: *L'église et les laïcs*, *Paul VI secret* o *Mon petit catéchisme*. Su última obra *Silence sur l'essentiel*, viene a ser su testamento intelectual.

A lo largo de 105 páginas, se suceden las reflexiones sobre la actual situación del mundo en general, y de la Iglesia Católica en particular.

Guitton deja de lado aspectos teóricos demostrativos, para transmitir la experiencia de conversaciones con sus colegas. Un ejemplo: «un día hablaba con el más pagano de mis amigos sobre el problema de saber si Dios era un mito o una realidad. Me respondió: “Vosotros tenéis mucha suerte: creéis en Dios. En consecuencia, podéis no pensar en Dios. Yo, que no creo, estoy obligado a pensar en El siempre”» (p. 21).

Prescindiendo de la errónea «consecuencia» y de la exageración de ese *siempre*, el interlocutor parece realmente inteligente. Aunque Guitton no habla de la prosecución de aquella amistad, es de esperar que aquella persona llegara a encontrar a ese Dios en quien no podía dejar de pensar.

tutto nel senso che vedere la causalità e la finalità — pur entro l'ambito dell'analogia (cfr. p. 278) — come articolazioni del principio di ragion d'essere, non ci sembra renderlo più realistico: forse sono appunto la causalità e la finalità comprese in esso, gli elementi che potrebbero far pensare ad una dimensione non razionalistica di questo principio. Ripeto però che non è questa la sede più adatta ad una discussione ampia e precisa su questo particolare che, d'altra parte, nella trattazione dei principi di causalità e finalità permette all'autore lo sviluppo di argomentazioni ben fondate sul piano del realismo metafisico presente lungo il testo.

La *conclusione* costituisce una sintesi chiara ed esplicita delle tesi fondamentali del volume; i titoli delle quattro suddivisioni esprimono con precisione il senso di questa sintesi: *L'incontrovertibilità di un sapere aperto*, come proprio ambito e come possibilità della metafisica, mette in rilievo l'universalità fondante di questo sapere come ciò che rende possibile l'agire umano; come originato nell'esperienza e nella storia, e che si propone allo stesso tempo nella sua dimensione incontrovertibile, cioè come sapere che raggiunge la verità, e nella sua dimensione di apertura dialogica: la costante necessità però di approfondire questo sapere metafisico, è una necessità che riconosce la limitatezza del sapere umano, ma anche, per l'appunto, «l'urgenza d'integrare in sintesi *coerenti* la pluralità di prospettive raggiunte. Infatti, una volta rispettata l'esigenza di "coerenza" (...) vi è ampio spazio per dare vita ad un autentico *sapere aperto* in cui la verità non risulti svilita a somma eterogenea di prospettive contrapposte, ma trovi fondamento nella corrispondenza obiettiva con la realtà intrinseca delle cose» (p. 312). Cioè, non si tratta di una visione semplicistica e formalistica del dialogo e dall'apertura all'universalità del sapere, ma di un sapere fondato sulla realtà stessa, in grado di permettere senza falsi esclusivismi né vani sincretismi di «riallacciare senza posa il dialogo che intercorre tra il regno dell'esperienza e la visione metafisica sottostante», ed anche «nel non lasciare inaridire le possibilità di un mutuo contributo tra la filosofia dell'esistente e le altre scienze umane» (p. 312).

Il secondo punto segnalato nella *Conclusione*, intitolato *Il primato dell'esistente*, è una pregevole sintesi delle tesi affermate ed accuratamente trattate lungo il manuale. Mi sembra di speciale interesse riportare un testo riassuntivo — non certamente facile da scegliere fra tutti i possibili — «l'esistente (preso nella sua accezione partecipiale di "realtà", di "realtà in atto d'esistere"), appunto perché partecipa di un *actus* o di un'energia radicale, si pone come realtà eminentemente dinamica, efficiente, attiva (...). Per questo l'universo diventa, alla luce della dottrina dell'atto e della potenza, non solo un "dato" da accogliere con gratitudine ma un *compito impegnativo* da assolvere con intelligenza ed amore» (pp. 316-317).

Riflessioni conclusive intorno alla persona, occupano l'attenzione di Alessi nel terzo punto di questa sezione. Come l'Autore afferma, la metafisica «non può esimersi dal prendere in esame (in sede almeno di riflessioni finali) alcune delle implicanze più significative che sono insite nelle sue conclusioni e che concernono l'essere umano nella sua valenza specifica di realtà eminentemente personale» (p.

ontologico l'esistente rivendica inoltre per sé una dignità *assiologica* unica ed irripetibile» (ibid.). Davanti a queste parole, sono molte le considerazioni che possono venire in mente; ma va soprattutto detto che la fondazione entitativa dell'esistente appare come la fondamentale istanza metafisica — con le rispettive conseguenze etiche — da cui scaturisce non soltanto una riflessione teoretica, pur entro i limiti di una corretta metafisica, ma anche un atteggiamento vitale, sia metafisico che etico, al quale il *theorein* del fondamento cui si presenta sotto forma originale, su cui si articola anche ogni momento vitale soggettivo non rimandabile ad istanze di pura fatticità o di accettazione debole, come risposta etica, del puro apparire.

I due capitoli finali, intitolati: *La proprietà trascendentale dell'esistente* (cap. VI), e *Le leggi trascendentali dell'essere* (cap. VII), analizzano a partire dal già acquisito concetto fondamentale di esistente, il problema della sua unità ed irripetibilità, nonché dell'intelligibilità, bontà ed efficienza di esso. Si tratta, veramente, dell'analisi classica delle proprietà trascendentali fondata su due premesse ben precise: in primo luogo, che «la contrapposizione tra il carattere d'individualità e l'esigenza di non frantumare la realtà in ordini tra loro incomunicabili risulta più fittizia che effettiva» (p. 211); e ciò perché soltanto in prospettiva univocista oppure equivocista si presenta come insolubile il problema della diversità essenziale dell'esistente di fronte all'unità che si manifesta nel «legame ontologico tra gli esistenti»; l'Autore ribadisce così la radicalità del carattere analogo dell'essere. E in secondo luogo, ammesso il punto anteriore, «si ammetterà anche che ogni realtà (...) rivestirà i caratteri dell'essere in quanto tale, saranno correttamente definibili come trascendentali» (p. 211).

In quanto alle leggi trascendentali, Alessi distingue accuratamente fra principi primi e leggi trascendentali, intendendo genericamente per «*leggi trascendentali* alcune esigenze costitutive che sono proprie dell' "essere in quanto tale" che "appartenendo all'esistente *ut sic*, costituiscono un oggetto specifico dell'investigazione filosofica"» (pp. 261-262). E a partire dalle domande «che cosa è l'essere?», e «perché l'essere?», distingue a sua volta tra le leggi dichiarative e leggi esplicative dell'essere (p. 262). Questi concetti servono ad articolare lo studio del principio d'identità (p. 263), del principio di non contraddizione (p. 264), e del principio del terzo escluso, in quanto principi dichiarativi dell'essere. Nel secondo membro della distinzione viene invece studiato il principio di ragion d'essere che si esplicita nel principio di causalità ed in quello di finalità. Benché la posizione di Alessi riguardante il principio di ragion d'essere si manifesti nettamente distaccata da ogni impostazione razionalistica, è forse — come lo stesso autore riconosce — un punto conflittuale; nell'insieme della prospettiva nella quale sono stati trattati i diversi problemi di questo manuale, e non ci sembra l'aspetto più riuscito del testo. Comunque una discussione approfondita del problema ci porterebbe molto al di là dei limiti di queste pagine; semplicemente si potrebbe mettere in rilievo il fatto che questo principio è meno realistico di quanto Alessi lo presenti, soprat-

coscienza che la finitudine concerne non solo l'*id quod* (l'essenza) di ciò che noi siamo. Anche l'*est* del nostro essere si rivela precario, transitorio, contingente» (pp. 131-132). Poi, nell'ottica della «necessità di un recupero dell'originalità dell'esistente» (p. 146), l'Autore analizza la reale composizione di essenza e di atto di essere attraverso l'analisi del fatto della molteplicità, della finitezza ed infine del fatto della contingenza. La conclusione indica da una angolazione diversa la tensione fra essere finito e trascendenza in quanto ciò che si percepisce nell'esistente come struttura metafisica originale porta, in maniera diversa ma costante e necessaria, all'origine non-finita del finito, sia nell'ambito dell'essere, quanto della sua intelligibilità.

Il capitolo V, *Il problema del divenire dell'esistente*, conclude, per così dire, l'analitica dell'ente creaturale, finito, con lo studio appunto del divenire. Il capitolo, articolato in tre parti presenta, in primo luogo, il problema del divenire in genere (p. 162); quindi, le modalità fondamentali del divenire (p. 182) e, per ultimo, gli «elementi di sintesi sulla struttura dell'esistente» (p. 203), aspetto sul quale ci soffermeremo pur se in maniera breve. È intenzione di Alessi infatti «sottolineare gli elementi di maggior rilievo e di vedere l'intrinseca concatenazione» che si sono evidenziati nell'«indagine sulla struttura metafisica dell'esistente» (p. 203). Il primo elemento che si presenta con chiara evidenza è il fatto che, davanti all'interrogazione metafisica, l'esistente si rivela da sé con una interna articolazione metafisica, cioè come non semplice. In certo senso la negatività è adatta ad esprimere la radice strutturale dell'esistente in quanto l'analisi metafisica ha reso evidente che appunto soltanto la pienezza di essere si rivela come assoluta positività; davanti alla quale però il metafisico deve far uso anche di concetti negativi in quanto l'infinitezza dell'essere in sé trascende anche l'ambito dell'oggettività del pensiero finito. Perciò l'ente finito esige una struttura, una composizione, perché infatti è strutturato e composto, come scaturisce sia dalle esperienze della natura fisica della natura del soggetto conoscente; sia dalla realtà, anche sperimentabile, del divenire. Così l'esistente mostra «un binomio che nella fattispecie generale assume il nome di atto e di potenza, mentre prende altre denominazioni a seconda che il principio attuale ed il principio potenziale esprimano un grado più o meno elevato di «continuità entitativa» e di «novità d'essere» all'interno dell'esistente che diviene» (p. 204). Speciale attenzione merita la riflessione che Alessi intitola «Distinguere senza decomporre», con la quale chiude il presente capitolo. Infatti, a partire del primato dell'esistente, benché questo si sia rivelato composto, non-semplice, si presenta radicale l'esigenza di unità intrinseca ed entitativa di esso — in un certo senso più preciso si dovrebbe dire, sostanziale — in quanto «al di là dell'esistente non vi è che l'inesistente o, meglio, non vi è nulla» (p. 205): pur essendo finito, composto e labile, l'esistente è però metafisicamente consistente; «non costituisce solamente il dato, la cui primordialità è invalicabile, ma il punto di partenza imprescindibile di ogni riflessione teoretica. Nulla esiste di anteriore o di esteriore all'esistente» (p. 205); ed anche: «accanto al primato neotico-

determina in maniera più esatta la natura della metafisica e del suo metodo: «si tratta in concreto: 1. di definire la natura essenziale della ricerca metafisica delineandone i confini e i compiti specifici; 2. di distinguere l'indagine ontologica da altre forme di conoscenza ad essa concorrenziali; 3. di esaminarne l'intera strutturazione alla luce soprattutto dei principali interrogativi settoriali in cui tale ricerca si articola» (p. 47).

In questo modo Alessi può definire la Metafisica da diversi punti di vista, non soltanto in maniera schiettamente analitica, ma anche sintetica: si tratta in realtà di vedere la stessa scienza da diversi angoli, tutti discernibili, ma allo stesso tempo integrabili ed integrati sul fondamento e l'unità del suo oggetto. Alla problematica questione dell'esperienza dedica l'intero capitolo II: *L'esperienza ontologica fondamentale*. Ed è appunto nell'identificare i diversi momenti, fasi analitiche, contenuti e forme soggettive di questa esperienza che è possibile per l'autore legittimare, dal punto di vista dell'inizio sapienziale, un sapere progressivo ed universale fondato nell'esistente, esperienzialmente percepibile e metafisicamente costituito.

L'interessante capitolo III, *Il valore conoscitivo del concetto di essere*, mette in rilievo la questione dell'analogia di fronte alle tesi, di lunga tradizione storica ma attuali sotto diverse forme anche nel pensiero moderno e contemporaneo, dell'univocità dell'essere e dell'equivocità. La radice però di queste tematiche «proviene dal fatto che la nozione di esistente include nelle sue stesse strutture costitutive una tensione dirompente tra *due esigenze* a prima vista inconciliabili tra loro. Da un lato la nozione di ente (esistente) incarna un'esigenza ineliminabile di *unità* (...). D'altro canto la nozione di essere esprime anche un'esigenza di *universalità* che le è propria e irripetibile» (p. 98). Speciale rilievo acquista in questo contesto la chiara «argomentazione diretta» — così chiamata dall'Autore (p. 125 ss.) — in quanto fondata nella realtà dell'esistente e sviluppata fino ad inquadrare in modo rigoroso l'analogia di proporzionalità e di attribuzione intrinseca: «che il concetto di esistente risulti analogo di analogia di attribuzione — scrive Alessi — scaturisce dal fatto che esso si predica di tutte le realtà per un certo rapporto che esse hanno con l'analogato principale, vale a dire con "l'individuo" del quale il concetto si predica nella sua forma più piena» (p. 126). E per concludere: «in un contesto di riflessione metafisica spinta fino alle sue ultime implicanze tale essere s'identifica necessariamente con *Dio*», come *primum ontologicum*.

Il capitolo IV, intitolato *Molteplicità, finitezza e contingenza dell'esistente*, definisce il suo punto di partenza con l'identificazione di alcuni dati di esperienza di valore pienamente metafisici: e cioè, in primo luogo, che «nell'esperienza del *cogito* matura la consapevolezza intrinseca, concomitante della *diversità* fondamentale che intercorre tra l'io che conosce e la realtà conosciuta» (p. 131); quindi, «accanto all'esperienza della diversità (...) è l'esperienza del *limite*» (ibid.) che fornisce un'altra base per risolvere il problema della composizione metafisica dell'ente; e, in terzo luogo, «l'esperienza del limite si fa infine radicale nella presa di

filosofia di Tommaso d'Aquino, e senza rinunciare ad istanze dialogiche e critiche nei confronti di importanti autori degli ultimi secoli. Il linguaggio stesso riflette questa impostazione generale: l'autore utilizza delle espressioni plastiche, di una certa vivacità, senza trascurare il rigore e la precisione del linguaggio metafisico.

Il libro comprende una introduzione, sette capitoli e una conclusione. Sembra interessante far menzione, pur in maniera schematica, dei principali temi studiati. Nell'Introduzione, Alessi mette in rilievo i prolegomeni più generali riguardanti lo studio della Metafisica, sia dal punto di vista delle condizioni e delle implicazioni soggettive del suo studio, sia dal punto di vista dei suoi contenuti oggettivi; bisogna dire tuttavia che Alessi ha impostato in questo luogo il problema più generale dell'inizio della sapienza metafisica, del suo valore fondante di ogni sapere e delle esperienze fondamentali a partire dalle quali la Metafisica fa i primi passi verso la sua costituzione come sapere rigoroso; in questo modo l'ambito dell'«esigenza di ulteriorità che connota la vita dell'uomo secondo l'imperativo del “non di solo pane”, si traduce a sua volta in un atteggiamento che può essere definito di *ricerca fattiva della verità*» (p. 8).

Nel capitolo I, *I lineamenti della ricerca metafisica*, l'Autore offre un primo approccio a una delle tesi fondamentali che percorre tutto il libro, e cioè quella definita come «il primato dell'esistenza» (p. 31). Fin dal primo passo dello sviluppo della conoscenza metafisica, l'esistente si presenta come oggetto che, dato nell'esperienza quotidiana, ne costituisce il momento iniziale nell'*admiratio*: «infatti ogni realtà (...), purché emerga dal nulla e in quanto emerge dal nulla, si rivela ineliminabilmente come *esistente*» (p. 32). Ed è appunto a partire da questa prima esperienza che la metafisica trova il suo oggetto, giacché il suo ambito proprio è la *totalità degli esistenti*, anche se si deve chiarire, come fa notare Alessi, «che *l'esistente non dice solo esistenza*» (p. 34) nel senso che nessun esistente costituisce un ente con la sua sola esistenza: l'essenza si presenta dunque come la formalizzazione necessaria perché ci sia qualcosa che esiste. E così l'«oggetto specifico della metafisica è l'ente inteso nella sua formalità di *id quod est*» (p. 34). Definito l'oggetto, per condurre quindi la ricerca metafisica fino alla profondità dell'essere stesso, si possono distinguere due momenti di articolazione esperienziale e metodologica: «il primo prerequisito della ricerca metafisica è costituito necessariamente dal *momento induttivo*» (p. 45); e perché è proprio l'uomo quello che conduce l'indagine filosofica, le prime induzioni assumono in maniera costitutiva la formalità di «contatto vitale» fra la realtà e il soggetto dove si radica il sapere. Il secondo momento, invece, è «*metaesperienziale*» poiché «la metafisica pur appoggiandosi sull'esperienza non si situa sullo stesso piano delle scienze positive. Senza trascurare l'insegnamento dei fatti, essa è chiamata a penetrarli fino alle loro radici ultime: essa è destinata a coglierli nella loro formalità suprema, quella medesima formalità che fa di essi degli esistenti (...). L'elemento specifico della metodologia metafisica può conseguentemente anche essere definito come il procedimento dell'*attenzione all'esistente*» (p. 46). Ed è a partire da queste riflessioni metodologiche che Alessi



la de Zuera, una villa a 25 Km. de Zaragoza, donde tuvo lugar un milagro, comprobado y aprobado por la legítima autoridad, y sobre el cual el mismo Arzobispo escribió a Paulo V en 1621. Fue el milagro, que la hoja impresa con el Juramento con la imagen de la Inmaculada, una niña la arrojó al fuego que se había encendido, fuerte, en casa de Mateo Maynar, para que se calentara el agustino Juan de S. Jerónimo y Nogueras, «muerto de frío» después de haber realizado un ministerio urgente. La madre de la niña, que antes había querido arrancar la hoja de su mano, quiso castigarla, y el agustino intercedió a favor de la niña, mientras el papel ileso, luego del rato del la porfía, fue sacado del fuego por el religioso, «viendo que las llamas no la habían ofendido», teniéndolo todos como señal aprobatoria del milagro.

Hemos hecho un breve aunque detenido resumen del libro, por dos razones fundamentalmente. Para que se vea el clima espiritual que España entera vivía en aquellos años cruciales de la defensa del misterio de la Inmaculada (estudio que se podría hacer de tantas regiones de España), y porque el estudio del Dr. Polo Carrasco, con un sentido crítico ejemplar, escribe una obra de investigación, fidelísimamente documentada, que llega a transmitirnos ese clima que vivió Zaragoza desde el 12 de octubre de 1617 hasta el 22 de noviembre de 1621, fecha de la carta del Arzobispo que acompaña la relación y aprobación del milagro de Zuera.

L.M. Herrán

A. ALESSI, *Metafisica*, Libreria Ateneo Salesiano (Biblioteca di Scienze Religiose, 81), Roma 1988, pp. 338.

Una ormai lunga tradizione nella filosofia, tradizione che risponde ad una necessità pedagogica, ha presentato diversi tipi di manuali sulle varie discipline filosofiche. È ben nota, d'altra parte, la difficoltà di scrivere un buon manuale: chiarezza di schemi, di redazione, che in fondo altro non è se non chiarezza concettuale e precisione nel discorso e nei riferimenti storici, sono esigenze alle quali un manuale deve rispondere.

Il presente libro di A. Alessi è stato pensato come una «Introduzione» alla *Metafisica* (cfr. p. 309) benché costituisca un manuale in senso vero e proprio nel quale sono stati studiati i principali problemi della metafisica classica. È vero che una certa manualistica ormai più o meno invecchiata — anche se in un certo momento storico ha avuto un importantissimo compito — ha lasciato senza un apposito studio alcuni temi che sono stati al centro dell'interesse di molti filosofi contemporanei e che, per coloro che iniziano gli studi di filosofia hanno una importanza storica e speculativa non trascurabile. Nel presente volume, Alessi, senza modificare in maniera radicale la struttura classica dei trattati di *Metafisica*, intraprende un compito non facile, cioè quello di rendere attuale un vasto campo di problemi, mantenendosi, allo stesso tempo, in una linea di pensiero ispirata alla

De esta omisión (¿de mala fe?) nació todo el confusionismo que originó un enredoso pleito, que tuvo en vilo al Arzobispo y a todos los que habían prestado el juramento, tanto en Zaragoza como en Huesca.

En vista de que las cosas empeoraban, al intervenir la Inquisición en favor del Dr. Ram contra la postura del Arzobispo, éste acudió al vicescanciller del Reino y al mismo Rey, en una carta acompañada de un «parecer de los letrados», en que se exponía la difícil situación en que se hallaba la autoridad del Arzobispo, ya que, en virtud del fuero aragonés, el Dr. Ram debía ser expulsado del Reino, pero según el parecer de los Inquisidores, por una parte tenía que obedecer al *motu proprio* del Papa, y por otra atenerse al derecho de las Catedrales (pleito que estaba entonces pendiente en Roma), cuando eran dos los cabildos de una misma Iglesia.

El pleito se demoraba. Tomó el Obispo la medida de pedir «con todo secreto y moderación» a los impresores que lo dejaran hasta que se pusiera en claro la decisión final (a lo cual replicaron los Inquisidores, con evidente intromisión en la jurisdicción del Ordinario de su Majestad, tomando la medida con respecto a los mismos impresores).

Así las cosas, después de informar detalladamente al Consejo Supremo de Aragón, se decidió el Arzobispo a promulgar un decreto (17 agosto 1619) en que reafirmaba la licitud y la dimensión verdaderamente religiosa de los votos en cuestión, facultaba a los Cabildos, Priores, Rectores y Vicarios de los templos que lo quisieran para que pudieran recibir el juramento inmaculista, concediendo indulgencias a los que lo hicieran, a cuantos fomentaran la devoción a la Virgen Inmaculada, y a cuantos rezaran un *Ave María* añadiendo una alabanza «a la limpia Concepción de la Madre de Dios».

La lectura del decreto arzobispal en la Seo exacerbó los ánimos y decidieron escribir al Rey exponiendo sus derechos lesionados en aquel asunto.

Pero el Rey, al fin, escribía a la ciudad de Zaragoza en un «tono de paternal gravedad, sereno dominio y templada sencillez» (calificación del Dr. Polo) en que, dando la razón al Arzobispo, indica que se suspenda toda medida punitiva contra el Dr. Ram sin antes comunicárselo a él mismo, y, poniendo el ejemplo de los Reyes sus antepasados, les recordaba «la devoción particular que le tengo a este santo misterio». Y poco después el mismo Rey escribía al Arzobispo alabando «vuestro celo y afición a este santo misterio».

Pero, aunque el Arzobispo quedó satisfecho con ambas cartas, temiendo, por lo que las cartas revelan, que la Inquisición moviera pleito, no ya contra su actuación, sino contra el mismo decreto *Sanctissimus*, escribió dos cartas a Sor Margarita, prima del Rey, para que influyera sobre Felipe III e hiciera él mismo el juramento.

Felipe III moría entretanto, y, aunque no hubo más intervenciones por parte del Arzobispo, éste se sintió seguro, lo mismo que los zaragozanos, y comenzaron a hacer su juramento las parroquias de la ciudad y la familia franciscana de Aragón. Y de las parroquias de la diócesis la de Pastriz y, de una manera especial,

Este mismo año prestaron el juramento en la Catedral de Huesca la Universidad y el Cabildo con las autoridades civiles.

Era Arzobispo de Zaragoza el franciscano fray Pedro González de Mendoza, hijo de los primeros Duques de Pastrana, Ruy Gómez de Silva y doña Ana Mendoza y de la Cerda (la *Princesa de Éboli*) (+ 24-6-1639).

Pero el juramento zaragozano iba a dar muchas preocupaciones al Arzobispo; y es en esta parte, donde el autor, sobre la base de documentos transcritos, tanto en el relato como en apéndice, hace (aparte de los problemas que él mismo se plantea en algunos puntos), que, con una garantía histórica totalmente fiable, apasione tanto como apasionó los ánimos de los protagonistas de este «affaire».

El Dr. Ram, prebendado de la Seo zaragozano, hizo circular lo que el autor llama «papel» (pues le consta la publicación exacta del opúsculo, y así se llamó en la polémica), que en 19 proposiciones arremetía, en estilo «panfletario» contra el objeto, la licitud y la desobediencia que tales juramentos suponían a las decisiones de la Santa Sede.

El Dr. Polo Carrasco, después de hacer un análisis crítico y legal, y de señalar los puntos conflictivos, narra los incidentes a que, no sólo en Zaragoza, sino en todo Aragón y en España entera, dio lugar la controversia sobre dicho «papel».

El Arzobispo, dolido y previendo las consecuencias que se iban a seguir de tal decisión, privó al Dr. Ram de las licencias de predicar. Acción que en seguida tuvo la respuesta por parte del Cabildo de la Seo, en cuyo número formaba el Comisario de la Inquisición de Aragón.

Entre las acusaciones del «papel», había dos que, a mi entender, eran las que más podía impresionar a los lectores: (...) 14. Que los Reyes de Aragón en las leyes y fueros que hicieron de tener la Concepción, pretendieron que el Vicario de Cristo se ha de conformar con lo que acuerdan los Príncipes seculares, y que haciéndose tales leyes previnieron el juicio de la Santa Sede Apostólica (...) 16. Que los Reyes de Aragón, en particular Don Juan II usurpó la autoridad del Papa mandando no se predique en el Reino que la Virgen tuvo pecado original, y que no pudo hacer tal ley.

Ya advierte el autor que «un lector de hoy... pudiera pensar que Ram critica con *verdadero motivo* aquellas leyes, puesto que la autoridad civil no tiene por qué legislar sobre estas cuestiones». Pero, como advierte Polo Carrasco, no era esa la mentalidad de Ram (ni la de los contendientes, pues en la controversia apenas se hace hincapié en esta interferencia civil). Lo que agitaban los defensores de Ram (detrás de quien estaba el poder inquisitorial aragonés) es que se contravenía a un «motu proprio» de Paulo V, *Regis pacifici*, de fecha del 6 de julio de 1616, en que prohibía discutir en público y escribir en lengua vulgar ni para defender ni para negar cualquiera de las opiniones. Pero el 12 de setiembre la Santa Sede había publicado el decreto *Sanctissimus* prohibiendo defender en público la sentencia contraria a la Inmaculada Concepción.

presentare due modi ben diversi d'impostare la predicazione evangelica nelle missioni della fine del sedicesimo secolo: la prima, con l'aiuto delle armi, sostenuta dal P. Sánchez; la seconda, quella di Fr. Miguel, molto più evangelica e generosa poiché comporta il pericolo della morte.

Per ragioni di completezza, si segnalano gli altri titoli che si possono trovare nel volume presentato, e che riguardano argomenti di storia del diritto canonico o della Chiesa: J. Zabalo, *Posibles antecedentes bíblicos de algunas instituciones medievales*, pp. 51-64; L.M. García y García, *El Papa Siricio (+ 399) y la significación matrimonial*, pp. 123-137; J.L. Sáenz Ruiz-Olalde, *Correspondencia de San Bonifacio con el Papa San Zacarías (741-752)*, pp. 217-237; J.A. Fuentes Alonso, *Oikonomía en la Iglesia bizantina ante el divorcio de Constantino VI (años 795-811)*, pp. 239-255; L. Orfila, *A propósito del ms 6093 de la Biblioteca Vaticana*, pp. 279-302; E. Tejero, «Ratio» y jerarquía de fuentes canónicas en la «Cesaraugustana», pp. 303-322; J.A. Iñiguez, *Literatura medieval y permanencia de las formas iconográficas cristianas. Sicardo de Cremona (+ 1215)*, pp. 365-377; F.R. Aznar Gil, *Constituciones conciliares tarraconenses del siglo XIII en la diócesis de Jaca-Huesca*, pp. 407-428; J. Ibáñez - F. Mendoza, *Una biografía inédita del Ven. P. Dom Domingo de Prusia, Vicario de la Cartuja de Tréveris (ca. 1384-1461)*, pp. 449-459; S. Portero Luyando, *El Venerable Palafox (+ 1659). Una figura de la Merindad de Tudela poco y no bien conocida*, pp. 677-684.

A. Chacón

J. POLO CARRASCO, *Los juramentos inmaculistas de Zaragoza (1617-1619)*, Centro de Estudios Marianos, («Biblioteca José Sinués»), Zaragoza 1987, pp. 276.

Aun contra la corriente ambiental de hacer una manipulada relectura de la historia cultural española sobre todo de los siglos XVI-XVII, tenemos que comenzar por afirmar que el presente estudio que, según el autor, ofrece «un amplio y singular capítulo de la vida zaragozana del siglo XVII», es además un capítulo glorioso de esa historia cultural, en unos siglos en que España entera se *desgató* en sacar adelante, como empresa nacional prioritaria, la definición de lo que entonces era una *piadosa opinión*: ésta día a día iba ganando terreno, hasta hacerse clamor general, al que se sumaban entidades de todas las clases, obligándose con juramento, hasta derramar la sangre por defenderla, y esto servía a los teólogos como argumento el más sólido para sostener la opinión como definible.

El Dr. Polo Carrasco se limita a la historia, honesta y documentadísima, de los avatares que acompañaron a los juramentos que hicieron en Zaragoza, primero la Universidad (1617), después el Cabildo del Pilar y a seguido la Ciudad en cuanto tal (1619).

ferimento trinitario per l'impiego dell'espressione «sostanze divine», il che sarebbe una controprova del carattere cristiano dell'ultima opera di Boezio.

Il prof. Santiago-Otero, *Comentarios bíblicos en lengua vernácula (siglos XII-XV)*, pp. 351-364, presenta un aspetto concreto della storia del testo biblico nella Penisola Iberica, elencando i primi commenti biblici scritti in portoghese, castigliano, catalano e valenziano. Si ricordi che l'autore è il massimo esperto in materia: in collaborazione con K. Reinhardt ha pubblicato di recente la *Biblioteca bíblica ibérica medieval* (Madrid 1986).

A.C. Chacón attribuisce la *Summa Theologiae* del Capuano al cardinale Pietro di Capua morto nel 1214, correggendo la classica attribuzione fatta dagli storici della Teologia al cardinale dello stesso nome scomparso nel 1242 (*Sobre la autoría de la «Summa Theologiae» del Cardenal Pedro de Capua (+ 1214)*, pp. 379-387). Il prof. Hillgarth (*La Teología en Mallorca desde el siglo XIII al XVI*, pp. 513-520) mette in evidenza la vita intellettuale a Mallorca alla fine del medioevo per quanto riguarda la conoscenza teologica; d'interesse particolare sono gli elenchi delle opere diffuse nelle isole all'inizio del cinquecento: com'è naturale, fu notevole la presenza di Ramón Lull in quell'ambito.

Due sono i contributi intorno alla figura del cardinale Torquemada. Il primo, del prof. N. López Martínez (*Las «reglas magisteriales» de Juan de Torquemada (+ 1468)*, pp. 461-477) studia le regole del cardinale che servono per fissare i criteri per valutare convenientemente una data affermazione teologica; le «regole» sono nate nel contesto della disputa sulla proponibilità della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione della Vergine all'epoca del teologo studiato; in tale «regole» occupa un posto privilegiato la Sacra Scrittura, così come i Padri — ma non indistintamente —, i dottori e gli scolastici, particolarmente coloro che seguono più da vicino la Scrittura ed i Padri stessi. Il secondo, del prof. R. Hernández, dell'Istituto Teologico S. Esteban di Salamanca (*El Cuerpo Místico de Cristo en la Eclesiología de Juan de Torquemada*, pp. 479-497) è un'esposizione della dottrina ecclesiologica del Torquemada sotto la prospettiva del Corpo Mistico, com'è sviluppata nella sua *Summa Ecclesiastica*.

Il professore della Pontificia Università S. Tommaso A. Huerga illustra la sorte degli scritti di Taulero, ritenuto un «alumbrado» da Fra Alonso de la Fuente, *Las diatribas de Fray Alonso de la Fuente (1584-1589) contra Taulero*, pp. 613-636, e che non fu accettato né da Eck, né da Cano, né ovviamente da Fra Alonso, tutto dedito alla persecuzione degli «alumbrados» e che fece intervenire la temuta Inquisizione spagnola. La denuncia fatta da Fra Alonso dei libri di santa Teresa nel 1589 parlano da sé sull'interesse e le idee di tale persecutore, senz'altro ben intenzionato; la denuncia, comunque, riguardava non tanto la madre Teresa quanto il Taulero. Il contributo del prof. Huerga offre l'interesse di poter valutare un tipo particolare di figura nella storia della Chiesa in Spagna alla fine del XVI secolo.

Il prof. M.A. Medina (*La predicación evangélica y el modo de predicar el Santo Evangelio según Fr. Miguel de Benavides (+ 1605)*, pp. 637-658) ha il pregio di

na. J.M. Desantes-Guanter, professore presso l'Università Complutense, il quale studia il radicamento nel diritto naturale dello *ius communicationis* contenuto nella dottrina giuridica e teologica di Francisco de Vitoria, che trova riscontro nel moderno «diritto all'informazione» e che nella dottrina del domenicano spagnolo era titolo sufficiente per la conquista ed evangelizzazione delle terre scoperte (*Caracteres del «ius communicationis» en Francisco de Vitoria*, pp. 523-544). In poco più di venti fitte pagine, E. de la Torre Villar, dell'Accademia Messicana, ci presenta un riassunto delle culture precolombiane e del modo di agire dei primi cristiani arrivati al di là del mare Atlantico (*El encuentro de la cultura occidental con las Amerindas*, pp. 545-565); mancano purtroppo le indicazioni delle fonti impiegate, benché la finalità dell'articolo sia la presentazione di una breve sintesi dell'ampia problematica dell'evangelizzazione; comunque queste pagine sono orientative per studi più particolareggiati. Uno studio analitico, invece, è quello di J.I. Saranyana (*Sobre el origen y la estructura del «Catecismo» de Fray Pedro de Córdoba, ediciones de 1544 y 1548*, pp. 567-593): la *Doctrina cristiana* di Fray Pedro è il frutto dell'esperienza pastorale dei primi domenicani che hanno evangelizzato «Nueva España»: infatti nella redazione sono confluite sia l'esperienza catechistica acquisita nei decenni precedenti in Spagna, che offriva un'impostazione basata sull'ordine «Simbolo-Decalogo-Sacramenti-peccati e virtù capitali-opere di misericordia — orazione domenicale», sia l'esperienza pratica della catechizzazione delle isole Antille che consigliava lo sviluppo della esegesi dell'*hexaëmeron*: fattore quest'ultimo che manifesta la vitalità della vita evangelizzatrice nel Nuovo Mondo.

Il prof. Brandmüller («*Traditio Scripturae interpres*». *La doctrina de los concilios sobre la recta interpretación de la Biblia hasta el Concilio de Trento*) riassume in modo breve ma denso il ruolo della Tradizione (scritti patristici, insegnamenti magisteriali) nell'orientamento delle formulazioni dommatiche. Nei suoi confronti, la Sacra Scrittura appare nella documentazione conciliare come fonte di fede, ma la sua autorità non è norma di fede se non con l'uso fatto di essa nella tradizione patristica e magisteriale. Il ruolo della Scrittura è dunque studiato sinteticamente nei primi concili ecumenici e in quelli del periodo carolingio per poi passare all'epoca moderna pretridentina poiché gli altri concili medievali non offrono particolare interesse per la specifica materia studiata.

Lo *status quaestionis* che ci presentano i proff. Viciano e Stefani sulle fonti del pensiero di Mario Vittorino, *Fuentes de la especulación de Mario Victorino (+ 387 ca)*. Un «*status quaestionis*» de la investigación presente, pp. 111-121, presenta il panorama degli studi sulle influenze di Plotino, Porfirio e i Padri greci e latini nella formazione del retore, con un particolare riferimento agli studi della Clark sul suo neoplatonismo. Il lavoro aggiorna convenientemente lo *status quaestionis* su altre eventuali fonti del pensiero dell'autore studiato.

Anche alla storia della Teologia appartiene lo studio del prof. Lluich-Baixaulli (*Una referencia trinitaria en la «Consolatio Philosophiae»*, pp. 139-146) che segnala un passo dell'opera boeziana che, a parere dell'autore, potrebbe contenere un ri-

*schon Halbinsel bis zum Einbruch des Islam* (711), (Konzeiliengeschichte. Reihe A: Darstellung, Paderborn 1981, XVII, pp. 377), ci illustra non soltanto la personalità scientifica di Orlandis ma anche alcuni aspetti umani del ricercatore nell'ambito di una succinta sintesi biografica (pp. 27-34). La sua produzione letteraria dal 1942 fino al 1987 è riassunta dal prof. Pazos in ben 13 pagine (pp. 35-47); i titoli per la maggior parte riguardano la storia dei visigoti iberici, di cui il maestro è senz'altro il maggior specialista in assoluto. Orlandis è un necessario punto di riferimento per conoscere i primi passi della storia della Chiesa in Spagna e Portogallo.

Il volume approntato dall'Istituto di Storia della Chiesa dell'Università di Navarra, di cui il prof. Orlandis è il direttore, presenta un'ampio spettro di interessi, e di firme ben note: fra gli altri Brandmüller, Cárcel Ortí, Saranyana, Goñi Gaztambide.

La storia dell'arte cristiana è rappresentata da S. Silva Verástegui (*La escultura funeraria en el románico español*, pp. 323-349) e da J. Goñi Gaztambide (*La capilla del trascoro de la Catedral de Pamplona*, pp. 685-718).

La storia della pedagogia trova il suo posto nell'articolo di M. Merino (*Terminología pedagógica del «Discurso de agradecimiento a Orígenes»*, pp. 85-109), che presenta uno studio breve dei termini pedagogici di S. Gregorio Taumaturgo insieme ad un'analisi dei loro contenuti, senz'altro piuttosto interessante per gli addetti a questo genere di lavoro.

Alcuni articoli riguardano la storia della religiosità popolare spagnola (A. Linage Conde, *El «Duratón sacro» de San Frutos y sus hermanos Valentín y Engracia: del eremitismo visigótico al patronazgo benedictino y diocesano*, pp. 257-278; J. Polo Carrasco, *Un milagro concepcionista en la villa zaragozana de Zuera (17 de marzo de 1621)*, pp. 659-675; T. Domingo Pérez, *Aportaciones a la historia del culto a San Braulio (siglos XII-XX)*, pp. 719-740; A. García y García, *La religiosidad popular en Canarias*, pp. 749-779).

Non sono pochi gli apporti alla storia ecclesiastica spagnola: L.A. García Moreno, *Problemática de la Iglesia Hispana durante la supremacía ostrogoda (507-549)*, pp. 147-160; A. Alonso Avila, *La meseta norte de la Península Ibérica en la antigüedad tardía. Testimonios literarios de visigotización*, pp. 161-191; F. Martín Hernández, *La formación del clero en la Iglesia visigótico-mozárabe*, pp. 193-213; M.R. García Arancón, *La Curia Pontificia y la Corona de Navarra a mediados del siglo XVII*, pp. 389-405; V. Cárcel Ortí, *Sínodos medievales valentinos*, pp. 429-447; J. Vallet de Goytisolo, *El pensamiento y el sentimiento de España en Jaume de Marquilles*, pp. 499-511; J. Vergara Ciordia, *Vertiente pedagógica de un proyecto de Colegio clerical en tiempos del Obispo Don Alvaro de Moscoso*, pp. 595-612; A. Lozano, *Concordia por la que Santa Engracia de Zaragoza se convirtió en enclave eclesástico de Huesca durante ocho siglos*, pp. 741-747).

Nell'attesa del prossimo centenario della scoperta dell'America, meritano una segnalazione particolare i contributi alla storia dell'evangelizzazione america-

grafico, ma un'universalità nel senso di comunione. Di qui, il suo grande contributo ecclesiologicalo che consiste nell'aver proposto «esta idea de cattolicidad-universalidad dentro de una armoniosa síntesis teológica, consistente en entender una y otra en clave de total comunión fraterna de algo que es la íntima esencia de la Iglesia en cuanto Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo animado del Espíritu, fuente (...) de unidad, paz y comunión» (p. 143).

Nell'ambito sacramentale, S. Agostino incentra la dottrina antidonatista sull'obiettività «di validità» sacramentale, un aspetto che non è stato sufficientemente rilevato, a mio giudizio. Vi si dirige qualche allusione generica, ma nel contesto salvifico del sacramento. Quest'ultimo ha occupato quasi la totalità del capitolo «tesis sacramentales antidonatistas». È vero che S. Agostino insiste sull'efficacia obiettiva del sacramento, perché questo dipende unicamente da Cristo. Tale insistenza si capisce, perché coloro che hanno il sacramento, lo hanno nello scisma. In ogni modo, non viene sottolineato il grande valore dato dal santo al sacramento in sé (inteso, cioè, l'intero rito — esterno — con il suo indelebile effetto) e in concreto alla formula trinitaria. Basta pensare che la sua condanna della reiterazione del battesimo si sosteneva spesso sul fatto che si ripeteva il «sacramentum». Avendo un elemento ben visibile, i donatisti lo dovevano riconoscere e non lo avrebbero dovuto ripetere.

Il sacramento è di Dio, è di Cristo, ed è della Chiesa cattolica, in quanto questa lo riceve come un dono e come tale lo conserva. Essa genera figli di Dio nella setta donatista, mediante il battesimo. Essendo il sacramento la proprietà della Chiesa, esiste una dipendenza fra Chiesa e sacramento in quanto «sólo en la Iglesia es donde la validez del sacramento, extraeclesial o intraeclesial (...) alcanzará la plenitud de la *Caritas*» (p. 153); ma si deve parlare anche di un'indipendenza, perché il valore intrinseco e l'efficacia obiettiva del sacramento non dipendono dalla Chiesa, giacché «sujeto como sujeto, la fuente, el fundamento, no es otro que Cristo» (p. 147).

Considerando assai valido il contributo del presente volume, per la sua ricca documentazione storica riguardo al D. e alla sua esposizione conveniente della teologia donatista e agostiniana, si può dire che la sua lettura invita a studi di approfondimento ulteriore in alcuni aspetti della teologia agostiniana antidonatista. Il libro si chiude con un'utilissima sezione di note complementari e con abbondantissimi indici.

M.A. Cenzone

AA.VV., *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis en su septuagésimo aniversario*, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 779.

È fuori discussione la profondità scientifica del prof. Orlandis, il cui settantesimo anniversario della nascita è ricordato con il presente volume. Il professore Ramos-Lissón, con il quale collaborò nella redazione di *Die Synoden auf der Iberi-*



Chiesa ridotta all'Africa, il D. verrà a caratterizzarsi radicalmente per il suo localismo e settarismo ecclesiologico.

Tale localismo si proietta, poi, sulle sue tesi sacramentali rigoriste, come si veda quando gli elementi Chiesa-sacramento (battesimo) — Spirito Santo — salvezza sono considerati assolutamente inseparabili. Fuori dalla vera Chiesa (donatista) non esiste la salvezza, né agisce lo Spirito Santo e i sacramenti dati e ricevuti fuori di essa sono invalidi. Così, «convertían a la Iglesia en sujeto apto, inmediato, verdadero, de los sacramentos» (p. 81). La validità e l'effetto santificante dei sacramenti sono determinati dalla condizione morale del ministro. Chi è battezzato o ordinato da un traditore o da un peccatore pubblico viene considerato privo del battesimo o dell'ordinazione. Perciò, i donatisti ribattezzano e ri-ordinano.

La seconda parte presenta anche tre temi: a) S. Agostino rispetto al D., b) la teologia agostiniana antidonatista, e c) ecclesiologia e sacramenti nell'antidonatismo agostiniano. Il primo riassume i cinque periodi (391-430) antidonatisti in cui S. Agostino lotta contro il D., sia per scritto, sia attraverso sinodi. La sua attività non finisce — come alcuni alludono — con la vittoria cattolica nel 411; continuò fino alla morte, anche se è pur vero che spesso si richiamò al Concilio di Cartagine del 411.

Al secondo tema dimostra che la confutazione agostiniana delle tesi donatiste è il risultato della sua metodologia, in cui si armonizzano il teologo (argomentazione principale per mezzo dei testi scritturistici e della Tradizione), lo storiografo (per il rigore dei dati che offre nei suoi scritti; attraverso di essi sappiamo molto di ciò che ci è giunto sul D.) e il retore (dialettica) S. Agostino. Ma ciò che realmente lega la sua figura e il suo genio teologico al D. — e perfino oltre la controversia — sono la sua ecclesiologia e la sua dottrina sacramentale. Nel campo ecclesiologico, egli riuscì ad accordare la tradizione romana, imperniata sul cristocentrismo e quella africana imperniata sull'ecclesiocentrismo. Dimostrò che la cattolica è la vera Chiesa di Cristo secondo le testimonianze divine e sostenendosi anche sulle altre note della Chiesa: unità, apostolicità e santità.

S. Agostino contempla la Chiesa nella sua totalità; facilmente unisce, distingue, coniuga e giustappone diversi e non sempre coincidenti aspetti dell'unica Chiesa. Così la Chiesa è una per l'unità di Cristo: unità nella Carità, che è lo Spirito Santo, principio delle operazioni salvifiche nella Chiesa. Essa è una comunione intesa — in primo luogo — come vincolo spirituale del Corpo con il suo capo, Cristo, possibile grazie al legame della carità («communio sanctorum»), e come partecipazione visibile agli stessi sacramenti («communio sacramentorum»). È anche intesa come gruppo ecclesiale o visibile comunicazione con le altre Chiese apostoliche.

La vera Chiesa, diffusa in tutto il mondo, è «permixta», composta di buoni e cattivi, finché pellegrina («qualis nunc est»); otterrà la sua perfezione nella gloria celeste quando sarà la Chiesa «sine macula et ruga» («qualis futura est»). Si oppone alla «pars Donati» che propugna una Chiesa già «perfecta, santa y pura» sulla terra. Specialmente riguardo al particolarismo ecclesiologico donatista egli difese un'universalità ecclesiale che non solo incluse il tradizionale «totum» geo-

*donatistas* (411-412). Il testo latino del *Psalmus* è preso dalla «Revue Bénédictine» 47 (1935) 318-328; quello delle altre opere è preso dal «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» (CSEL 51 e 53, Vindobonae 1908 e 1910).

Oltre alla utilità che rappresentano le introduzioni preposte ad ogni opera, è di grande valore l'Introduzione Generale. Essa si divide in due parti: la prima tratta dello scisma donatista e l'altra di S. Agostino rispetto al Donatismo (da ora D.).

La prima parte si suddivide in tre temi: a) la storia dello scisma, b) l'interpretazione della sua storia, e c) la teologia donatista. Nella storia del D., si sottolinea che: 1) nel suo studio non si deve prescindere dalla teologia africana e romana; 2) la sconfitta del D. nel Concilio interecclesiale di Cartagine del 411 non è la fine della setta, ma è «punto de partida hacía una decadencia notoria y un final irreversible» (p. 31).

Il secondo tema è più complesso perché vi intervengono il fattore religioso e quello sociale, economico e politico. Per la sua importanza, si deve anteporre il fattore religioso, soprattutto nella sua dimensione teologica ed ecclesiastica. È la prospettiva fondamentale per Ottato di Milevi e per S. Agostino, così come per autori di rilievo come, ad esempio, P. Monceaux e Y.M. Congar. Gli aspetti economico, sociale e politico hanno anch'essi la loro importanza, come è dimostrato dall'interesse verso di essi degli storiografi moderni (Ch. Freud, J.P. Brisson, P.A. Février, etc.), ma le loro tesi a volte divergono. Nonostante i limiti propri di un'opera introduttiva, si è ottenuta la presentazione di una sintesi e di una valutazione equilibrata delle diverse interpretazioni e critiche recenti formulate per quanto riguarda la dimensione politico-religiosa del D. Queste opinioni divergenti giustificano l'appellativo dato al D. di «cuestión (...) para rato» (p. 38).

Nell'ultimo tema, il confronto fra i donatisti e i cattolici si spiega dal fatto che ciascuna delle due parti segue una linea teologica diversa. Separato dalla Chiesa cattolica, il D. fu fin dal principio uno scisma; posteriormente venne equiparato da un'eresia, quando gli si applicarono le leggi antieretiche. Per chiarire tale cambiamento, si suggeriscono tre vie: i fatti, il comportamento dei donatisti, e il vocabolario agostiniano. Seppure non fu trovata subito una risposta definitiva nel linguaggio agostiniano, tuttavia sarà proprio la controversia donatista quella che fornirà l'elemento decisivo per il concetto di eresia: l'ostinazione. Così lo scisma D. diventa eretico per S. Agostino, perché inveterato.

Il punto più criticato della teologia donatista da parte dei cattolici è la sua ecclesiologia e dottrina sacramentale. La seconda è, in realtà, una conseguenza della prima. L'ecclesiologia donatista è un'eredità dell'esclusivismo montanista, passato attraverso il puritanesimo tertullianista e, questo combinato con alcune tesi sacramentali ciprianiste, radicalizzate dai donatisti. In questa cornice, la Chiesa in chiave donatista è la «pura», la non contaminata dal crimine della *traditio*, grazie alla quale si separò corporalmente dai traditori cattolici. Questa Chiesa esige una santità empirica dai suoi membri e soprattutto dai suoi ministri. Essendo una

si tratta né di «sacralizzare» le culture né di «culturizzare» la fede, ma di provocare culture nuove a partire dalla ricchezza della vita cristiana, superando ogni dualismo tra fede e ragione, ogni dicotomia tra fede e vita.

La seconda parte «Essere nella Chiesa» è quella che sviluppa maggiormente il tema, peraltro ricorrente — come già si accennava — della centralità della Chiesa nella vita del credente. Essa è vista, in primo luogo, come «fonte di gioia». Se, infatti, la gioia ha le sue radici nell'incontro con Cristo, essa è resa possibile dalla Chiesa che, con la sua funzione di «mediazione», ci rende Cristo vivo e presente e, con la sua funzione di «partecipazione», ci fa assaporare la fraternità che unisce il popolo di Dio.

Anche la figura di Maria è considerata, nella terza parte, in questa dimensione ecclesiale: Maria costituisce il nucleo fondamentale della Chiesa, anzi, «Maria "è" la Chiesa, perché spiega e provoca la mediazione sacramentale di verità e di grazia e la partecipazione alla santità di Cristo che la comunità ecclesiale è chiamata a vivere» (p. 149). In quest'ottica, è indispensabile una «rilettura» della devozione popolare alla Madonna, troppo spesso ridicolizzata o accentuata negli aspetti più emotivi, per riscoprirla, invece, come dimostrazione di genuina vita di fede.

In «Chiamata personale e vocazione ultima», si affronta il tema della vocazione personale nella sua dimensione escatologica e cristocentrica. Da un lato, l'Autore sottolinea la diversità delle fisionomie vocazionali della Chiesa — laici, sacerdoti, religiosi —, condannando ogni forma di «livellamento», che ne sottovaluti l'originalità e la funzione imprescindibile; dall'altro, ribadisce l'unicità della radice e del fine di qualsiasi vocazione: l'incontro con Cristo, il vero «éschaton». «Ognuna delle chiamate è il riverberarsi di un qualche aspetto della ricchezza insondabile del Cristo risorto» (p. 215). Matrimonio, sacerdozio, vita religiosa non sono che modi di condividere aspetti peculiari dell'esistenza del Redentore: considerati nel loro insieme riflettono un'immagine «partecipata» della totalità di Cristo.

È in questa dimensione cristocentrica che si chiude quest'efficace riflessione sull'umanesimo cristiano: Cristo, il Verbo incarnato, cui nulla di umanamente positivo è estraneo — «C'è qualcosa che Cristo non ha assunto?» (p. 223) — viene in ogni istante a redimere l'uomo, a riempire di speranza «l'attesa del mondo».

M. T. Russo

SAN AUGUSTIN, *Obras completas de S. Agustin*, vol. XXXIII: *Escritos antidonatistas* (I), (introduzione generale introduzioni, note e bibliografia di Pedro Langa; traduzioni di Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamaria del Rio), Editorial Católica, (BAC 498), Madrid 1988, pp. XXIV-996.

Il presente libro dà inizio ai tre volumi che la BAC dedica all'edizione degli scritti antidonatistici di S. Agostino. Il primo volume comprende il *Psalmus contra partem Donati* (393), il *Contra epistulam Parmeniani* (400), il *De Baptismo contra*

sione del teologo, sulle questioni fondamentali del vivere cristiano nel mondo contemporaneo. «Ha ancora senso credere entro un mondo che si dichiara post-cristiano, post-soteriologico, post-razionalistico, post-umanistico?» (p. 10): è l'interrogativo che l'autore si pone e che rivolge al lettore fin dalle prime pagine. La risposta prende le mosse proprio dal particolare rapporto che intercorre tra messaggio cristiano e mondo, tra umanesimo e cristianesimo, che fa da supporto ai diversi interventi. Il mondo è una realtà «buona», perché creata da Dio e, pertanto, parte integrante del messaggio cristiano; è, però, anche realtà di peccato e, come tale, bisognosa di salvezza e di redenzione. Tra fede e mondo, perciò, il rapporto è dialettico: è confronto e, allo stesso tempo, dialogo. La fede è sempre «vittoria sul mondo» nelle sue valenze negative, mentre è assunzione e sublimazione di tutto ciò che è umanamente positivo. Proprio per questa sua forza trasformante, il mistero cristiano, che ha il suo culmine nell'Incarnazione del Verbo, non può essere accolto soltanto nell'intimo della coscienza, ma deve trovare espressione nella storia, anche se, per la sua natura storica e, allo stesso tempo, trascendente, non vi troverà mai espressione adeguata. Questi, a grandi linee, i motivi conduttori della riflessione di Maggiolini. Accanto ad essi, un'altra idea ricorrente è quella della centralità della Chiesa nella vita del credente: la Chiesa, con le sue funzioni di «mediazione» e di «partecipazione», è fonte di gioia per il credente; è all'interno della Chiesa che si realizza la vocazione personale; la Chiesa ha una struttura «escatologica», per cui fa già assaporare la «vita nuova» futura; Maria è l'«icona della Chiesa».

Gli interventi sono raggruppati in cinque parti. Nella prima, intitolata «Tra cristianesimo e cristianità», si esamina in tappe successive il rapporto fede-persona-mondo: dapprima l'esigenza della fede, unica risposta agli interrogativi dell'uomo; poi l'incontro con Cristo attraverso l'atto di fede e, di conseguenza, la trasformazione del mondo per mezzo della diffusione del messaggio cristiano. Breve, ma efficace la descrizione delle caratteristiche della situazione contemporanea in cui si colloca l'incontro con Cristo: «la negazione rabbiosa o infastidita di Dio» (p. 10); una morale i cui imperativi sono «un soggettivismo esasperato e un proporzionalismo utilitaristico: la legge è ciò che l'uomo fa e gli serve» (p. 11); «una cultura che pare legare in gran parte a un aut-aut radicale tra la fede e l'assurdo» (p. 11). In questo contesto, l'uomo «enigma», come viene definito, non riesce a decifrarsi: ha bisogno di Dio, di Dio che sveli quell'interrogativo che egli è per se stesso. E l'incontro con Cristo attraverso la fede è una vera trasformazione della persona nel suo essere e nel suo agire: è «novità totale della persona di Cristo» (p. 85). Non può, pertanto, restare limitato alla sfera privata, ma deve espandersi necessariamente a beneficio della società. È qui che s'introduce il concetto di «cristianità»: «dire "cristianità" significa un contesto civile dove il cristianesimo si manifesta pubblicamente e permea dei suoi valori diversi campi di mentalità e di comportamento» (p. 23). L'Autore precisa ulteriormente questo concetto, esaminando il rapporto tra fede e cultura, alla luce del Magistero di G. Paolo II: non

tuirsi» ai privati quando questi non sono in grado di assumere i necessari servizi in favore del bene comune; insomma l'intervento pubblico in campo economico risponde ai principi del bene comune e della sussidiarietà.

IV. *Quali aiuti fornire agli operatori per attuare l'ideale economico cristiano*: parla della necessità e delle caratteristiche di tale assistenza, e ricorda che la Chiesa aiuta a rispondere cristianamente alle esigenze del messaggio evangelico — nel settore economico, come in qualsiasi altro — con i mezzi soprannaturali: la grazia che spinge ad una condotta conforme alla filiazione divina, i sacramenti, ecc. Sfortunatamente troppi cristiani ignorano questi mezzi ed anche il vasto corpo di dottrina cristiana in materie socioeconomiche, e vivono i fatti economici in termini laicistici; non è questa una considerazione scoraggiante, ma un monito ad intensificare l'impegno per diffondere una cultura cristiana del lavoro e dell'economia.

V. *Le deviazioni nell'uso dei beni. I peccati nel settore economico* e VI. *La riparazione ai danni economici*: in queste due parti si offrono alcuni criteri per identificare e valutare i peccati nel campo del lavoro e della proprietà, così come le componenti della riparazione, e ricorda che questa comporta, innanzi tutto, un mutamento della volontà («metànoia»). Sottolinea le condizioni per l'obbligo della riparazione, e le diverse risposte date dai moralisti e dai giuristi. Interessante l'aver ricordato che riguardo al lavoro e alla proprietà si può peccare per eccesso (lavorando troppo, cercando o usando immoderatamente dei beni) e per difetto (lavorando poco o disinteressandosi dei beni necessari).

VII. *Riflessioni conclusive*: in poco più di trenta pagine il prof. Guzzetti ci offre queste riflessioni finali: piuttosto che un riassunto di quanto detto si tratta di una meditazione cristiana su di esso, che apre ampie prospettive sulla responsabilità di ogni cristiano nell'affascinante mondo dell'economia. Per finire il mio commento vorrei sottolineare che molti scritti sul tema si limitano ad una visione etica, con scarsi riferimenti teologici; in questo libro non manca mai tale riferimento: è veramente un'opera «teo-centrica», e così risulta naturale, parlando dei beni terreni, ricordare la necessità e le ragioni del sacrificio e della penitenza, le norme sul digiuno e sull'astinenza, il valore — pure in campo economico — della preghiera e dei sacramenti, l'impiego del tempo libero per Dio, ecc.

E. Colom Costa

S. MAGGIOLINI, *L'attesa del mondo. Linee di umanesimo cristiano*, Ares, Milano 1989, pp. 229.

Il libro raccoglie una serie di interventi, in parte già pubblicati, in gran parte inediti, dell'attuale vescovo di Como. Il filo conduttore — come indica lo stesso Autore nella premessa — è costituito da «un'attenzione particolare all'attualità», che fa del libro «uno sforzo di lettura dei "segni dei tempi"». Si tratta di un'articolata riflessione, condotta con la sensibilità del pastore e, insieme, con la preci-

teriali prodotti vanno a detrimento dei beni morali. Riguardo al modo di produrre, egli afferma che un sistema economico è più conforme all'etica cristiana quanto minor tempo ed energie esiga dai lavoratori, in modo che possano attendere alla crescita personale; qui troviamo un'altra volta quel pizzico di negatività, che presenta il lavoro come divergente — se non contrario — dallo sviluppo interiore. È palese, continua Guzzetti, che il criterio di produzione non può essere massimizzare i beni materiali, ma lo sviluppo integrale delle persone, e in questo senso è necessario prendere in considerazione anche i fattori ambientali, per evitare il pericolo del degrado ecologico.

*II-III. La distribuzione:* i problemi della distribuzione sono di due tipi, tecnici (trasporto dei beni, ecc.) e morali; l'autore lascia i primi ai tecnici, per concentrarsi sui secondi. Tra questi ci sono tre questioni importanti: il ruolo della proprietà privata, la determinazione del giusto prezzo e il problema del salario. La Chiesa ha sempre difeso il diritto alla proprietà privata di fronte alle diverse forme di collettivismo; al contempo ricorda i pericoli di un'eccessiva ricchezza o povertà, benché non sia possibile specificare un massimo o un minimo di beni materiali, poiché dipende da circostanze di luogo e di tempo. D'altra parte viene ricordata sia la possibilità di nazionalizzare — e persino internazionalizzare — la proprietà privata, sia la necessità di vivere — quanto più, meglio — il principio di sussidiarietà. E contro le accuse fatte alla Chiesa dal collettivismo e dal capitalismo, indica che il compito del cristiano non è di scegliere fra l'uno o l'altro, ma riguarda l'ordine etico-sociale. Accetta pure il valore delle leggi economiche per stabilire il giusto prezzo, ma non come fattore unico o prevalente; ed in modo analogo si può risolvere il problema del salario del lavoratore e del profitto dell'imprenditore, come compenso per l'opera compiuta.

*II-IV. L'impresa moderna e i suoi problemi:* l'evoluzione dell'impresa, dai primitivi modelli familiari all'epoca attuale, è ricordata brevemente con le conseguenti ripercussioni nella vita familiare e nei rapporti sociali. La condizione dei lavoratori, dall'inizio della «questione operaia», interessò i cattolici e i socialisti; tuttavia, con il passare del tempo, anche gli stessi marxisti si sono resi conto che la soluzione collettivista non funziona. Ma risulta insufficiente anche un contratto di lavoro giusto, ed è invece da promuovere una reale partecipazione dei lavoratori nell'impresa: l'attuale neo-capitalismo rigetta tale partecipazione, e preferisce offrire salari più cospicui e avvalersi di tecniche di «relazioni umane», che sostengano l'impegno del lavoratore e quindi il suo rendimento. L'autentica soluzione si trova, soprattutto, nel ricordarsi che il prestatore d'opera è «una persona», un «figlio di Dio» e un «nostro fratello».

*III. Gli operatori in economia:* in questa parte si riprendono diversi punti già visti precedentemente. Parlando dell'intervento dello Stato, ricorda che secondo i principi cristiani, il suo dovere è «aiutare» i cittadini ad agire in campo economico con iniziativa e responsabilità, così che possano scegliere d'accordo con il bene comune, «costringerli» quando volessero agire in modo diverso, e «sosti-

La tradizione cristiana e l'insegnamento dei recenti pontefici su questo tema si può riassumere nella frase della *Gaudium et spes* (n. 69) «Dio ha destinato la terra e tutto ciò che contiene all'uso di tutti gli uomini». I beni della terra devono usarsi per uno sviluppo armonico e pieno di tutte le persone e di tutti i popoli, poiché l'uomo in tutta la sua grandezza naturale e soprannaturale è il centro e il fine di ogni attività socioeconomica. È questo un criterio determinante per la valutazione morale di un sistema economico; l'autore sottolinea in diverse parti del libro che non si tratta di un principio economico, ma di un principio morale applicato al campo dell'economia. Cristianesimo ed economia non vanno confusi; il primo, però, deve penetrare ed informare ogni aspetto dell'umana attività, compreso quello economico.

*II.-I. Il lavoro:* poiché i beni materiali non si trovano quasi mai direttamente utilizzabili dall'uomo, è necessaria la loro trasformazione in beneficio dell'umanità, e quanto più una società è sviluppata, tanto più risulta necessaria tale trasformazione. Riporta diversi concetti di lavoro, e sebbene avanzi una definizione, non si lega ad essa; tuttavia ci pare che sottolinei troppo l'elemento materiale ed esterno del lavoro, il che — in una visione puramente umana — lo fa apparire come realtà piuttosto negativa, che si cerca in tutti i modi di evitare e che finisce per scaricarsi sui più deboli. Forse questo porta l'autore, da un lato a postulare un dono preternaturale perché il lavoro fosse gioioso nell'Eden, e dall'altro a privilegiare nel rapporto lavoro-Redenzione il suo aspetto di fatica. Ciononostante per il prof. Guzzetti il lavoro viene considerato come una collaborazione all'opera del Creatore, e quando alcuni cristiani hanno parlato del lavoro come conseguenza del peccato, egli ha interpretato benignamente tale affermazione come prodotto di un'imprecisione terminologica, poiché probabilmente — egli dice — si riferivano alla fatica del lavoro. Per l'autore è chiaro che il lavoro costituisce parte integrante dell'umana condizione, che «non degrada l'uomo, ma anzi lo nobilita col metterlo in grado di vivere con l'opera propria onestamente» (*Rerum novarum*, 16). Esiste un profondo legame tra il lavoro umano e il piano di Dio per la perfezione dell'universo, che include quella dell'uomo stesso. Con il dominio della natura e lo sfruttamento delle risorse, l'uomo in un certo senso collabora al processo creativo di Dio. Il Magistero della Chiesa ha sottolineato la responsabilità dei cristiani di contribuire al progresso materiale del mondo; in questo senso va rifiutata qualsiasi forma di astensionismo. Parallelamente, ogni uomo ha diritto naturale al lavoro, e la società ha il dovere di provvedere all'occupazione di tutti: non che l'autore proponga soluzioni specifiche, ma ricorda i principi che devono guidare lo sforzo per trovarle.

*II.-II. La produzione:* il libro tratta in modo sommario della produzione. Il principio fondamentale è che si deve produrre tutto quello e solo quello che — direttamente o indirettamente, immediatamente o mediatamente — serve allo sviluppo armonico di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. Le leggi del mercato non possono essere i soli fattori determinanti della produzione, tanto più se i beni ma-

I capitoli 8 e 9, con cui si conclude il libro, formano un'unità intorno al tema della democrazia. Il primo parla della posizione della Chiesa rispetto alla democrazia, ed enuncia i punti fondamentali della propria riflessione, più sviluppata nell'ultimo capitolo. Si tratta, per così dire, dell'offerta personale dell'autore, solidamente sorretta dalla dottrina del magistero e permeata del pensiero di Maritain: la democrazia è l'organizzazione razionale delle libertà civiche fondata nella legge, si deve articolare con la giustizia e l'amore civico, per arrivare alla pace sociale, in una società personalista, comunitaria, partecipativa e pluralistica. L'autentico sviluppo — non solo avere di più, ma essere di più — converge con la democrazia: la libertà, la giustizia, la mutua tolleranza, che definiscono la democrazia, caratterizzano pure lo sviluppo integrale, poiché non esiste progresso né promozione umana senza la libertà e la giustizia, come non esiste fraternità senza il mutuo rispetto.

E. Colom Costa

G.B. Guzzetti, *Cristianesimo ed economia (Disegno teoretico)*, (Coll. Problemi del nostro tempo, n. 68), Massimo, Milano 1987, pp. 349.

*Cristianesimo ed economia* si aggiunge al gruppo di libri scritti durante un periodo di più di quarant'anni da Giovanni Battista Guzzetti, docente, per altrettanti anni, di discipline riguardanti gli aspetti morali, pastorali e religiosi dei temi sociali: economia, politica, ecologia, ecc. Il libro recensito ha visto la luce prima dell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*; tuttavia si fanno abbondanti riferimenti ai precedenti documenti della Chiesa in materia sociale, e non soltanto come ornamento letterario, ma come fonte di dottrina meditata; così risulta logico trovare una certa pre-visione dei temi di quell'enciclica. Il libro contiene una vasta bibliografia ordinata cronologicamente e poi, all'interno di ogni anno, alfabeticamente. L'obiettivo del libro è di affrontare in sede teoretica i problemi riguardanti i beni materiali, cercando ed esponendo i principi cristiani in campo economico-sociale; conseguentemente l'autore tratta i temi proposti in modo generale e astratto. Egli scrive con un talento certamente pedagogico, e con la «libertà» propria dei suoi lunghi anni di esperienza: senza preoccupazioni di rigidità formale, il che conferisce al libro un'attraente freschezza e immediatezza. Il lavoro è diviso in sette parti di differente lunghezza — la seconda consta difatti di quattro sezioni —, con l'uso frequente di titoli e sottotitoli che facilitano il percorso del cammino tracciato; di grande utilità risulta anche l'indice per argomenti.

I. *La destinazione universale dei beni*: una riflessione puramente filosofica sulla natura delle cose — animali, vegetali o minerali — e sulla natura dell'uomo, porta alla conclusione che la loro perfezione è la perfezione della persona umana. La divina Rivelazione, specialmente Gen 1,26-29 che proclama l'uomo come immagine e somiglianza di Dio, ci offre una base più solida per questa convinzione.



Non è frequente in un trattato di Dottrina Sociale parlare della riconciliazione, ad evidenziare la sua portata sociale. Tuttavia l'autore fa vedere, nel capitolo quarto, che soltanto la conversione dal peccato è in grado di ripristinare l'unità tra gli uomini, e che solo il riconoscimento dell'altro come persona e figlio di Dio sarà in grado di ottenere un'autentica comunione personale. Anche la «riconciliazione» con la terra ha la sua origine in Dio, che ha chiamato l'uomo a sottomettere e dominare il mondo. Un dominio che significa, per un verso, l'universale disponibilità dei beni creati, cioè il diritto di uso comune di tali beni, e per altro verso suppone una radicale capacità antropologica di servirsi dei beni creati, vale a dire, il lavoro umano. Il capitolo quinto, sulla giustizia e la carità, esprime con parole di Pio XI e Giovanni Paolo II, e d'accordo con tutta la tradizione cristiana, il primato della carità: la giustizia da sola potrebbe togliere le cause immediate delle lotte sociali, mai però sarà in grado di unire i cuori e le anime, poiché soltanto l'amore — l'amore benigno chiamato anche misericordia — risulta capace di restituire l'uomo a se stesso, di conferirgli la dignità che gli è propria. Si capisce così l'errore di quelle proposte intellettuali e politiche che dimenticano il primato dell'amore, e concretamente di certe «teologie della liberazione» in cui si costata un'autentica ideologizzazione della giustizia.

Molto interessante anche il capitolo sesto, sulla povertà e la sua incidenza politica: il «tema» del povero è, nella sua origine, un tema essenzialmente biblico; risulta logico pertanto iniziare il suo studio dalla Sacra Scrittura, per mostrarne il carattere eminentemente religioso. Dopo questa prima constatazione, il prof. Moreno analizza sei testi di autori antichi e moderni: sant'Agostino, san Basilio, san Tommaso d'Aquino, il card. Mercier, ecc. Si evidenzia che la sollecitudine della Chiesa per i poveri inizia con la sua storia, e si studiano alcuni testi magisteriali degli ultimi pontificati, includendo «l'opzione preferenziale per i poveri» della Conferenza di Puebla, che indica, in consonanza con tutta la storia della Chiesa, una preoccupazione prioritaria per i più bisognosi, senza esclusioni né esclusivismi. L'incidenza politica della povertà significa che quella norma cristiana deve tradursi in una mediazione sociale, concretizzata nell'esigenza di cercare il bene comune. In intimo rapporto con questo capitolo è il settimo, sulla proprietà privata: la dottrina del Magistero in questo aspetto viene precisata a partire da due punti, il primo occasionale, l'altro teologico-filosofico; il primo si riferisce alla questione ideologica della proprietà nel secolo scorso, sia da parte dei socialismi, che propugnavano il superamento della proprietà privata (in forme svariate), sia da parte del liberalismo classico, che ne faceva un assoluto, senza riguardo per la giustizia e per il bene comune. Di fronte ad entrambe le posizioni, la Chiesa ha una nozione di proprietà privata come esigenza della dignità della persona umana: questo è pure il punto d'avvio dottrinale, che si esprime con alcune precisazioni di san Tommaso raccolte da Leone XIII. Insomma, secondo la dottrina della Chiesa, il dominio dei beni si colloca tra l'uso comune e l'appropriazione privata, tra la funzione sociale di ogni proprietà e l'uso privato di essa.

Il secondo capitolo versa sulla ragione di essere e sulla natura della Dottrina Sociale della Chiesa, ed inizia con una questione terminologica: «insegnamento sociale», «magistero sociale» o «dottrina sociale»? Ricordando le somiglianze e le differenze, preferisce privilegiare l'ultimo termine, che gli sembra più comprensivo: oltre all'insegnamento, significa un «corpus» organicamente sistematico proposto con autorevolezza. Analizza la dottrina sociale a partire dalla comprensione della Chiesa stessa: la sua origine evangelica (Leone XIII, ecc.), il suo scopo di applicare la perenne morale cristiana alle contingenti circostanze economiche e sociali (Pio XII), la sua natura di faro di proiezione della luce del Vangelo sulle questioni sociali (Paolo VI); infine è una dottrina che trova la sorgente nella Sacra Scrittura e che appartiene fin dall'inizio all'insegnamento della Chiesa, alla sua concezione dell'uomo e della società, alla morale sociale elaborata secondo le necessità delle varie epoche (Giovanni Paolo II). Cercando di approfondire in questa luce la natura della dottrina sociale della Chiesa, Moreno, in consonanza con altri autori, la definisce come l'enunciato sociale implicito nella fede, cioè nella Parola di Dio custodita e proposta dal Magistero, per strutturare un insieme di verità connesse alla Rivelazione, che ordina dall'alto il pensiero e l'attività temporale del cristiano; non è un discorso paragonabile ad altri discorsi, né la si può confondere con un'ideologia: avendo la sua ultima sorgente nella fede, si situa al di sopra di ogni parola umana, nella prospettiva e nel dinamismo della salvezza. La dinamicità di tale dottrina si mostra in tre aspetti: nella sua praticità interna, nella sua elaborazione e nella sua applicazione; l'insegnamento sociale, per sua natura, è intrinsecamente ordinato all'azione: incarnare i principi della fede sulle strutture temporali, senza però soffermarsi nelle strutture, ma facendo di queste un luogo adatto per lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. L'autore espone le ragioni teologiche ed antropologiche che confermano il diritto della Chiesa ad intervenire nel campo sociale, e ricorda tra l'altro che questo magistero possiede l'efficacia propria della Parola di Dio.

La riflessione del capitolo terzo, sui diritti umani, integra due prospettive complementari, quella dottrinale e quella storica. La prima prende l'avvio dal concetto di Dottrina Sociale, e mostra come la Rivelazione insegni l'esistenza di diritti — e di doveri — della persona, derivati dalla natura umana, creata ad immagine e somiglianza divina e ricreata dalla grazia. Come in altri punti, il prof. Moreno ricorda che non si tratta di una verità da contemplare, ma di un compito da realizzare, di un'esigenza normativa ed esistenziale; e proprio per questo, è anche missione della Chiesa annunciare il rispetto delle persone e denunciare ogni trasgressione di questi diritti, e non per snobismo, ma come parte della sua natura. La prospettiva storica conferma la realtà di questa preoccupazione della Chiesa, specialmente da Leone XIII in poi; nel momento attuale il Papa non si stanca di approfondire la dignità «cristica» di ogni uomo e di tutto l'uomo, con particolare riferimento ai più emarginati.

F. MORENO V., *Iglesia, política y sociedad*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago 1988, pp. 323.

La vasta esperienza docente ed investigativa di Fernando Moreno Valencia, cristallizzata in diversi articoli e libri, ci offre in questa opera una raccolta di alcuni temi della Dottrina Sociale della Chiesa, trattati in modo profondo ed attraente. La lettura del libro palesa l'interesse dell'autore per problemi di grande attualità nei paesi latinoamericani, senza però perdere la loro prospettiva mondiale. Sviluppando questi temi ci mostra la pertinenza di tale dottrina, e l'urgente necessità di metterla in pratica: non soltanto non è un insegnamento superato, ma un magistero di profonda radice evangelica ed umana, di capitale interesse per la persona, per il suo progresso materiale, e soprattutto, per il suo bene spirituale, punto frequentemente dimenticato in questi libri, che il prof. Moreno sottolinea più volte lungo il suo lavoro. Un altro aspetto rilevato con forza dall'autore è il carattere eminentemente pratico della dottrina sociale: donde i continui riferimenti ai problemi concreti della nostra epoca, che esigono una presa di posizione da parte dei cristiani. Fonte di queste riflessioni dell'autore cileno sono i documenti del Magistero, specialmente di Giovanni Paolo II, senza che manchino abbondanti riferimenti ai precedenti pontefici, e talvolta al magistero episcopale; sono anche frequenti le citazioni di autori-filosofi, teologi, ecc. —, singolarmente di lingua francese, con una predilezione per Jacques Maritain, di cui l'autore è profondo conoscitore.

Il libro viene strutturato in nove capitoli. Il primo, di carattere introduttivo ed in certo senso riassuntivo, ci offre «il messaggio di Giovanni Paolo II in Cile»; il titolo potrebbe farlo apparire troppo concreto e di carattere locale: tuttavia, siccome i problemi della società sono molto simili, uno studio profondo riguardante un Paese risulta permeato anche di insegnamenti e di valori con valenza universale. Difatti inizia con una riflessione tratta dal Vangelo, da una prospettiva soprannaturale, così come il Papa impostò quel suo viaggio (similmente a tutti gli altri): «vado al vostro Paese come pellegrino dell'evangelizzazione», «col Vangelo nelle mani»; Giovanni Paolo II trae dal Vangelo le implicazioni morali che devono orientare e regolare l'agire sociale, politico ed economico, conduce la nostra attenzione all'essenziale, e ci porta ad un livello — soprannaturale — non sempre presente negli ambienti culturali. Il Santo Padre non fa della fede «un'aggiunta» ad un discorso sociologizzato e politicizzato riduttivo del messaggio cristiano, andando contro una tendenza che si vede a volte nelle analisi sociali di taluni ecclesiastici; dalla fede illumina «l'aggiunta», il campo sociale nella sua realtà storica, per assumere l'uomo concreto, volgerlo verso Dio, unirlo a Cristo, e così situarlo nel cammino della salvezza eterna. L'autore mostra in tal modo l'operatività della fede sviluppando, con le parole del Papa in Cile, diversi temi che poi tratterà dettagliatamente lungo il libro.

ne con il mondo, anche se diversa l'uno dall'altro. Pure il binomio naturale-secolare usato dall'Autore per tentare di definire l'ordine temporale — «nell'ordine temporale bisogna distinguere un significato *immediato o diretto* che permette all'uomo di realizzarsi pienamente sul piano naturale o secolare; e un significato *mediato o indiretto* che lo aiuta a raggiungere il fine ultimo per cui esiste, cioè la partecipazione alla vita stessa di Dio» (p. 68) — sembra che non regga più. Quale sarebbe la piena realizzazione naturale dell'uomo? Ed è poi accettabile una tale «realizzazione» nel pensiero cristiano?

I limiti di questa impostazione si riflettono abbastanza chiaramente nelle pagine che trattano dell'esercizio della secolarità (108-115). Dopo aver segnalato molto opportunamente che il «laico si ispira a un atteggiamento propriamente evangelico nel compimento dei suoi doveri secolari — ambito familiare, professionale, sociale, politico, culturale — senza considerarli estranei o estrinseci alla spiritualità della sua vita» (p. 109), e che «nella spiritualità laicale non c'è alcuna forma di condanna del mondo e nessuna rinuncia del mondo» (p. 113), rinvia all'esempio di San Francesco nel suo atteggiamento di servizio e di lode, come via per trovare la presenza di Dio nelle cose temporali e vivere così la spiritualità laicale. L'Autore pensa senz'altro ad un laico la cui «identità non si misura tanto dalla competenza e dalla responsabilità professionali, quanto dalla motivazione evangelica e dalla carità con cui la si vive e la realizza» (p. 117). Certamente, un laico con questa spiritualità è senz'altro un laico cattolico. E d'obbligo però una domanda.

Se il laico, come dice molto bene Lauriola, «non può fuggire dal mondo, pena la sua più profonda alienazione, ma deve assumerlo in sé per realizzarsi e restaurarlo» (p. 113), non sarebbe pure per lui un'ottima via spirituale quella che lo portasse ad unire la professionalità con la ricerca della santità; anzi, quella in cui la professionalità e la responsabilità lo portassero alla santità e la santità lo spingesse ad una professionalità e responsabilità sempre più profonde e cristiane? Questa prospettiva aiuterebbe senz'altro il cristiano impegnato nei più svariati lavori professionali a vivere quell'unità di vita cui si riferisce la *Christifideles laici*, n. 34.

Forse il «proprium» del cristiano che vive nel mondo e s'impegna professionalmente nel mondo, con i suoi concittadini, cioè del laico, significa soltanto che la grazia santificante permette a tutti e a ogni uomo di diventare santo — cioè, pienamente cristiano — in ogni condizione di vita. Con questa grazia, qualsiasi cristiano può sia liberare il mondo dal peccato, sia trasformarlo in strumento della propria e altrui santificazione, tutto sempre nell'indole secolare.

Questo fatto fa emergere una realtà, alle volte troppo trascurata e anche non troppo conosciuta, nella spiritualità cristiana: cioè, che non ci sono più stati di vita cristiani privilegiati per raggiungere la santità, l'unione con Cristo; e nemmeno ci sono vie di particolare rilievo per arrivare a questa meta.

Ogni cristiano là dove si trovi, qualunque posto occupi, può arrivare a tanta carità verso Dio e verso il prossimo quanta può raggiungere un monaco nel chiostro più isolato.

modo lo si faccia, è sempre una novità in qualsiasi cultura e in qualsiasi contesto storico.

Certo, la dimensione esistenziale cristiana, la spiritualità, può essere considerata da molteplici angolature ed essere presentata in modi diversi onde permettere al messaggio di Cristo di arrivare a ciascun uomo, con le sue peculiari caratteristiche. Allo stesso tempo si potrebbe ben dire che le vere spiritualità cristiane sono sempre attuali; caso mai hanno bisogno di qualche purificazione, di talune aggiunte più adatte a questo o a quel momento storico, ma non di più. Forse, l'eccessiva preoccupazione per trovare sociologicamente le migliori vie spirituali per l'evangelizzazione potrebbe alla fine condurre ad un semplice incontro di «culture»; cosa del tutto contraria al pensiero di p. Lauriola.

In questo senso vale la pena domandarsi se è proprio necessaria una nuova educazione che sappia cogliere i valori temporali delle cose del mondo e per il mondo. L'Autore risponde affermativamente quando raccomanda a p. 41 che «il laico deve educarsi al mondo per il mondo se vuole consacrarlo», senza però fare nessun accenno alla natura di questa educazione. E poi: se Dio ha creato il mondo, il mondo è ordinato a Dio; dopo averlo liberato dal peccato, c'è bisogno di una ulteriore «consacrazione»?

Sarebbe opportuno un ulteriore esame del vero significato del compito in cui si vuol far consistere la missione del laico, e cioè: «ordinare tutte le cose temporali secondo lo spirito di Cristo» (p. 35). Questa frase la ripetono diversi autori limitandosi però a riproporla senza ulteriori approfondimenti. Non si vede in che cosa consista quel «ordinare secondo lo spirito di Cristo». Si sente pure la mancanza di un accenno alla missione di santità del laico nella Chiesa.

Restano inoltre da definire che cosa siano i «valori temporali»: ovviamente tutto il creato è un cammino aperto verso il Creatore, e una volta diventati figli di Dio, gli uomini possono guardare il creato in modo del tutto cristiano. Ciò nonostante, quando l'Autore parla, per esempio, del recupero «delle realtà temporali nella sfera antropologica» che «esige un atteggiamento positivo verso il mondo, considerato nella sua globalità e nella sua originalità, riferimento che fa cogliere la bontà e il valore del mondo, da Dio creato e a Dio ordinato», non si sa se realmente attribuisca un valore cristiano alle realtà temporali, o se tutto il pregio di queste realtà consiste nell'essere occasione per scoprire e vedere Iddio, un'opportunità insomma, di un incontro con Dio, a servizio della santità.

Vale la pena anche sottolineare che quasi tutti i principi che servono all'Autore per tentare di definire la «spiritualità laicale», a nostro avviso possono essere utilizzati con altrettanta validità teologica per qualsiasi spiritualità cristiana.

Di particolare, o proprio, per i laici resta la secolarità. Forse si è adoperato troppo questo termine senza precisare il suo contenuto concettuale; la *Christifideles laici* fa eco a queste difficoltà e non lo adopera più; parla di «indole secolare» e basta. Il lavoro teologico di questi ultimi anni non sembra sia arrivato a dei risultati concreti e soddisfacenti in questo campo. Il semplice riferimento al mondo non è sufficiente, in quanto tutti i membri della Chiesa hanno una decisa relazio-

Il laico viene contraddistinto dalla condizione battesimale; dalla partecipazione alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo; dalla collaborazione alla missione nella Chiesa e nella compagine sociale (p. 34). I laici devono rimanere nel mondo «perché contribuiscono alla sua santificazione dall'interno come lievito», con il compito «di ordinare tutte le cose temporali secondo lo spirito di Cristo» (p. 35).

La missione del laico viene vista come una «collaborazione e partecipazione regolate dalla gerarchia» (p. 36); un apostolato che «coincide con la vita concreta e vissuta, e diventa testimonianza» (p. 37).

Nel capitolo sulla «Dimensione teologica della spiritualità laicale», il p. Lauriola tenta di scoprire la forma oggettiva-sostantiva della spiritualità laicale, ed enunzia tre principi che, a suo avviso, costituirebbero tale forma: Cristocentrismo, Fede, Secolarità.

Orbene, ci è sembrato che sia il primo che il secondo di questi principi possano applicarsi a tutti i cristiani. Si vedano per esempio le seguenti affermazioni: «Cristo è il principio di unità e di intelligibilità, di ordine e di riconsacrazione dell'universo intero, perché con la ricapitolazione ha ridato a ogni singolare creatura — terrestre e celeste — il suo originario e autentico significato e valore. La sua azione è presentata in chiave escatologica, il cui esito dipende dalla docilità alla voce dello Spirito Santo» (p. 49).

D'altra parte le dicotomie alle pagine 51 e 52 servono pure per confrontare ogni situazione in cui è vissuta l'unica spiritualità cristiana. Dicasi lo stesso per quanto scritto sulla fede come ascolto, come accoglienza, come risposta; nonché per le pagine del capitolo IV — «Dimensione antropologica della spiritualità laicale» — in cui questa antropologia viene determinata da principi validi per ogni spiritualità cristiana. Infatti, per la spiritualità laicale l'Autore esige che «provenga dalla Chiesa», «si alimenti nella Chiesa», «agisca con la Chiesa nel mondo», «edifichi per la Chiesa il Regno».

Il tentativo di p. Lauriola, che è senz'altro positivo, resta aperto ad ulteriori arricchimenti.

Diverse questioni sorgono quasi spontanee dalla lettura del libro, e forse è opportuno fare una prima considerazione generale. Mi è sembrato di vedere in qualche momento dello studio l'influenza di una certa «sociologia del fatto religioso», che — anche se mossa dal valido desiderio di ridonare un senso religioso ad una cultura che si mostra come agnostica e secolarizzata — mi pare che abbia finora già manifestato la sua scarsa efficacia spirituale. A mio avviso non occorre cercare un certo adattamento generale della spiritualità per farla più consona a una determinata epoca storica; penso che non esiste una vera spiritualità cristiana che non possa influenzare ed evangelizzare qualsivoglia cultura. Si potrebbe discutere se un certo modo di vivere il cristianesimo è più adatto e consono a un certo tempo. A mio parere però c'è parecchio da rivedere in una discussione simile. Cristo è sempre presente e attuale, perciò vivere il cristianesimo, in qualsiasi

di una vera vita cristiana in mezzo al mondo. Infatti, seguendo i testi di Egeria, oltre a quelli dei Padri già citati, possiamo apprendere come si va costituendo la Chiesa attorno alla celebrazione liturgica, come la catechesi si delinea in contorni ben precisi allo scopo di far presente Dio nelle realtà quotidiane, fuggendo da ogni esoterismo, e stabilendo una volta per tutte «che i sacramenti sono il tramite primario e privilegiato di ogni grazia» (p. 270).

E. Juliá

G. LAURIOLA, *Spiritualità laicale*, La Scala, Noci 1987, pp. 120.

Proprio all'inizio dell'Introduzione, l'Autore definisce così il suo lavoro: «non è un manuale di spiritualità, né un *vademecum* di preghiere, né una raccolta di norme spirituali di comportamento. È invece una sintesi dottrinale illuminante i principi base di una spiritualità laicale che possa armonizzare la fede cristiana con l'attuale esistenza storico-culturale» (p. 11).

In questa frase si possono trovare i pregi e i limiti di questo lavoro: una sintesi che nonostante la sua brevità non manca di profondità e di spunti validi, anche se la bibliografia è troppo esigua e priva di parecchie opere recenti.

Nel primo capitolo l'Autore tenta di esprimere che cosa intende con il termine «spiritualità», anche se deve riconoscere che la parola «non è facilmente definibile con concetti statici, perché appartiene meno a un sistema dottrinale che a un'esistenza personalmente vissuta» (p. 20). A tale scopo, cerca di scoprire sia la forma oggettiva-sostantiva della spiritualità «che esprime l'elemento formale e configurativo del centro dell'esistenza cristiana» (p. 20), che la forma soggettiva necessariamente pluralistica in quanto è «l'assimilazione personale di tale messaggio salvifico come elemento soggettivo ed esistenziale» (p. 20).

Per trovare la forma oggettiva studia le «caratteristiche principali della spiritualità contemporanea», che scopre lungo «tre binari differenti ma confluenti: senso comunitario e ansia dell'Assoluto; ritorno alle origini della fede; apertura e impegno nel sociale» (p. 22).

In queste prime pagine, l'Autore esprime la chiara preoccupazione per riuscire a dar vita a una spiritualità soggettiva, che riesca a far sì che la fede «entri in comunione con le diverse forme di cultura» secondo la raccomandazione della *Gaudium et spes*.

Proseguendo lo studio, nel capitolo secondo — «Chi è il laico» — il Lauriola adopera soprattutto testi conciliari, specialmente della *Lumen gentium* e dell'*Apostolicam actuositatem*, e ripropone un'interpretazione del laico nel Concilio alquanto vincolata al pensiero di Congar; assegna quindi i diversi compiti nella Chiesa al laico, al sacerdote e al religioso. Si veda lo schema a p. 32, molto significativo, e a nostro parere troppo riduttivo.

vi; le dure diatribe contro l'accumulazione delle ricchezze in tempo di carestia e la spinta a vivere il nuovo senso di solidarietà nella vita sociale.

In questa lotta, il cristiano sa però che non tutto gli è permesso, ed anche che tutto può e deve essere un'occasione per vivere le virtù cristiane, vale a dire, per santificarsi. Da notare che l'Autrice considera che Ambrogio abbia scritto il «De officiis» per tutti i cristiani, non soltanto per i sacerdoti.

Interessante in questo contesto i commenti a p. 219 sugli elementi che devono prevalere nella società impregnata di vita cristiana: «a) il cristiano non può più servirsi della violenza; mai, neppure se è offeso; b) vi è il superamento radicale di ogni senso del privato, sia in quanto possesso assoluto dei beni, sia in quanto disinteresse per ciò che tocca agli altri e per il bene pubblico. Non solo la carità come liberalità è da ricercarsi incessantemente da parte del cristiano, ma anche tutto ciò che fa crescere «l'armonia del rapporto sociale», persino a costo di gravi rischi, convinto che tutto lo riguarda direttamente; c) la brama di potere e la giustizia non sono compatibili tra loro».

Fin qui è rilevato lo sforzo non sempre vittorioso dei fedeli per riuscire a trasformare un'intera civiltà tramite la carità manifestata nelle molteplici opere di assistenza, di insegnamento, ecc., portato avanti dalla stragrande maggioranza dei cristiani nel tentativo, sempre attuale, di rinnovare la fiducia di divenire santi nel compiere i doveri quotidiani. A tale impegno si aggiunge agli inizi del quinto secolo il tentativo dei monaci di creare una «vera e propria forma di vita comune alternativa alla decadenza della città» (p. 230). Mettere a confronto questi due tentativi di vita cristiana serve a Salviano di Marsiglia per sottolineare che la vita dei cristiani che vivono nel mondo si forma agli stessi principi di quella dei monaci: «laboriosità e preghiera innanzitutto, per vivere nel rispetto, nella pace e nel timor di Dio» (p. 230), senza parlare perciò di una differenza qualitativa delle due vite, in riferimento alla santità.

L'impegno per cercare di trasformare tutta la vita ordinaria quotidiana in vera vita cristiana viene pure segnalato nel terzo capitolo, a proposito delle «Celebrazioni e aspetti della religiosità». Riguardo alle prediche di Agostino e di Leone Magno, la Cavalcanti sottolinea come questi due Padri della Chiesa insistessero nel «riferire alla vita quotidiana i grandi contenuti delle celebrazioni del mistero affinché tutta la vita del cristiano sia vigilanza, e ogni giorno un risorgere alla vita nuova» (p. 264).

Nell'analizzare l'influenza degli «uomini di Dio», dei martiri, dei santi nella vita spirituale dei cristiani, si sente la mancanza di un preciso riferimento alla Santissima Vergine: già verso la fine del secolo IV furono istituite le prime feste liturgiche mariane, e ancora prima si possono trovare degli ottimi testi, oltre ai più famosi di Ireneo da Lione, che manifestano chiaramente l'inizio e il primo evolversi del culto alla Madre di Dio.

Concludiamo segnalando un altro aspetto molto positivo offertoci da questo libro; e cioè, il valore della liturgia, del culto, nella formazione e nel sostegno



ritti né del godimento di un lecito ed onesto guadagno; si raccomandava solo che ogni attività fosse concorde, fedele e conseguente a quella morale secondo cui si era accettato di vivere nel momento in cui si era accettata la fede e la religione cristiana» (p. 126). L'unità di vita, raccomandata di recente anche nella Esortazione «Christifideles laici», ha radici ben profonde nella spiritualità cristiana.

Forse i limiti imposti al lavoro hanno indotto Clara Burini a non dilungarsi nell'esporre le conclusioni delle sue ricerche, il che a mio avviso avrebbe giovato molto al libro.

Penso infatti che dopo aver sottolineato come i primi cristiani avessero coscienza «dell'appartenenza a Dio che vincola ogni loro azione, che coinvolge tutta la loro vita e che chiede loro una continua risposta di fede: nelle espressioni di pietà, nei momenti di preghiera, nelle forme di penitenza, nella celebrazione delle feste, nella vita familiare e sociale, nei suoi doveri verso i fratelli bisognosi, nel suo prodigarsi per gli ospiti, nella scelta del lavoro, nell'impiego del tempo libero» (p. 131), si sarebbe potuto mettere in risalto la realtà di questa spiritualità che riesce a trasformare, o meglio, a innestare nella pienezza di una vita quotidiana la pienezza della vita cristiana, vissuta nella carità e come risposta cosciente, «vocazionale», alla Volontà di Dio.

Nell'introduzione alla seconda parte, l'Autrice, tenendo ben presente il propiarsi dei cristiani nelle città, mette subito in risalto che sarà suo scopo «fare lo sforzo di percepire che anche a livello di spiritualità, il cristianesimo di questi secoli presenta prevalentemente caratteri cittadini... basti pensare alla dovizia di testi che mostrano l'insistenza dei pastori nel tentativo di formare nei credenti una spiritualità capace di far fronte a quella serie di allettamenti che mal si conciliavano con l'ideale di vita cristiano» (p. 148).

Lo schema della seconda parte è simile, anche se non lo riproduce esattamente, a quello della prima. Infatti, e forse per dare il dovuto peso alle mutate situazioni ambientali, la Cavalcanti dedica il primo capitolo alla vita familiare, passando in rassegna i mutamenti avvenuti sotto l'influenza del cristianesimo — per esempio, il passaggio dalla «patria potestas» romana, alla «paterna pietas», sottolineando il modo del tutto particolare di un'evangelizzazione-inculturazione che «in nessun aspetto del vivere operò delle trasformazioni radicali e repentine, ma al di dentro delle singole realtà offrì un arricchimento e un supporto di contenuti per tutto ciò che apparve umanamente corretto e normale; e procurò, d'altra parte, di lasciar cadere elementi vani che furono visti come propri del paganesimo, opponendosi infine duramente a quanto sembrò deviante rispetto al messaggio biblico, e perciò «peccaminoso» (p. 165). E questo è un giudizio da applicarsi un poco dappertutto, ai diversi campi della vita sia familiare che sociale ed economica.

Nel secondo capitolo — «Di fronte ai problemi sociali» —, la Cavalcanti, attraverso i testi, principalmente, del Crisostomo, di Ambrogio, Agostino, Basilio e di Gregorio Niseno, sottolinea lo sforzo dei cristiani per radicare la schiavitù dovendo contrastare la dottrina di Aristotele sulla non-personalità civile degli schia-

Guardando ai primi secoli si possono vedere cristiani che tentano di vivere «la gioia di una fede vissuta» anche in mezzo alle ostilità e alle persecuzioni, nonché ai pericoli per la loro fede, che trovavano ogni giorno nel loro ambiente di lavoro, nelle relazioni sociali, ecc. Cristiani che alimentano la loro vita e forza spirituale con la grazia sacramentale in una liturgia vissuta in comunione con Cristo nello Spirito Santo, che sboccia in una comunione ecclesiale con tutti i credenti.

Così, questi primi cristiani, senza particolari approfondimenti concettuali sulla santità, affrontano il rischio, per non dire la sfida, di convertire la loro vita in una pasqua perenne, riscoprendo personalmente la forza rinnovatrice e innovatrice della Pasqua del Signore. Essi sanno, poi, che «non è possibile vivere senza celebrare la cena del Signore» (p. 86), e che il celebrare questa Pasqua «non può essere un evento unico», perché «è così incidente nella spiritualità del cristiano che questi non sarà più soddisfatto della sola celebrazione annuale, ma la esigerà ebdomadaria, sino a farla quotidiana» (p. 86).

Viene poi messo chiaramente in luce, ed è un pregio notevole di tutto il libro, lo sbocciare della vita sacramentale — che non si limita al culto — in una nuova vita del cristiano in mezzo al mondo. Vita che, senza alcuna stranezza nel comportamento, secondo la ben nota testimonianza di Tertulliano, viene però ricreata nelle relazioni interpersonali col nuovo senso che Cristo dà al mondo e agli uomini. «Questo volgersi a Dio in ogni azione, questo fine trascendente che segna costantemente la vita del cristiano distingue nettamente la vita dei cristiani e stupisce non poco ai pagani che non hanno altro che l'ironia per tentare di controbattere la carità cristiana col prossimo vissuta al limite delle sue possibilità» (p. 107). Parole veramente moderne e che risultano adatte anche al mondo d'oggi.

L'analisi di questa prima parte finisce con un'interessante testimonianza sulle attività caritative e assistenziali con cui i cristiani soccorrevano i poveri, le vedove, gli orfani, i prigionieri, gli stranieri, tutti i bisognosi. Si aggiungono poi tre capitoli ove viene esaminato il lavoro dei cristiani — si badi bene — nelle scuole. Viene sottolineato con sufficiente chiarezza lo spirito apostolico con cui si imparavano i diversi insegnamenti; spirito apostolico valido allora e sempre per i maestri cristiani, che Origene difende con queste parole: «Se allontaniamo i giovani dai maestri che insegnano le azioni turpi delle commedie o i contenuti immorali dei giambi e ogni altro argomento che non certo eleva colui che insegna né giova a chi ascolta, se dunque facciamo ciò, non dobbiamo vergognarci di ammettere quello che facciamo».

Da notare pure l'atteggiamento dei primi cristiani di fronte al lavoro. Una volta individuate le professioni incompatibili con la condizione di cristiano (cfr. p. 123), il fedele viene messo di fronte alla necessità di lavorare: «nessuno doveva trascurare d'imparare un mestiere ed esercitarlo» (p. 125). Così facendo, il cristiano non potrà mai essere considerato un cittadino di seconda categoria e, allo stesso tempo, la sua esperienza cristiana si manifesta ed arricchisce nell'adempimento di un'attività professionale: «il cristiano non doveva essere privato dei propri di-

Questa lettura viene fatta con uno scopo preciso: riuscire a «percepire, attraverso la voce della tradizione della Chiesa, lo “spirito nuovo” che alimenta la vita di ogni giorno, operando la conversione dei cuori prima ancora che dei costumi e delle abitudini» (p. 19); spirito nuovo che riuscì a far emergere il miracolo offerto dai credenti, i quali «in città e in campagna, hanno configurato la propria vita religiosa di tutti i giorni in mezzo ad un ambiente pagano e ad una cultura basata su presupposti pagani» (p. 21).

Ovviamente, per riscontrare negli scritti dei Padri le più ricche testimonianze, le autrici si valgono dei migliori lavori su questa materia. Sono spesso citati Lecerq, Jungmann, Jedin, Hamman, Bayard, Bouyer, Minnerath, Marrou, ecc.; nonché altri storici, pastoralisti, giuristi. Le bibliografie riportate proprio all'inizio di ciascuna delle due parti sono abbastanza soddisfacenti. Forse meritava di essere menzionato il lavoro di Salvatore Lilla su Clemente d'Alessandria.

A mio avviso, i dati più significativi della prima parte del libro potrebbero essere sintetizzati così:

a) i primi cristiani hanno acquisito la certezza di essere «cittadini del cielo», in contrapposizione al pagano che non si sentiva altro che «cittadino del mondo». Questa consapevolezza non spinge il cristiano fuori del mondo, ma gli fa scoprire una nuova responsabilità verso il mondo: «spetta ora al cristiano affermare questa sua cittadinanza tutta speciale, continuando a vivere in quelle strutture già esistenti e permeate di una concezione della vita diametralmente opposta» (p. 33);

b) la coscienza chiara e viva tra le prime generazioni di fedeli di appartenere al «popolo di Dio», cioè di essere chiamati ad «“essere chiesa” e il vivere in comunione con Cristo e con i fratelli» (p. 37). Di fatti «il costituirsi Chiesa è una concreta, necessaria e insostituibile espressione di vita, un'irrinunciabile manifestazione quotidiana dell'«essere uniti» (p. 37);

c) tutta questa nuova realtà non rimane un ideale superiore alle possibilità della vita quotidiana; è una novità che può e deve essere tradotta in pratica: «ciò che fa maggiormente riflettere è il rapporto indissolubile che si stabilisce tra la vita e il comportamento di colui che vuole diventare cristiano... Ciò significa che il sacramento, la preparazione che lo precede e la liturgia... non è una realtà avulsa dal vivere quotidiano, né tanto meno un'astrazione rispetto alla vita privata e sociale di ogni giorno. Proprio l'opposto!» (p. 42).

Da questo quadro emerge una realtà cristiana unica nella storia del cristianesimo, il cui rifiorire soltanto nei nostri tempi è nuovamente avvertito come una necessità, allo scopo di aiutare le nuove generazioni di cristiani a vivere la loro fede come i primi uomini che seguirono gli Apostoli, i quali, con parole di Hamman, riportate a p. 44, «non conoscono mai la tensione tra preghiera e azione. Gli occhi fissi sul mistero di Cristo dove preghiera e azione si uniscono e si confondono nell'offerta della croce, fanno della loro vita una celebrazione in spirito e verità».

fezionamento. Infatti, la libertà non è elezione pura e semplice, ma fondamentale autodeterminazione al bene; la virtù morale, riordinando l'intenzionalità dell'affettività sensibile, perfeziona la naturale inclinazione al bene della volontà, che è il fondamento della libertà di elezione. Si ottiene così una maggiore libertà, «una libertà che ha acquisito per se stessa la capacità di muoversi entro i limiti di ciò che è moralmente buono» (p. 161).

L'antropologia che è alla base di questa concezione tomista della virtù è profondamente equilibrata: razionalità e affettività sono armonizzate nell'unità della persona proprio grazie alla virtù etica, che non annulla le passioni, ma le eleva rendendole conformi alla deliberazione prudentiale. L'Autore sottolinea quanto siano nefaste tutte quelle «filosofie della repressione», più o meno recenti, che hanno dato vita ad etiche in cui esiste una frattura insanabile tra ragione e sensibilità. Così, o le passioni sono sacrificate alla ragione: ed è il caso dell'intellettualismo stoico e del rigorismo kantiano; o sono le passioni che vengono sottratte al dominio della ragione: ed è il caso del vitalismo materialista di marca freudiana o della «filosofia della vita» di Klages. È quanto mai importante un recupero della giusta nozione di virtù per una retta impostazione dell'etica: quella tomista, che l'Autore ha voluto riproporre in questo trattato, centrata sul concetto di abito elettivo, si caratterizza come «un'etica del bene, e conseguentemente come un'etica dell'unità e integrità della persona» (p. 107).

M.T. Russo

C. BURINI - E. CAVALCANTI, *La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri*, EDB, Bologna 1988, pp. 304.

Quest'opera, che non figurava nelle precedenti edizioni della «Storia della Spiritualità», diretta da L. Bouyer e del recentemente e prematuramente scomparso E. Ancilli, viene a completare il tomo III della collana che tratta, appunto, della Spiritualità dei Padri. Ritengo si possa a ragione affermare che si tratti di un complemento necessario per avere un panorama più ampio dei sentieri percorsi dai primi discepoli degli Apostoli per mettere in pratica la «nuova vita» portata da Cristo.

Il libro è diviso in due parti: Clara Burini è autrice della prima, nella quale si esamina la vita spirituale dei cristiani nei secoli II e III; la seconda, composta da Elena Cavalcanti, analizza lo stesso argomento nei secoli IV e V.

In ambedue le parti lo schema dell'analisi è molto simile: la vita del cristiano nella comunità ecclesiale, nella famiglia e nella società. E tutto, seguendo gli scritti dei Padri. «Una lettura e un commento delle testimonianze patristiche più significative, alla luce delle quali poter cogliere la vita quotidiana e la spiritualità nel cristianesimo dei primi secoli» (p. 17).

neato che virtù e vizi sono «elettivi», cioè frutto di una deliberazione razionale e di un movimento dell'appetito che segue ciò che la ragione detta.

S. Tommaso, utilizzando la definizione aristotelica, la precisa e la completa, mettendo in relazione la retta elezione virtuosa con la retta intenzione e la retta esecuzione, anch'essi atti propri delle virtù morali.

Su questa distinzione tra aspetto intenzionale e aspetto elettivo della virtù etica s'impennano la seconda e la terza parte del libro. Dapprima l'Autore esamina l'aspetto intenzionale, cioè relativo ai fini, della virtù, chiarendo che il suo oggetto è indirettamente collegato alla felicità dell'uomo: «le virtù sono disposizioni previe per la felicità» (p. 42). Se, infatti, la felicità è il bene proprio e proporzionato all'uomo in quanto creatura razionale, la virtù ne è un presupposto, dato che il suo oggetto è il cosiddetto «*bonum rationis*»: cioè che la ragione conservi il suo ruolo di guida e di direzione dell'affettività sensibile.

Una volta definito l'oggetto dell'aspetto intenzionale delle virtù morali, l'Autore passa ad esaminare il soggetto, cioè le potenze da esse perfezionate. Viene chiarito che per virtù morale s'intende quell'abito che include nella propria nozione l'uso della volontà, il che non succede per le virtù intellettuali, le arti o gli abiti tecnici. Tuttavia non è la volontà a dover essere perfezionata dalla virtù morale, giacché essa è già di per sé orientata al bene proposte dalla ragione. Soltanto per tendere stabilmente a un bene che ecceda in qualche modo il bene proprio del soggetto, la volontà ha bisogno della virtù morale. È per questo motivo che S. Tommaso indica solamente la giustizia come virtù che perfezioni direttamente la volontà. È invece per gli appetiti che si rende necessaria la virtù morale, giacché questi, orientati naturalmente al bene sensibile, hanno bisogno di una «*seconda natura*» che ne riordini l'intenzionalità secondo il «*bonum rationis*».

Si passa a considerare, così, la modalità caratteristica dell'atto intenzionale della virtù morale: essa orienta le potenze «*per modum naturae*», in maniera quasi naturale, in modo da determinare «*ad unum*», cioè al bene morale. Come si concilia questo con la libertà? Non si innesca allora un processo automatico, per cui la persona non opera più scelte libere e consapevoli? È questa la chiave del passaggio alla terza e quarta parte del libro, che trattano più specificamente l'aspetto elettivo della virtù morale e il suo rapporto con la libertà.

L'Autore mette in evidenza che l'inclinazione intenzionale «*per modum naturae*» non è che il primo atto della virtù morale e non il suo atto proprio e perfetto. È l'elezione, cioè la deliberazione prudenziale sui mezzi, ad avere priorità sull'intenzione; non per una priorità dei mezzi sui fini, ma perché l'intenzione è un'inclinazione ad un «*unum*» astratto che deve sfociare nella libera accettazione di ciò che la virtù esige in ogni circostanza concreta. Proprio per questo, afferma l'Autore, «le virtù morali, lungi dall'essere un automatismo che sminuisce la libertà dei nostri atti, sono qualità che la potenziano e la perfezionano» (p. 156). Il fatto stesso che i fini virtuosi siano posseduti «come una seconda natura», mentre potrebbe far supporre una diminuzione di libertà, è in realtà la radice del suo per-

trar esposta in estas páginas la fe de la Iglesia en la Virgen María con una claridad y hondura que tiene algo del agua limpia y fresca que brota en los más umbríos hontanares.

Prologa el libro el Cardenal Marcelo González Martín, Arzobispo de Toledo y Primado de España, que después de señalar el papel que corresponde a la poesía mariana en la reevangelización del pueblo cristiano, resume así sus impresiones: «El autor presta un servicio insigne a la cultura religiosa, a la fe y piedad mariana del pueblo español y a la historia de nuestra literatura».

J.A. Loarte

A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto fra libertà & virtù*, Ares, Milano 1988, pp. 175.

Che interesse può avere oggi un trattato sulla virtù? A che scopo parlare di «abiti buoni», se viviamo in quella che è stata definita un'epoca «dopo la virtù»? È lo stesso Autore a soddisfare tali interrogativi, nell'introduzione di quest'opera rigorosa e ben documentata. La finalità del libro: «studiare il rapporto tra libertà e virtù alla luce del concetto di abito elettivo», nasce proprio dalla necessità di recuperare il nucleo essenziale di una nozione che, seppur oggi ritornata di moda, reca spesso in sé un errore di partenza. Infatti, la riscoperta dell'etica delle virtù, che ha avuto luogo soprattutto nel mondo anglosassone (basta pensare ad autori come Geach, Foot e McIntyre), sotto l'influsso del «relativismo etico di taglio emotivista», finisce per considerare la virtù soltanto da un punto di vista assiologico-obiettivo, cioè come garanzia di contenuti morali obiettivi e razionalmente fondati. Resta così in ombra, secondo l'Autore, quell'aspetto soggettivo, essenziale alla virtù, di «abito» che non solo spinge ad operare il bene, ma rende più buono colui che lo possiede: una «seconda natura» che determina al bene. Anzi, diventa proprio quest'aspetto il nodo del problema: la nozione di «seconda natura» evoca in taluni il concetto di automatismo; il termine «abito» finisce per richiamare erroneamente un altro simile, quello di «abitudine» o peggio di «abitudinarismo», che non implica certamente una decisione libera e volontaria.

Si comprende facilmente, allora, perché l'Autore ritenga fondamentale chiarire il concetto di virtù come abito elettivo, sottolineandone il legame con la libertà personale.

La prima parte dell'opera, attraverso un attento esame degli scritti di Aristotele, soprattutto dell'«Etica Nicomachea», e della contestuale dottrina di S. Tommaso, chiarisce proprio il concetto di «abito elettivo», grande intuizione dello Stagirita. In opposizione, infatti, al concetto di «virtù-scienza» di stampo socratico, Aristotele coglie la frattura tra scienza e conoscenza particolare causata dall'influsso delle passioni sulla ragione e definisce la virtù come abito elettivo che regola, in accordo con la retta ragione, i movimenti delle passioni. Viene così sottoli-

ciones de los maestros y teólogos, expresiones de la piedad popular... Como enseña el Concilio Vaticano II, «el Pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo», y «manifiesta esta prerrogativa suya mediante *el sentido sobrenatural de la fe* de todo el pueblo, cuando «desde los Obispos hasta el último de los fieles laicos» (San Agustín, *De praed. sanct.* 14,27) presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres (...) bajo la guía del Sagrado Magisterio (...) y se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos (cfr. *Iud* 3), penetra en ella con mayor profundidad y con mayor plenitud la aplica a su vida» (*Lumen gentium*, n. 12).

Método correcto, pues, y altamente enriquecedor para la ciencia teológica. Quizá la Mariología sea la rama de la Teología en la que el recurso a la fe vivida por el pueblo cristiano unido a sus pastores se demuestra más fructuoso a la hora de fundamentar y explicitar las declaraciones del Magisterio. En este sentido, bien sabido es que, precisamente en el terreno de la Mariología, el recurso a la fe de la Iglesia, tal y como era *celebrada* en la liturgia y *vivida* por el pueblo cristiano, tuvo un papel considerable en la definición dogmática de la Inmaculada Concepción (Bula *Ineffabilis Deus*, 8-XII-1854) y de la Asunción de la Virgen al Cielo (Bula *Munificentissimus Deus*, 1-XI-1950).

Los poetas recogen en sus escritos la quintaesencia del alma de un pueblo. Son ellos quienes han recibido el don de expresar — con abundancia de imágenes y riqueza de palabra — los sentimientos más profundos de las gentes. Y así, cuando el pueblo es profundamente cristiano y católico, los poetas se convierten en *locus theologicus* privilegiado donde investigar las creencias profesadas por ese mismo pueblo.

Este es el mérito principal de la obra del profesor Herrán. Gran conocedor de las literaturas hispánicas, ha concebido y llevado a la práctica la idea de realizar un tratado de Mariología en base a los escritos de los poetas de España, país en el que los temas marianos son especialmente frecuentes en la poesía. Para ello ha recurrido a los mejores poetas, no sólo de la lengua castellana, sino también a los que escribieron en catalán, gallego e incluso vasco, procurando elaborar teológicamente sus aportaciones, fruto a su vez de la fe del pueblo cristiano. El resultado se encierra en este imponente libro. Imponente no sólo por su mole, sino por la variedad y riqueza de los autores consultados: más de doscientos poetas, comenzando por los pioneros de la poesía romance y llegando hasta los más significativos de nuestros días.

La presente obra no es, pues, una antología poética mariana de la poesía española — aunque también lo es, y muy completa —, sino un verdadero tratado sobre la Virgen María, en el que la aparente rudeza de los términos teológicos y de las explicaciones doctrinales — tomadas del Magisterio, de los Padres, de la Liturgia, de los doctores y teólogos de la Iglesia, que encuadran y completan cada cuestión — queda admirablemente expresada y hecha sumamente agradable mediante el don de la palabra poética. El lector se sorprenderá gratamente al encon-

Negli ultimi capitoli, concernenti i veicoli della *sacra potestas*, vengono esposte diverse questioni attorno al Papato, ai Vescovi, alla collegialità, ecc. Da segnalare le osservazioni sulla «romanità», legata «alla legge della successione primaziale da una scelta di Pietro» (p. 216), e sulla collegialità, corroborata da una dettagliata analisi della *Nota explicativa previa*, che termina con l'affermazione di «un solo pieno e supremo potere per tutta la Chiesa, potere uno e indivisibile, il cui soggetto unico e pieno e supremo è il Romano Pontefice nella sua qualità di *persona publica*» (p. 246).

Dato lo spessore dell'opera, arricchita anche da una bibliografia piuttosto completa, ci permettiamo di suggerire all'Autore l'opportunità di provvedere ad inserirvi, nelle prossime edizioni, quegli ampliamenti che egli stesso segnala nell'introduzione: infatti l'esplicita trattazione di questioni come l'ecumenismo e la missione della Chiesa sembra esigita dal suo stesso impianto; inoltre, un più approfondito sviluppo della partecipazione ai *tria munera* da parte dei diversi membri della Chiesa consentirebbe di dare più respiro alla teologia del laicato non solo in chiave ecclesiologicala, ma altresì spirituale, e sottolineerebbe ulteriormente la dimensione pneumatologica, già messa fortemente in rilievo nel corso di tutto lo studio.

E. Juliá

LAURENTINO M. HERRÁN, *Mariología poética española*, Editorial Católica, Madrid 1988, pp. 943.

El autor, miembro de la Sociedad Mariológica Española y de la Academia Mariana Internacional, ofrece al público de habla castellana un monumental estudio de casi mil páginas en la colección BAC maior de La Editorial Católica. Concebido como una contribución a la celebración del Año Mariano proclamado por Juan Pablo II para 1987, en este libro se abordan todos los capítulos de la Mariología siguiendo un esquema histórico-teológico: desde la predestinación *ab aeterno* de María como nueva Eva y Madre de Dios, hasta su mediación gloriosa en el Cielo.

Hasta aquí, el tratado del professor Herrán no se aparta de otros muchos que han ido viendo la luz después del Concilio Vaticano II. Lo característico de esta obra no es, en efecto, su temática, sino el método utilizado. Partiendo siempre del dato revelado, tal como lo expresa el Magisterio de la Iglesia, el autor trata de bucear en los misterios marianos a la luz del *sensus fidei* del pueblo cristiano, tal y como se ha manifestado en los países de habla española mediante sus poetas.

El método seguido es plenamente legítimo y, más aún, altamente enriquecedor para la Mariología. Es legítimo en cuanto que las verdades de fe no son expresadas por la Iglesia sólo en los Símbolos o en las declaraciones dogmáticas de los Concilios o de los Romanos Pontífices, sino en los diversos monumentos de la Tradición viva de la Iglesia: liturgia, escritos de los Padres y Doctores, considera-



sotto l'irruenza del peccato», è altrettanto vero che «un siffatto naufragio non comporta anche quello della santità oggettiva: il peccatore resta santo per vocazione» (p. 145). In questa chiave diviene possibile recuperare integralmente il mistero della santità della Chiesa, senza che vada perduta la sensibilità nei confronti dell'elemento umano, da alcuni autori considerato predominante: «È allora sostenibile la tesi della Chiesa peccatrice? K. Rahner, e con lui non pochi altri, ne son convinti. Senza però essere anche convincenti» (p. 143).

Un ottimo capitolo sulla *Mater Ecclesiae* conclude questa prima parte.

Nella seconda parte, dedicata all'esame della Chiesa visibile, è imperniata sullo studio del senso della «diaconia» della Chiesa stessa. In questo contesto, la trattazione del ruolo specifico dei laici avrebbe forse tratto giovamento da più espliciti riferimenti alla spiritualità; parimenti, non sarebbe stato superfluo un chiarimento del rapporto che quella che l'Autore chiama *consacrazione comune* — «quella consacrazione di base che fa d'un uomo un cristiano» (p. 185) — e l'ulteriore consacrazione, che «si specifica e si perfeziona soltanto in coloro che abbandonano lo stato laicale non per un'abiura del cristianesimo, ma per ulteriori titoli d'appartenenza ad esso, quali l'ordine sacro e lo stato religioso» (p. 185). Infatti, essendo il laico, in virtù del battesimo e della confermazione, pienamente cristiano, non si comprende né l'esigenza dell'introduzione del concetto di consacrazione né, a maggior ragione, il significato di quegli «ulteriori titoli d'appartenenza».

Una volta stabilita la «mediazione magisteriale» trasmessa da Cristo agli Apostoli, Gherardini mette opportunamente in risalto la struttura della diaconia e la sua configurazione come servizio di magistero, di santificazione e di governo, tre componenti del servizio «di vertice» che il Papa ed i Vescovi, a livelli diversi, prestano a tutta la Chiesa. Se si tralascia qualcuno di questi atti di servizio ne soffre il *munus pascendi Ecclesiam*: la diaconia si struttura, dunque, nelle tre espressioni dell'*episcopale munus*, le quali si completano a vicenda e nessuna deve mancare perché il servizio sia completo anche nel senso voluto dal Signore.

In risposta a tre obiezioni avanzate da differenti autori al concetto di *sacra potestas*, Gherardini ribadisce che la Chiesa non rappresenta «un attentato alla sovranità di Cristo» come si afferma da parte protestante, giacché «non si dà la cristocrazia se non nella e mediante la Chiesa» (p. 197). Parallelamente, egli confuta l'ipotesi di un contrasto anche solo teorico fra una cosiddetta «Chiesa giuridica» e una «Chiesa dello Spirito»: «Chi auspica il parziale o totale accantonamento del potere ecclesiastico, non riflette coerentemente sulla natura della *sacra potestas*. Non riflette, cioè, sull'impossibilità d'un parallelismo, e meno che mai d'un'alternativa, nella struttura della Chiesa, tra carisma e potere» (p. 198). In terzo luogo, sostiene l'infondatezza delle ragioni che vorrebbero vedere nei documenti conciliari un'opposizione fra verticalità e orizzontalità della *potestas*: «È dunque evidente che la *sacra potestas* nulla perde col Vaticano II della sua verticalità, attuandosi nell'orizzontalità dei vari servizi proprio in quanto è e rimane se stessa» (p. 199).

le. Molto chiara la distinzione tra gli effetti dell'acculturazione e dell'inculturazione. Il Gherardini mostra lucidamente tutti gli equivoci inerenti al primo processo: «L'adattamento di preghiere indù al canone della Messa ed alla stesa formula consacratrice ne è uno sconcertante esempio. Il processo d'acculturazione è messo in moto in tal modo e s'attua nel punto d'incrocio dei due soggetti in movimento convergente. Nulla di peggio e più pericoloso per la specificità cristiana. L'esito del processo d'acculturazione si registra nell'affermarsi d'un inqualificabile sincretismo» (p. 68).

Nell'analisi teologica viene privilegiato l'approfondimento delle immagini della Chiesa come «popolo di Dio», «corpo mistico», «alleanza». Di fronte alle tendenze di coloro che preferiscono parlare del «farsi la Chiesa dalla esperienza dei primi cristiani», l'Autore ribadisce senza mezzi termini la fondazione della Chiesa da parte di Cristo, e non soltanto come «realità spirituale, nascosta nel segreto delle anime», come qualcuno affermava nell'immediato post-Vaticano II: «Oggi, in un clima di maggiore serietà scientifica, s'è convinti della ferma intenzione di Cristo, e della sua efficace decisione d'attuare, di dar vita ad una società che incarnasse la nuova Alleanza predetta dai profeti, il regno dei santi annunziato da Daniele» (p. 87). Un disegno che ha nella scelta dei dodici una fondamentale manifestazione delle intenzioni di Cristo.

Da rilevare, per la profondità e la precisione, il cap. IX, che prende in esame le «proprietà» della Chiesa (termine che l'Autore preferisce a quello tradizionale, ma a suo avviso più apologetico che teologico, di «note»). Particolare attenzione è rivolta ai problemi riguardanti la nozione di unità della Chiesa. Netta l'affermazione di fondo: «Un pluralismo di chiese che risalga a Cristo, e del quale Egli sia addirittura il responsabile, è assurdo» (p. 142). Ed altrettanto chiara la messa in luce dell'itinerario di un certo persistente irenismo: «Si cerca il dialogo e talvolta in confronto; da qui si passa alla prospettiva di "unioni" o "unificazioni" più o meno radicali. Ma ci si guarda bene dal muovere il più piccolo passo in direzione dell' "unità"» (p. 142). Di qui il profondo disaccordo di Gherardini rispetto agli auspici di Küng in ordine ad una «riunificazione» senza contenuto, nonché alla linea di Cullmann, il quale «per scongiurare il pericolo di una "superchiesa" costruita sul *sacrificium fidei* delle singole chiese, propone un impegno comune e paritetico tra le medesime. Questa, addirittura, non è né unità né unione» (p. 142). Dal momento che l'unità è proprietà della Chiesa, e cioè non un traguardo da raggiungere ma una realtà già in atto, si può affermare con certezza che essa si realizza già pienamente nella Chiesa Cattolica, mentre le altre denominazioni che si rifanno a Cristo la rappresentano solo «imperfettamente, parzialmente, non pienamente» (p. 143).

Nell'esaminare la santità della Chiesa — nota in cui il suo essere «mistero» mostra forse la propria dimensione più profonda — Gherardini analizza con rigore il rapporto tra santità oggettiva della Chiesa e soggettiva imperfezione dei suoi membri: se è vero «che la santità, come fatto soggettivo, può anche naufragare

B. GHERARDINI, *La Chiesa mistero e servizio*, Ut unum sint, Roma 1988, pp. 277.

Come l'Autore stesso opportunamente dichiara nella conclusione (pp. 262-264), questo libro non si pone come un manuale di ecclesiologia: non solo in quanto, pur essendo un trattato organico, rinuncia all'andamento sistematico e definitorio proprio del genere manualistico, ma anche perché lascia volutamente da parte la trattazione di questioni che, benché non essenziali, appaiono tuttavia insostituibili nel quadro di una ricognizione completa sulla materia. È Gherardini che ne esplicita gli esempi: «Avrei potuto, per esempio, estendere l'attenzione alla vita religiosa, al suo pluralismo e dinamismo, al significato della sua presenza nella Chiesa. Mi sarebbe piaciuto soffermarmi a lungo sul confronto storico-dogmatico tra la Chiesa cattolica e le confessioni eredi della Riforma», ed enumera poi altri argomenti significativi che non ha affrontato esplicitamente nel suo studio, fra i quali l'ecumenismo, l'ateismo, la tensione critico-missionaria tra la Chiesa e il mondo, le diverse forme della collegialità episcopale.

Se, dunque, dal punto di vista dell'ampiezza tematica il libro non raggiunge lo standard di un manuale, da quello della profondità lo supera abbondantemente. Opera di approfondimento, più che di apprendimento; del tutto ignara di luoghi comuni, eppure saldamente ancorata alla dottrina più sicura; pienamente aggiornata nei rimandi ai documenti del Magistero più recente in materia ecclesiologica, ma anche ricca di confronti assai pertinenti con il pensiero dei Padri; non di rado avanzata nell'impostazione dell'argomentare teologico, ma sempre attenta ad evitare elucubrazioni infondate.

Attraverso una sintesi storico-teologica della materia, l'introduzione fa il punto della situazione attuale degli studi ecclesiologici e ne individua le linee di sviluppo più caratteristiche nelle correnti teologico-pastorale, dialogica, critica ed ecumenica. Malgrado la permanenza di alcune difficoltà («s'è avvertito, e tuttora s'avverte, il *limite* di un riferimento conciliare privo di validità dogmatica e di normativa universale. Ad aumentare la confusione è qua e là emerso l'auspicio d'una nuova assise conciliare» — p. 47), non mancano i motivi per riconoscere che si è verificata una vera crescita in questo settore della teologia: «Una cosa è certa: l'ecclesiologia ha raggiunto alcuni traguardi definitivi; per altri è sulla buona strada» (p. 47).

La prima parte del volume è imperniata sullo studio della Chiesa come mistero. Una scelta che ci è parsa particolarmente felice, in quanto libera il campo da ogni possibile malinteso circa la natura della Chiesa, non di rado prospettata oggi riduttivamente secondo i presupposti della sociologia, della storia o addirittura della cosiddetta teoria critica della società. Queste scienze offrono spunti talvolta utili alla comprensione della realtà della Chiesa, in quanto analizzano fatti indubbiamente collegati con il farsi della Chiesa nel tempo, ma non si può dimenticare che qui si tratta essenzialmente dello sviluppo di un mistero soprannatura-

teismo presso altre culture che non accettano l'Incarnazione, quali quella ebraica e quella musulmana.

In secondo luogo, Jaki nota che la razionalità del cosmo è radicata nella divinità del Cristo (cfr. TSS, p. 77), il quale garantisce che ciò che è creato è razionale e accessibile all'intelletto umano attraverso di lui. Il terzo punto è che la venuta di Cristo come Salvatore salvaguarda la finalità del cosmo e dell'uomo (cfr. TSS, pp. 77 e 118-178). Jaki mostra come i darwinisti nella loro visione dell'evoluzione basata sul materialismo e sul caso, negano questa finalità. Inoltre respinge l'interpretazione della scuola di Copenhagen circa la meccanica quantistica: in quest'interpretazione Heisenberg e Bohr hanno confuso il livello operativo e il livello ontologico nella considerazione del principio di indeterminazione. Dando un valore ontologico al principio di indeterminazione, i seguaci della scuola di Copenhagen hanno chiuso la porta alla causalità aprendola al caso e alla creazione senza un Creatore (cfr. TSS, pp. 111-112; LSDS, pp. 284-307).

In quarto luogo Jaki mostra, con grande originalità, come l'Incarnazione redentiva presuppone l'anima umana e quindi ogni compromesso con il materialismo è impossibile. La risposta di Gesù al buon ladrone, «In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso» (Lc 23,43; cf. TSS, p. 154), e inoltre la discesa agli Inferi nel sabato santo, in breve la continuità nella natura umana di Cristo tra la sua Morte e la sua Risurrezione è garantita dall'anima umana immortale del Cristo. A sua volta, questa verità garantisce il fatto che ogni essere umano possiede un'anima spirituale ed immortale. L'Incarnazione redentiva garantisce non soltanto la vera nascita della scienza e la giusta visione dell'uomo e del cosmo, ma anche l'applicazione della stessa scienza, mediante la tecnologia, per il bene comune dell'umanità (cf. TSS, pp. 11-21 e 159-195).

Riguardo al lavoro di Jaki, forse alcuni si domanderanno se la sua posizione sulla nascita della scienza dovuta all'Incarnazione redentiva venga a negare il fatto che il livello naturale dell'uomo ha, per la teologia cattolica, un suo valore nonostante il peccato originale. Infatti, il Concilio Vaticano I ha una posizione molto attenta a questa problematica. Quando dice chiaramente che la ragione può arrivare da sola all'esistenza di Dio Creatore, questa possibilità implica anche l'eventualità di arrivare ad una visione del cosmo. Lo stesso Concilio dichiara che nello stato presente dell'essere umano c'è bisogno della Rivelazione nella conoscenza delle verità accessibili alla sola ragione affinché esse possano essere conosciute facilmente, con certezza e senza errore (cfr. DS 3005). In questa prospettiva, la visione del cosmo necessaria per la vera e unica nascita della scienza è stata un dono del Dio incarnato; c'è anche il dono interiore del risanamento dell'intelletto e della volontà umana, danneggiati dal peccato originale in modo che l'uomo può vedere la realtà creata così da investigarla. Questo quadro di Jaki è un esempio meraviglioso del fatto che la fede cristiana e la grazia generano, con la cooperazione della persona umana, un vero progresso dell'umanità.

Giovanni Buridano, professore alla Sorbonne intorno all'anno 1330, svolgesse il suo lavoro dopo due importanti interventi del Magistero in relazione alla dottrina sulla creazione.

Il primo intervento si è avuto al quarto Concilio Lateranense, dove è stato definito che tutta la creazione, sia materiale sia spirituale, è stata creata *ex nihilo* e *in tempore* (cfr. TSS, pp. 51 e 224). La temporalità del cosmo è stata allora definita in modo che Buridano si è imbevuto di questa dottrina. Buridano, come molti cristiani prima di lui, ha respinto l'idea aristotelica che il cosmo sia esistito *ab eterno*. Egli ha sviluppato la teoria dell'*impetus*, per la quale Dio è visto responsabile dell'inizio del movimento dei corpi celesti, che poi si mantengono nel moto da soli senza la necessità di un'azione diretta da parte di Dio. Questa visione è del tutto diversa dalla nozione di Aristotele, secondo la quale il moto dei corpi celesti non ha avuto un inizio e continua senza fine. La teoria dell'*impetus* di Buridano ha anticipato la prima legge del moto di Newton (cfr. TSS, pp. 46-54). Poi, Nicola d'Oresme ha continuato (intorno all'anno 1370) il lavoro del suo maestro, Buridano.

Il secondo intervento del Magistero è stato a livello di chiesa locale. Il 7 marzo 1277 Etienne Tempier, vescovo di Parigi condannò 219 proposizioni aristoteliche: in questo modo il determinismo dei seguaci di Aristotele è stato respinto. L'effetto del decreto «fu di tenere tutti tesi nella angosciosa consapevolezza del numero inconcepibile di modi in cui il Creatore poteva svolgere il suo lavoro» (LSDS, p. 59).

Questo decreto ha chiaramente suscitato un'atmosfera nella quale il cosmo veniva concepito come contingente, e allora la vita di approccio alla sua investigazione doveva essere per forza *a posteriori* e empirica, quindi uno stimolo per la scienza. La contingenza e la razionalità del cosmo sono come due pilastri della visione cristiana del cosmo che hanno suscitato la scienza: «la contingenza dell'universo impedisce qualsiasi discorso *a priori* su di esso, mentre la sua razionalità lo rende accessibile alla mente, anche se solo *a posteriori*, donde la necessità di ricerche empiriche» (LSDS, p. 56).

Ma che cos'è nella visione cristiana della creazione che dà e garantisce la visione stessa? Per Jaki, è proprio il dogma dell'Incarnazione redentiva che assicura la visione cristiana come tale. Egli ha già mostrato considerevole originalità mostrando che la scienza ha subito aborti in tutte le culture antiche. Adesso con le implicazioni del dogma dell'Incarnazione mostra di nuovo la sua originalità. È proprio nel libro *The Savior of Science* che Jaki traccia questi punti cristologici, la parola *monogenes* o *unigenitus* ha avuto il cosmo come punto di riferimento, presso la tradizione cristiana solo Cristo era *unigenitus*. In questo modo fu chiusa definitivamente la porta alla considerazione del cosmo come emanazione da Dio Padre (cfr. TSS, pp. 72-77). Il vero posto del cosmo è stato così trovato nella prospettiva cristiana, di fronte a una tendenza sempre più pericolosa al pan-

«Fra gli antichi greci le prese di posizione a favore del monoteismo e di una creazione dal nulla erano a dir poco sporadiche, come faville di un fuoco che non si sarebbe mai trasformato in una luce universalmente diffusa» (LSDS, p. 47).

Anche presso i seguaci dell'Islam, la scienza ha subito un aborto, anche se essi sono stati gli eredi del *corpus* scientifico greco. Jaki nota che si divisero in due campi, i *mutakallimun* ed i *mutazaliti*. Il gruppo più grande, i *mutakallimun* hanno composto la scuola filosofica. Hanno sottolineato così fortemente la volontà sovrana di Allah che la sua razionalità non ha avuto tanta importanza. In questo modo, la razionalità del cosmo non è stata di gran rilievo. Hanno pensato che la formulazione di leggi scientifiche sia blasfema, perché ruba la libertà al Creatore (cf. TSS, p. 43). La loro mentalità non poteva condurre alla nascita della scienza. Ma anche la scuola di minoranza, i *mutazaliti*, nonostante il suo attaccamento alla filosofia, non è riuscita a dare una vera nascita alla scienza. La ragione sta nel fatto che la scuola filosofica non ha potuto garantire la contingenza della creazione. Al-Farabi dichiarava, è vero, che «ad eccezione di Allah stesso tutti gli esseri effettivamente esistenti, e non solo quelli la cui esistenza era meramente possibile, erano contingenti» (LSDS, p. 52). Però, anche se la posizione di Al-Farabi ha mostrato un progresso in confronto al mondo strettamente eterno di Averroè e dei suoi seguaci di due secoli prima, lo stesso Al-Farabi pensava che i cieli esistessero necessariamente. Questo determinismo è stato un vero ostacolo per la crescita del pensiero scientifico, perché implica che le leggi della scienza siano *a priori*, per cui lo stimolo dell'investigazione empirica viene eliminato (cf. TSS, p. 43).

Jaki lega i fallimenti della scienza con la dottrina cattolica del peccato originale. Egli afferma che nella teologia tradizionale sono evidenziate le conseguenze primarie del peccato originale, come la perdita della grazia soprannaturale, e le conseguenze secondarie, come l'indebolimento dell'intelletto. È proprio questo indebolimento che è stato causa di visioni errate del cosmo nelle culture non cristiane dell'antichità ed anche di oggi. Jaki nota che anche ai nostri giorni il peccato originale ha il suo influsso nella cecità di certe posizioni (per esempio quella darwiniana) in confronto alle verità sulla creazione e sul Creatore (cfr. TSS, pp. 21-22). Jaki evita le posizioni luterana e giansenista nelle quali l'uomo è del tutto corrotto a causa del peccato; allo stesso tempo, però, respinge l'ottimismo eccessivo di certe tendenze odierne come quella di P. Teilhard de Chardin.

Se in conseguenza del peccato originale la scienza ha sofferto aborti in tutte le culture antiche, che cosa c'era nel cristianesimo che ne ha suscitato la vera nascita? Ovviamente la risposta globale a questa domanda è la Redenzione dell'uomo da parte del Cristo. Ma Jaki penetra in fondo a questa problematica, per dare una risposta accurata e dettagliata. Prima di tutto nota che: «L'ascesa della scienza... richiede la diffusione ampia e duratura in tutta la popolazione, cioè in una intera cultura, di un *corpus* dottrinale ben preciso che riferiva l'universo a una intelligibilità universale e assoluta concretizzata nel dogma di un Dio personale, Creatore di tutto» (LSDS, p. 47). Non è stato per caso che il primo fisico,

con l'idea anche di eterno ritorno delle cose; il ciclo era la grande ruota degli *yuga*. La posizione dell'uomo in questo cosmo non creava l'ottimismo e la fiducia necessari per fare la scienza. «Il significato complessivo di tutto ciò dal punto di vista psicologico è stato espresso nel modo più penetrante dal re Brihadratha nella *Maitri Upanishad*: «Nel ciclo dell'esistenza io sono come una rana in un pozzo senz'acqua»» (LSDS, p. 26). Nonostante i suoi reattori e bombe nucleari, lo stato moderno dell'India è ancora indietro riguardo al progresso tecnologico e scientifico. Un esempio di questo, è la cattiva condizione delle strade indiane (cfr. TSS 27-28). Jaki nota infatti che: «Nella Cina e nell'India dell'antichità il legame tra il progressivo appassire della scienza e il consolidamento della fede nell'eterno ritorno delle cose è chiaro ed evidente, e lo stesso sembra valere per le culture delle piramidi: gli Egizi, i Babilonesi e i Maya; le tracce dell'esistenza del medesimo nesso nell'antica Grecia e tra gli Arabi mussulmani rivestono un significato particolare per qualsiasi storico della scienza occidentale» (LSDS, p. 26).

Jaki mostra come neppure la cultura egiziana sia stata il grembo per la nascita della scienza (cfr. TSS, pp. 22-26). Nonostante la tecnologia avanzata espressa nelle piramidi, gli Egizi non hanno potuto realizzare un risultato simile nel campo delle quantità e dei calcoli. Il mancato progresso scientifico è dovuto al conflitto intrinseco alla religione egiziana. Anche presso i babilonesi, la scienza non è riuscita a nascere (cfr. TSS, pp. 35-38). La ragione sta, secondo Jaki, nell'irrazionalità della religione dei babilonesi dove il cosmo è concepito come un grande animale, che svolge un'attività del tutto irrazionale. Il mito della creazione nella famosa cosmogonia babilonese, *Enuma elish*, è un'illustrazione di irrazionalità e violenza. In confronto a questo mito, la verità di Genesi 1 fornisce una visione di un cosmo razionale, buono e coerente, creato da Dio.

Per quanto riguarda la cultura greca, Jaki mostra l'importanza dell'ultimo dialogo di Socrate, come è riportato nel *Fedone*. Socrate respingeva la fisica puramente meccanicistica, come era quella degli ioni e di Anassagora. Socrate ha mantenuto fermo che la fisica ha come oggetto il fine: su questo punto Jaki dice: «Dalla posizione privilegiata raggiunta grazie alla fisica classica e moderna, è chiaro che la fisica non ha né deve avere come oggetto il fine; purtroppo però non sempre ci si rende conto del fatto che come tutte le scienze la fisica, classica come moderna, è il prodotto di una impresa quanto mai finalizzata e quindi il suo disinteresse sistematico per il fine non può essere considerato un argomento decisivo contro di esso» (LSDS, p. 29).

La visione di Platone nel cosmo coinvolgeva un'analogia con il corpo umano, che è stata animistica e panteistica; quest'universo è il prodotto di un demiurgo. Aristotele è riuscito a costruire una via di mezzo «fra il realismo ingenuo e l'idealismo sognatore» (LSDS, p. 33). Però, nonostante l'intelligibilità nel cosmo di Aristotele, almeno i Cieli erano necessari. La ragione sul perché i greci dell'antichità non sono arrivati a una scienza vera e propria, nonostante il fatto che più di ogni altra cultura antica si sono avvicinati a questa meta, è spiegata così da Jaki:

Jaki ha scritto i suoi vari libri per diversi settori del pubblico. Nella prefazione di LSDS afferma: «...a parte l'aggiunta di altro materiale in tutti i capitoli e qualche modifica secondaria in alcuni, il testo è quasi identico a quello letto all'università di Edinburgo...» (LSDS, p. 1).

Allora, il libro è diretto sostanzialmente a un pubblico educato, interessato alla storia della scienza e alla sua filosofia, e anche alla teologia naturale. Però, questo pubblico non è necessariamente cattolico, nemmeno cristiano. Il secondo libro, TSS è anche basato su delle conferenze, quattro date nel contesto del Terzo Convegno annuale dell'Istituto «Wethersfield» (i primi quattro capitoli del libro) e una quinta conferenza (che è il quinto capitolo) data dell'Università di Columbia; tutte le conferenze furono quindi tenute negli Stati Uniti. Almeno i primi quattro capitoli sono diretti a lettori quasi esclusivamente cattolici. Perciò, lo sviluppo che vediamo è quello di una riflessione sempre più teologica sul fatto che la scienza è nata da una matrice medioevale, imbevuta dalla dottrina cattolica sulla creazione *ex nihilo e cum tempore*.

La posizione di Jaki è che c'è un paradigma fondamentale nella storia della scienza: «i suoi aborti immancabili in tutte le culture antiche e l'unicità della sua nascita in un'Europa che la fede cristiana nel Creatore aveva contribuito a formare» (LSDS, p. 353).

Nel primo capitolo di LSDS appositamente intitolato «Una serie di vicoli ciechi». Jaki mostra come, nonostante i lunghi periodi di pace nella Cina antica, la scienza non è nata lì. Egli nota ciò che uno studioso marxista della Cina, Joseph Needham, conclude sul perché la scienza non è nata nella Cina: Needham «ha dato un posto di rilievo tra le cause che avevano impedito l'uscita dell'antica scienza cinese dal suo vicolo cieco a una causa teologica, e cioè alla rapida scomparsa della fede in un legislatore razionale o un creatore del mondo, senza la quale i cinesi non riuscirono a convincersi che l'uomo fosse capace di individuare almeno alcune delle leggi dell'universo fisico» (LSDS, p. 23). Però Needham non ha dato la dovuta importanza a questo fatto teologico.

Jaki nota in TSS che anche nella Cina moderna c'è stata una resistenza alla scienza, che è dovuta a una visione del cosmo contraria a un simile progresso. Anche la rivoluzione culturale di Mao Tse-Tung ha adoperato gli aforismi confuciani e taoisti, nonostante il fatto che i comunisti si sono opposti ufficialmente ai saggi della Cina antica (cfr. TSS 30).

Mancava una teologia naturale presso il Taoismo, e per questo gli aforismi di questa religione sono antilogici: «oggi gli stessi insulti all'intelligenza sono il pane quotidiano di quelle menti cinesi che cercano di far convivere la coerenza della scienza e l'incoerenza del taoismo redivivo sotto forma di dialettica marxista-maoista» (LSDS, p. 24).

Neanche nell'India antica, nonostante l'invenzione del sistema di numerazione decimale, la scienza è nata; ancora una volta responsabile di ciò è stata la cosmogonia. Questa cosmogonia è stata dominata dal panteismo e dall'animismo,



Resta peraltro molto chiara la posizione dell'Autore rispetto al ruolo della comunità nella creazione dei vangeli: «une collectivité ne crée rien» (p. 129), mostrando allo stesso tempo che i «primi creatori» sono gli apostoli, che riceverono «viva voce» la predicazione di Gesù: è significativo vedere un autore serio che fa la *Entmythologisierung* di alcuni dei «dogmi» della *Formgeschichte*.

Sono già apparse alcune recensioni di questo libro, ma nessuna finora ha fatto accenno a come il Grelot ha approfittato della controversia per riconsiderare la data di composizione dei vangeli, che vengono presentati, almeno in ciò che riguarda Matteo e Luca, con una decina di anni in meno rispetto alla comune critica di oggi (l'Autore parla della fine degli anni 70). Se è vero che la data del 70 ha perso in gran parte, benché non per tutti, il senso apologetico che aveva, per esempio, nel secolo scorso, è anche vero che gli accenni alla distruzione di Gerusalemme sono l'indicazione di una profezia del Signore che si conservò nella Tradizione apostolica, non importando quale sia stata la data di stesura finale. Ma questa non è del tutto indifferente; perciò l'Autore potrebbe aver spezzato una lancia a favore di una data prima del 70, visto che rimprovera a quelli che vedono in alcuni testi evangelici delle profezie «post-eventum», perché una tale «predizione» sarebbe impossibile prima dei fatti «predetti» (p. 98). Ciononostante ha preferito affermare che i testi del Nuovo Testamento alludono agli avvenimenti del 70, considerando la loro redazione finale dopo quella data (p. 101). Bisognerebbe mostrare, dunque, che la Tradizione si rafforza nella misura in cui si avvicina al «milieu» di cui parla il Grelot, che dal punto di vista cronologico indica il periodo apostolico.

B. Estrada

S.L. JAKI, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 482; *The Savior of Science*, Regnery Gateway, Washington 1988, pp. 260.

Stanley L. Jaki ha tenuto le famose *Gifford Lecture* a Edimburgo negli anni 1975 e 1976, pubblicate in inglese (*The Road of Science and the Ways to God: The Gifford lectures 1975 and 1976*, University of Chicago Press/Scottish Academic Press, Chicago/Edinburgh 1978) e poi in italiano (citeremo d'ora in avanti quest'edizione con la sigla LSDS). Ha ricevuto il premio *Templeton* per il progresso nella religione nell'anno 1987. In questa recensione sarà esposto il ruolo giocato nello sviluppo della scienza dalla rivelazione cristiana e dalla redenzione secondo il pensiero di Jaki, considerando anche il suo libro più recente *The Savior of Science* (d'ora in avanti TSS). Non mi occuperò di lavori anteriori di Jaki che già aveva affrontato il tema dei motivi dei fallimenti e della vera nascita della scienza soprattutto in *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Scottish Academic Press/Science History Publications, Edinburgh/New York 1974, ristampato con un poscritto nel 1986.

quarto vangelo con Giovanni, il figlio di Zebedeo, perché «echo d'une tradition asiatic» (p. 112). Inoltre la traduzione dell'Autore sul testimone di sant'Ireneo («Pierre et Paul... évangélisant et fondant l'Eglise à Rome») sembra meno fedele di quella del C. («Pierre et Paul... évangélisant à Rome et fondant l'Eglise»: *La naissance...*, pp. 107-109).

Si deve anche riconoscere che non risponde adeguatamente alle obiezioni del Carmignac quando afferma che lo stesso titolo dell'opera di Papia conteneva la parola *logia*, e ciò è già una prova per mostrare che Matteo aveva scritto un vangelo in lingua semitica. Ciononostante si nota rispetto verso la tradizione antica; non ha niente a che vedere con le affermazioni un po' audaci, e a mio avviso poco scientifiche, del Brown sulla tradizione (cfr. *The Critical Meaning of the Bible*, London, 1982, p. 38).

La parte migliore dell'opera è senz'altro quella finale (pp. 115-136), dove lascia da parte le controversie per trattare della Tradizione apostolica, risultante da due componenti: la *tradizione fondatrice*, nella quale la Chiesa è la fonte e l'ambiente, il «milieu» di produzione del vangelo in quanto tale (cioè la predicazione apostolica su Gesù che poi venne messa per iscritto dagli stessi apostoli o dai loro discepoli), e la *tradizione ricettrice*, nella quale la Chiesa riceve lo stesso vangelo (pp. 117). Poi si pone quattro domande riguardo ai vangeli: come, quando, in quale lingua, fino a quando, alle quali risponde accuratamente (pp. 127-139). Alla prima risponde dicendo che non si può affermare in senso globale e senza le dovute sfumature se la fissazione delle parole e detti di Gesù si fece parola per parola, imparate a memoria, o se si fece una memorizzazione generale aderente piuttosto al senso globale (pp. 127-129). Ma qualunque sia la risposta, essa non potrebbe non armonizzare con il n. 19 della *Dei Verbum*, soprattutto quando dice che i vangeli «trasmettono fedelmente quanto Gesù, Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro salvezza eterna».

Vale la pena soffermarci su ciò che viene detto nelle conclusioni riguardo alla «rilettura» postpasquale alla luce dello Spirito Santo: essa non è un'aggiunta di elementi eterogenei la cui conseguenza è il corrompersi o almeno il deformarsi della verità: è piuttosto un approfondimento che mette in evidenza la portata reale delle parole e detti di Gesù (pp. 136-137). Comunque si devono soppesare alcune affermazioni del Grelot a questo riguardo, come quella di p. 98: «la vraie fidélité aux paroles de Jésus n'était pas leur répétition mécanique mais l'intelligence de leur sens, et cette compréhension pouvait s'élargir et s'approfondir à mesure que les événements les confirmaient». Questo potrebbe servire di pretesto ad alcuni per attribuire o meno a Gesù diversi brani e parole. Inoltre si deve essere d'accordo con il testo della PCB citato dallo stesso Grelot (p. 40), il quale sembra avere una portata meno ampia: «Invero non va contro la verità del racconto il fatto che gli evangelisti riferiscano i detti e i fatti del Signore in ordine diverso, e ne esprimano i detti non alla lettera ma con qualche diversità, conservando il loro senso».

dove ogni volta che viene impiegato il termine *hebraïsti* si adoperano parole aramaiche e non ebraiche (p. 19). Comunque riconosce che è stato un grande merito del C. aver scoperto, se non la stesura ebraica dei vangeli, il loro sostrato semitico.

Siccome il Carmignac presenta una serie di semitismi dei vangeli come prove per dimostrare che il testo greco che oggi possediamo risale ad originali semitici, il Grelot affronta lo studio di questi semitismi chiamandoli «indici», in quanto non li considera delle vere e proprie prove (p. 21). Dice infatti che esse dimostrano «l'ingéniosité du chercheur plus que celle de l'auteur» (p. 38); la maggior parte delle controprove dell'Autore è convincente e alcune delle dimostrazioni sono interessanti perché fanno vedere come lo stesso fenomeno si presenta nell'aramaico (omoteleuti, composizioni, introduzioni, temporali, ecc.). Rispetto ai semitismi chiamati dal C. «de transmission», Grelot mostra che sarebbe abusivo ritenere la «transmission» come un'operazione puramente meccanica, legata sempre al sistema di parola per parola, e cita al riguardo il decreto della PCB del 1964; ma forse si poggia troppo su di esso per ribadire poi, di fronte alle tesi di J.A.T. Robinson, che i versetti 6-7 di Mt 22 sono un'aggiunta: una tesi da ridimensionare dal punto di vista esegetico, perché non può contare che su pochi sostegni dal punto di vista della critica testuale (cfr. Nestle-Aland, 1984, p. 62).

D'altro canto l'Autore ha ragione quando rimprovera al C. che alcuni semitismi siano errori di trasmissione, generando il sospetto che il testo ispirato provenga da fraintendimenti; sarebbe quasi un invito a «corriger le grec des livrets évangéliques en fonction d'un hébreu hypothétique» (p. 41). Lo stesso si può dire quando più avanti afferma che il problema sinottico non si risolve pensando ad un originale ebraico che non ha variato nulla fino alla stesura definitiva (p. 64), e aggiunge che questo continua ad essere ancora una questione aperta (basta vedere che non mancano proposte attuali, benché siano discutibili; ad esempio, il libro di C.S. Mann, *Mark*, Anchor Bible, N.Y., 1986, dove l'autore sostiene l'ipotesi del Griesbach chiamata «dei due vangeli», esposta recentemente anche dall'Orchard e appoggiata dal Farmer, per rendersi conto della verità di questa affermazione del Grelot).

Arrivati al campo della tradizione primitiva, presenta i suoi argomenti riguardo al termine *hermeneutés*, impiegato da Papia e da sant'Ireneo per riferirsi al modo in cui san Marco trasmise nel suo vangelo la predicazione di san Pietro: il Grelot preferisce parlare di «interprete» mentre il Carmignac preferisce parlare di «traduttore»: in questo caso si deve riconoscere che gli argomenti su cui si poggiano l'uno e l'altro sono ugualmente forti. Si nota altresì che le citazioni dei testimoni antichi sono fatte in modo da portare acqua al proprio mulino: così il Grelot tenta di screditare alcune citazioni di Eusebio di Cesarea, mentre mette in risalto quella di sant'Ireneo fino ad affermare che è l'unica sicura per la datazione della composizione del vangelo di Marco, anche se poi afferma che lo stesso Ireneo non è di tutta fiducia riguardo alla data di composizione del vangelo di Matteo, perché di «seconda mano» (p. 106), e neanche riguardo all'identificazione dell'autore del

## RECENSIONI

P. GRELOT, *L'Origine des Evangiles. Controverse avec Jean Carmignac*, Cerf, Parigi 1986, pp. 156.

Il Grelot, che ha appena ricevuto un *Festschrift* come coronamento di quasi mezzo secolo di docenza, fornisce in quest'opera una risposta metodica e strutturata al libro di Jean Carmignac *La naissance des Evangiles Synoptiques* (Oeil, Parigi, 1984). La terza edizione dell'opera del Carmignac è apparsa mentre Grelot stava correggendo le seconde bozze, permettendogli così di rispondere, anche se in maniera ridotta, alle ultime obiezioni del Carmignac al libro *Evangiles et Tradition apostolique*, (Cerf, Parigi 1984) apparso, a sua volta, come risposta del Grelot al libro di C. Tresmontant, *Le Christ hébreu* (Seuil, Parigi 1984). L'Autore si lamenta di dover dedicare tempo ed energie a una controversia che, pur riconosciuta interessante, toglie tempo a ricerche più positive e di maggiore utilità, «a moins qu'on ne profite des controverses elles mêmes pour examiner d'une façon plus approfondie les questions avec lesquelles on est ainsi confronté» (p. 10). Il Grelot dice di aver tentato di farlo in questo modo, e pensiamo che ci sia riuscito.

L'Autore si scusa di dover dedicare una prima parte alla confutazione dei diversi e vari semitismi presentati dal Carmignac nel suo libro, ma lo ritiene necessario se si vuole fare uno studio serio. Inizialmente mostra come la comunità cristiana primitiva fosse bilingue fin dagli inizi della Chiesa (pp. 17-18), e come il termine *hebraïsti* («ebraico sermone» o semplicemente «ebraico» della Volgata) coniato nel vangelo di Giovanni e impiegato da altri autori neotestamentari, si riferisce alla lingua aramaica e non a quella ebraica, e si oppone al termine *hellenisti*, con il quale si indicavano i giudei che conoscevano la lingua greca. Secondo C. l'errore d'interpretazione era dovuto a uno studioso del Rinascimento, J.A. Widmanstadt, il quale avrebbe confuso la lingua aramaica con quella ebraica dal momento che ancora non si sapeva nulla della comunità del Qûmran. Il Grelot mostra che il suddetto «errore» era soltanto un uso linguistico del quarto vangelo,

**Pagina bianca**

a *cultural* one: it is warning us of the need for a spiritual equilibrium of peoples, which will be able to control the immensely liberated forces of technological progress of recent decades.

«Such an equilibrium, if it is sought in a fundamental cultural vacuum, leads to those forms of inevitably correlated misery which I have called the misery of overdevelopment and that of underdevelopment. The memory of the past, cultivated methodically and with personal involvement by true men and women of science, means much more than a mere academic exercise. *It serves to plan the future.* At stake is the new culture which we sense is about to emerge, especially when we study profoundly the history of the past. It demands frontiers open to the flow of the spirit even more than to that of material goods.

«However, most of all it demands a renewed attention to the mystery of *cult*, from which one must ultimately be able to understand, beyond the reductive interpretations of the ideologies of recent centuries, the inexhaustible riches of that principal and fundamental source of meaning and renewal» (italics in text).

then by other teachers and educators, namely the schools through their three levels culminating in the university.

The gradual separation of culture from cult, of science from wisdom, of the secular from the sacred, which overtook Western civilization from the Reanissance, led to the split between the so-called sciences and the so-called humanities. Both of these two groups of academic pursuits cut themselves off from the transcendent Personal God. Culture was cut off from cult. The sciences tended to become atheistic or agnostic, and the humanities tended to become man-centered in an individualistic or subjectivistic sense.

This cultural breakdown, however, came about neither through the *scientists* themselves nor through the *artists*, who by and large remained attached to objective reality and to transcendence. It was rather the work of *philosophers* — or so they claimed to be — who caused that split between cult and culture, particularly during the so-called Enlightenment and the ensuing Romanticism and socio-economic and political upheavals. This is why Allan Bloom's advocacy of a return to the Enlightenment in order to recover the absolutes and overcome relativism is hardly consistent, to say the least.

These men fell into what Karl Jaspers has called the «scientific superstition»<sup>13</sup>, not to be confused with science itself. But once these two areas are separated, once the transcendent Personal God is removed from human experience, or immanentized in it, no ground is left for ethics as nothing absolute remains: everything is relativized.

Consequently, a «postmodern» approach is called for at this point of history — an approach which takes advantage of the painful experiences of mankind in our 20th century, and specifically of Western civilization; an approach which undertakes the reunification of culture under that God who is threatened with total eclipse in Western civilization, but who is still very much in view in the Third World countries. These countries are in a position to assimilate the best achievements of Western civilization — inspired by the Bible — while rejecting its perversions. Theology or the philosophy of religion, as well as the living practice of religion, must reassume its leading role in education.

This is how the Pope concluded his November 1988 speech quoted at the beginning:

«*The central problem* of our planetary civilization is eminently

<sup>13</sup> *Way to Wisdom*, Yale Paperbound, 1969, p. 126.

the values of the spirit, thus acknowledging his vital link with the divinity<sup>12</sup>, namely towards:

a) a *unified* vision of reality, wherein differences are not divisive or conflictive, but complementary; not out of tune with one another, but harmonized; not in mutual struggle in the Heraclitean, Hegelian or Marxian fashion, but in mutual convergence and cooperation;

b) a comprehensive vision of the *truth* in science and wisdom, with an organic articulation of all the fields of knowledge, and an intellectual love for all reality outside the mind expanding into infinity, without any prejudices against the power of the human mind to achieve the truth in solidarity with all;

c) a dedicated cultivation of all the virtues of the will which direct man to all that is *good*, all that is in harmony with the dignity of the human person, and ultimately to the absolute good and true happiness of communion with the Fullness of Being, which must also be the Fullness of Personhood;

d) a commitment for the search for *beauty* throughout the range of human experience — a beauty which does not consist in pleasure as such, let alone merely sensible pleasure, but in the perception and experience of what harmonizes unity, truth and goodness, and which therefore excludes all ethical deficiency: evil can never be beautiful.

### *The creation of culture*

The cultivation of all these values, both material and spiritual, is what makes up culture. But since all of them point to the infinite Value of that Being who is the Fullness of Being — «He who is» — and the source of all being, only a free and untrammelled openness to His transcendence, namely cult, can be «the primordial form and source of culture». Thus, the right to religious freedom is the most fundamental of human rights.

Culture begins in the child when his mother makes him conscious of the Personal God. Mothers are the primary transmitters of culture, followed by their husbands and other close relatives, and

<sup>12</sup> Cf. the author's *Work, Culture, Liberation*, Vera-Reyes, Manila 1985, chapter 2.



ness and love... Even when material resources and technical expertise are available, work for genuine progress demands the wisdom and the moral energy to mould God's creation with respect for its internal laws, so that it provides abundantly for the common good, as God intended from the beginning (cf. Gen 1,28). Development is only possible as a great moral effort of intelligent collaboration and solidarity on the part of all sectors of the community»<sup>9</sup>.

Two days later, upon his arrival in Botswana, he said:

«While the primary mission of the Catholic Church is religious and spiritual, nonetheless her members share this concern for economic and social development. The Church believes that the proper goal of *authentic development* is not only the material and economic transformation of the world for the better, but also the *creation of ever greater possibilities* for men and women to fulfill themselves in accordance with their dignity as children of God. Since society exists for people, it has the duty to *respect, protect and promote the human person* in all aspects.

Among these aspects, we must include the *religious dimension*, which expresses our transcendent vocation as human beings, and embraces our whole earthly existence. As I said in my Message for this year's World Day of Peace, religion helps us to appreciate better our *human dignity* and so it contributes to human *freedom*; it strengthens moral integrity and helps us to act with greater *responsibility*; it prepares us for true *fellowship* with *other human beings* by *teaching us* to live in solidarity with everyone as brothers and sisters» (italics in text)<sup>10</sup>.

### *Human co-creation*

The Creator gave this mission to man: «Be fruitful and multiply; fill the earth and subdue it»<sup>11</sup>, and the present Pope made this biblical text the keynote of his encyclical on human work *Laborem Exercens* in 1981. Man, through his superior power of intelligence, must subdue the material universe, but so that he may rise towards

<sup>9</sup> *L'Osservatore Romano*, English ed., 19 September 1988, p. 4.

<sup>10</sup> *L'Osservatore Romano*, English ed., 19 September 1988, p. 12.

<sup>11</sup> Gen 1,28.

down, producing, on the one hand, an «overdevelopment» by the misuse of wealth, and on the other, an «underdevelopment» by the stagnation of wealth. In both cases crime thrives.

The Pope also referred to this in his homily at the Midnight Mass of Christmas 1988<sup>6</sup>:

«It may seem that people have achieved a great deal», he said, «and continue to do so, in “*saving*” themselves *with their own resources*, so that they may be self-sufficient. But they are becoming more and more convinced that they are not self-sufficient, that all the things that are termed “civilization”, “progress” and “development” do not *reach the root of the evil* which still persists in human history and even, in a sense, is becoming deeper and more widespread. And, on the other hand, all the things that help to “raise” the level of human existence, that make it “better”, *do not reach the perfection of that good* to which the human being is directed» (italics in text).

### *True human development*

It has been repeatedly emphasized that the true development of man cannot be reduced to the production of wealth: «Man does not live on bread alone...?»<sup>7</sup>. Nevertheless, this production of wealth is necessary for the *total* development of man, that is, for the flourishing of culture. As the Romans put it, *mens sana in corpore sano*, «a healthy mind in a healthy body». And as the Pope put it in his homily at Cochabamba, Bolivia, in May 1988, «*There is also in souls a hunger for truth, just as in bodies there is hunger for bread. Physical well-being must serve the betterment of the entire person and, therefore, the development of the intellect, which reaches its highest peak in knowledge of God*» (italics in text)<sup>8</sup>.

When he went to Africa in September 1988, the Pope brought up this matter again several times. On the 11th, in his address to the Laity of Zimbabwe at Harare, he said:

«Development is more than a technical, economic or financial problem. It is above all a human effort requiring enormous resources of intelligence, compassion, a sense of fairness and justice, selfless-

<sup>6</sup> Cf. *L'Osservatore Romano*, English ed., 2 January 1989, p. 3.

<sup>7</sup> Mt 4,4.

<sup>8</sup> Cf. *L'Osservatore Romano*, English ed., 13 June 1988, p. 9.

Man «makes» things; he does not «create» them «out of nothing»<sup>5</sup>, for he is not omnipotent like God. And he makes things with his hands and tools — from picks and shovels to calculators and computers —, but always guided by his creative principle, namely the human intelligence or spirit.

Culture is the accumulation — not dead but alive — of all the achievements of the human spirit embodied in human history. It is the product of human creativity as vitally linked to the Creator in its openness to the infinity of reality and to what is permanent and universal. Thus, cult and culture are related as source and stream, wellsprings and river. And a person ignorant of history and its geographic and cosmic setting is a person without culture, and therefore a person deprived of his or her humanity. The teaching of geography, astronomy and history forms part of a basic education.

### *The creativity of human intelligence*

Human intelligence is creative in two ways, namely the *theoretical* or contemplative or speculative, and the *practical* or active: the intelligence *thinks* and *acts*. In the first way, it is led to science and wisdom, and in the second, to technology and the arts. Practical needs lead to theoretical study, and theoretical advance leads to practical achievements in a «virtuous circle». But the common element of both the theoretical and the practical is the *ethos*, namely the application of the ultimate or absolute truth about man (anthropology) to the good or happiness of man here and now. The virtue of *prudence* does this through the work of *conscience*.

Ethos or morality is all-pervasive in man, since through his intelligence he can perceive the end and the means and through his will he can choose freely and responsibly. When morality fails to develop through lack of moral education and self-mastery or lack of correspondence to divine grace, or when it collapses, there arises a disequilibrium which is highly upsetting both for the individual and for society.

In other words, when the progress in science and technology is not matched by moral maturity, man is overwhelmed by materialism and the pursuit of self-centered pleasure. Thus, civilization breaks

<sup>5</sup> Cf. 2 Mac 7,28.

## CULT, CULTURE AND DEVELOPMENT (Or should the humanities be split from the sciences?)

Joseph M. DE TORRE

On November 12, 1988 Pope John Paul II addressed a study congress in Rome commemorating the millenium of the conversion of Russia to Christianity in the year 988 with the baptism of St Vladimir at Kiev<sup>1</sup>.

Earlier in the year the Pope had written an Apostolic Letter on this subject, and his November speech was based on a point he mentioned in the Letter, namely the fact that «the Christian cult generated also among the Slavs of the East an extraordinary development of culture in all its forms».

The Pope called attention to the common linguistic root of «cult» and «culture», which «may be traced to the fundamental truth» that «cult represents the primordial form and source of culture».

Cult or worship stands for the recognition on the part of man of his openness to, and total dependence on a Being infinitely transcending him — a Being whom the Bible calls «He who is»<sup>2</sup>, and who is the Creator of all that comes to be<sup>3</sup>. But the Bible also says that man is the image and likeness of the Creator<sup>4</sup>. And so, man is, so to speak, called to complete the work of Creation through his own creativity.

<sup>1</sup> Reported in *L'Osservatore Romano*, English ed., 19-26 December 1988, p. 6.

<sup>2</sup> Ex 3,20. St. Thomas Aquinas used to call this biblical text *haec sublimis veritas*, «this sublime truth».

<sup>3</sup> Cf. Jn 1,3.

<sup>4</sup> Cf. Gen 1,26-27.

2. El culto vivido y bien ordenado nos lleva a dirigirnos con filial confianza, a Quien la sabemos Medianera de todas las gracias, para que nos dé una enérgica decisión para liberarnos de toda atadura de pecado.

3. La *santidad ejemplar* de la Virgen nos impulsa a aprender de Ella virtudes sólidas y evangélicas: fe y docilidad a la Palabra de Dios, obediencia generosa, humildad sencilla, caridad solícita, sabiduría reflexiva, piedad pronta a cumplir los deberes para con Dios y agradecimiento por los dones de El recibidos, fortaleza en todos los dolores y contratiempos, pobreza llevada con dignidad que se apoya en la providencia divina, vigilante cuidado del Hijo que Dios la diera desde la cuna hasta el Calvario, delicadeza provisora, pureza virginal y casto amor a su Esposo San José. Virtudes estas de que nos da cuenta el Evangelio y con las que tratarán de adornarse sus hijos, cuyo progreso aparecerá como fruto maduro del culto debido.

4. Y, en fin, el crecimiento de la gracia «finalidad última de toda acción pastoral», nacerá del verdadero culto a Aquella a quien, ante todo, se esforzará el cristiano por amarla como hijo verdadero, la que al mismo tiempo le conducirá a la «perfecta unión con Cristo, o sea, la santidad» (LG, 50).

«Sean el sello de nuestra Exhortación y una ulterior prueba del valor pastoral para conducir los hombres a Cristo, las palabras mismas que Ella dirigió a los siervos de las bodas de Caná: *Haced lo que El os diga...* que es una voz que concuerda con la del Padre en la teofanía del Tabor»<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> *Ibid.*

## VI. Conclusión

La espiritualidad, pues, de los sacerdotes, como la de cualquier bautizado, está en el *cumplimiento «en el Espíritu» del «munus» que le compete en el Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo.*

Hemos visto, a la luz del Vaticano II, las relaciones, no sólo de ejemplaridad, sino hasta de efectividad, entre la función sacerdotal y el influjo actuante de la Madre del Sumo y Eterno Sacerdote. Es su *gracia*, distribuida hacia todos los miembros, la que *actúa*, digámoslo con la frase estereotipada, «ex opere operato», en el ámbito sacramental. Pero — nos lo recuerda el decreto sobre la vida y ministerio de los sacerdotes — «aunque es una verdad dogmática que la gracia de Dios puede realizar su obra de salvación por medio de sacerdotes *indignos*, sin embargo Dios prefiere mostrar sus maravillas por medio de los que, dóciles al impulso y la guía del Espíritu Santo, por su íntima unión con Cristo y la santidad de su vida, puedan decir como el Apóstol: “Si bien es verdad que soy yo quien vive, ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,2)» (PO, 12).

De aquí la suma importancia de «los medios que les recomienda la Iglesia para que puedan tender siempre a ser instrumentos más aptos en el servicio del Pueblo de Dios», por lo que se explica el capítulo de «Subsidiis pro Presbyterorum vita», entre los que se encuentra el que pusimos al frente de nuestro trabajo: la *filial devoción a la Madre del Sumo y Eterno Sacerdote.*

No es cuestión de ascética sino de *eficacia pastoral*, pues si «la fecundidad de apostolado en la Iglesia, depende de su unión con Cristo» (AA, 4) y el «influjo salvífico de la Virgen, lejos de impedir la unión con Cristo mismo, la fomenta» (LG, 60), es fácil ver que «la piedad a la Santísima Virgen, de modo subordinado y en conexión con El, tiene una gran *eficacia pastoral* y constituye una *fuerza reformadora* de la vida cristiana»<sup>41</sup>.

Son palabras de Pablo VI en su exhortación hacia el culto de María, y con un resumen de su doctrina terminamos nuestro trabajo.

1. La misión de María en la Iglesia es una *realidad operante y fecunda* en el organismo eclesial, que tiende a reproducir en los *hijos* los rasgos espirituales del *Primogénito.*

<sup>41</sup> PABLO VI, *Marialis cultus*, 57, l.c., p. 164-165.

Y también lleva sobre el pecho una medalla — la del Carmen en su mayoría —, y acude puntualmente a la cita del *Angelus*, «apertura hacia el misterio pascual, porque mientras conmemoramos la Encarnación del Hijo de Dios, pedimos ser llevados “por su Pasión y Cruz a la gloria de la resurrección” »<sup>37</sup>. Y no se aburre al repasar las cuentas del Rosario rezando después del *padrenuestro* las diez o cincuenta *avemarías*.

Del santo Rosario, «compendio de todo el Evangelio», afirma Pablo VI: «Es un piadoso ejercicio inspirado en la Liturgia y que, si es practicado según la inspiración originaria, conduce naturalmente a ella, sin traspasar su umbral. En efecto, la meditación de los misterios del Rosario, haciendo familiar a la mente y al corazón de los fieles los misterios de Cristo, puede constituir una óptima preparación a la celebración de los mismos en la acción litúrgica y convertirse después en un eco prolongado»<sup>38</sup>. Y ello es una razón más para mantener la costumbre inmemorial de que el mismo sacerdote dirigiera el rezo del Rosario, en la Iglesia, antes de la celebración de la Eucaristía o en otro momento. Y, como es también costumbre, reforzada por la autoridad de Juan Pablo II, primer «peregrinante» en la Iglesia peregrina de hoy, el sacerdote puede reforzar su acción pastoral, yendo él mismo en romería a la ermita o santuario de su demarcación, o al frente de parte de su feligresía, en peregrinación a los famosos santuarios de todos conocidos<sup>39</sup>.

«Hay otras muchas devociones — escribe Mons. Escrivá de Balaguer — que no es necesario recordar ahora. No tienen por qué estar incorporadas todas a la vida de cada cristiano...; pero debo afirmar al mismo tiempo que no posee la plenitud de la fe quien no vive alguna de ellas, quien no manifiesta de algún modo su amor a María»<sup>40</sup>. Y nos atreveríamos a añadir que el descenso en la práctica religiosa, de que hoy tanto nos lamentamos, tiene, entre otras, su explicación en la reducción o supresión de estas *prácticas y ejercicios de piedad a María*.

<sup>37</sup> PABLO VI, *Marialis cultus*, n. 41, l.c., p. 152.

<sup>38</sup> *Ibid.*, n. 48, p. 157.

<sup>39</sup> El tema de la pastoral de los santuarios marianos en las enseñanzas de Juan Pablo II, le tenemos estudiado en *Pastoral de los santuarios marianos sobre la base de la religiosidad popular*, en «Estudios Marianos», «Fundamentos teológicos de la piedad mariana», Salamanca 1983, p. 249.

<sup>40</sup> MONS. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 142.

(LG, 62) “a cuya generación y educación coopera” (LG, 63) según la medida del don, propia de cada uno, por la virtud del Espíritu de Cristo. Así se manifiesta también aquella maternidad según el Espíritu, que ha llegado a ser la función de María a los pies de la Cruz y en el Cenáculo»<sup>35</sup>.

Doctrina que tiene en cuenta una espiritualidad que vive Juan Pablo II, la de San Luis María Grignon de Montfort, según la cual María es *modelo* a quien miramos para reproducir sus virtudes, y *molde* que usa el Espíritu Santo para formar, a imitación de Jesús, otros Cristos, que somos los cristianos<sup>36</sup>.

Pero la liturgia no agota toda la vida de la Iglesia (SC, 9). Por eso la constitución *Lumen gentium* «exhorta a todos los hijos de la Iglesia a que fomenten generosamente el culto, preferentemente el litúrgico para con la Bienaventurada Virgen María, y tengan en gran estima las prácticas y ejercicios de piedad recomendados a lo largo de los siglos por el Magisterio» (LG, 67).

Así un sacerdote sólidamente piadoso se emociona con su recuerdo cuando cumple su obligación de administrar los sacramentos y de recitar el Oficio Divino, y a más repite las oraciones aprendidas en su niñez — ¡Oh Señora mía, oh Madre mía!, ¡Bendita sea tu pureza!, ¡Ave María purísima! —, que ayudan a mantenerle en una continua presencia de la Madre de Dios. Y también esas otras oraciones jaculatorias — «dardos encendidos en el amor» a la Virgen —, que a un sacerdote que celebra la Santa Misa «digna y devotamente», y recita la Liturgia de las Horas con reposada meditación, le brotan como espontáneamente de la lectura y laudes de la mañana, de las horas intermedias, y a la hora de Vísperas... ¡Qué material tan abundante y hermoso, a más de ser en su mayor parte palabras inspiradas, el que le proporciona la recitación o canto de los himnos, los Salmos, los cánticos y preces matutinas y vespertinas, para que de su meditación le broten jaculatorias a lo largo de toda su jornada!

<sup>35</sup> JUAN PABLO II, I.c., n. 45, p. 428.

<sup>36</sup> Aludimos al núcleo central de la doctrina montforiana, que creemos ver resumida en estas palabras: «El Espíritu Santo... con Ella, en Ella y de Ella ha producido su obra maestra, que es un Dios hecho hombre: produce todos los días y producirá hasta el fin del mundo los predestinados, que son los miembros del cuerpo de esa Cabeza adorable», S. LUIS GRIGNON DE MONFORT, *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, trad. del P. Solá S.I., Barcelona 1981, p. I, I, 20, p. 24-25. Cfr. etiam nn. 33.34.



Jesús es el hijo de Santa María, y Ella fue proclamada solemnemente por Pablo VI Madre de la Iglesia: Madre, como hemos recordado, a partir del «fiat» de la Anunciación y que se perpetúa hasta la identificación total, en la gloria, del último de los redimidos. Madre, de los pastores y de los fieles, porque es *tipo y ejemplo* de esa Iglesia que va desarrollándose hasta que llegue a la plenitud del Cristo Total (Ef 4.13) (LG, 63.64).

María es Madre de Jesús y es Madre de los que viven la vida de Jesús ya glorificado y hecho *espíritu vivificante* (1 Cor 15,45), a cuya acción la Virgen está *presente* por «ese nuevo amor que maduró en ella definitivamente junto a la Cruz por medio de su participación en el amor del Redentor», que determina «una nueva continuación *en la Iglesia* y a través de la Iglesia»<sup>31</sup>, «función que constituye una dimensión real en el misterio de Cristo y de la Iglesia»<sup>32</sup>.

La imitación, pues, que pide la Iglesia en el Vaticano II, es un esfuerzo por imitar a «la primera y más perfecta discípula de Cristo»<sup>33</sup>, por lo cual los fieles levantan «los ojos a Quien brilla como modelo de virtud ante toda la comunidad de los elegidos» (LG, 57), y de Ella aprenden las virtudes «sólidas y evangélicas», que enumera Pablo VI; «y el progreso en la virtud aparecerá como consecuencia y fruto maduro de aquella fuerza pastoral que brota del culto tributado a la Virgen»<sup>34</sup>.

Pero ante todo, es preciso abrirnos a la acción del Espíritu Santo, que a la Virgen María la hizo *madre*, y a nosotros, si no nos oponemos a su acción, *hijos en el Hijo*.

«La dimensión mariana de la vida de un discípulo de Cristo, se manifiesta de un modo especial precisamente mediante esta entrega respecto a la Madre de Dios, iniciada en el testamento del Redentor en el Gólgota. Entregándose filialmente a María, el cristiano, como el apóstol Juan, “acoge entre sus cosas propias” a la Madre de Cristo y la introduce en todo el espacio de su vida interior, es decir, en su *yo* humano y cristiano: “La acogió en su casa”. Así el cristiano trata de entrar en el radio de acción de aquella “caridad materna” con que la Madre del Redentor “cuida de los hermanos de su Hijo”

<sup>31</sup> JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, n. 23.24, l.c., p. 389.

<sup>32</sup> *Ibid.*, n. 38, l.c., p. 411-412.

<sup>33</sup> PABLO VI, *Marialis cultus*, n. 35.

<sup>34</sup> *Ibid.*, n. 57.

María proclama en nombre de la Iglesia: “Mi alma engrandece al Señor”. En efecto, el cántico de la Virgen, se ha convertido en oración de todos los tiempos»<sup>28</sup>.

Es también *Virgen orante* en las bodas de Caná, como después lo fue en Pentecostés. «Presencia orante de María en la Iglesia naciente y en la Iglesia de todo tiempo, porque Ella, asunta al cielo no ha abandonado su misión de intercesión salvadora» (LG, 62)<sup>29</sup>.

Pero además de esta liturgia de alabanza, la Iglesia, por medio de Cristo, presenta al Padre los ofrecimientos y deseos del mundo entero, como también las necesidades de una comunidad o de un sector y hasta de una sola persona como «plegarias y súplicas que brotaron de Cristo en su vida mortal», que ahora continúa en su intercesión celeste, a la que se unen los santos todos, y al frente de ellos, la Reina de todos los santos, que la Iglesia hace presentes por la voz del sacerdote<sup>30</sup>.

Y al término de la jornada del sacerdote, y de los otros a quienes la Iglesia ha encomendado esta función verdaderamente sacerdotal, sube hasta el cielo una de las grandes antifonas marianas consagradas por el uso litúrgico de la comunidad eclesial, «Alma Redemptoris Mater», «Ave, Regina Caelorum», «Salve, Regina» y «Sub tuum praesidium», la más antigua oración que el Pueblo de Dios entonó, amparándose bajo su protección, a la Santa Madre de Dios.

## V. Tratamos de imitarla y de que la imiten todos los fieles

«Recuerden, pues, los fieles — no lo olvidamos —, que la verdadera devoción no está en afectos estériles e ineficaces, ni en una vana credulidad, sino que procede de la verdadera fe por la que somos arrastrados a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos lleva al amor de nuestra Madre y a la *imitación* de sus virtudes» (LG, 67).

Es cierto, y no podemos olvidarlo, que es Cristo con quien tenemos que identificarnos para conseguir la santidad a que todos, cada uno en su estado, estamos vocacionados (LG, 40). Pero este Cristo

<sup>28</sup> PABLO VI, *Marialis cultus*, n. 18, l.c., p. 129.

<sup>29</sup> *Ibid.*, l.c., p. 130.

<sup>30</sup> ORDENACIÓN..., n. 17.18.

#### IV. La honramos y bendecimos, invocando su ayuda para hacer buena su profecía del «Magnificat»

La Iglesia peregrina une su alabanza a la de la Iglesia celeste por medio de la *Liturgia de las horas*, la cual resulta por ello la oración del Cristo total al Padre de las misericordias.

Vivir esta verdad es un gozo y una necesidad.

«En la Liturgia de las Horas, la Iglesia, desempeñando la función de Cristo Cabeza, ofrece a Dios, “sin interrupción”, el sacrificio de alabanza, es decir, la primicia de los labios que cantan su nombre. Esta oración es “la voz de la misma Esposa que habla al Esposo”: más aún: “es la oración de Cristo, con su cuerpo, al Padre” (SC, 84). “Por tanto, todos aquellos que ejercen esta función, por una parte cumplen la obligación de la Iglesia y por otra participan del altísimo honor de la Esposa de Cristo, ya que, mientras alaban a Dios, están ante su trono en nombre de la Madre Iglesia” (SC, 85)»<sup>25</sup>.

Mas, para esta alabanza en el Espíritu al Padre, la Iglesia deputa a algunos de sus miembros «de forma que al menos ellos aseguren de modo constante el desempeño de la función de toda la comunidad y se mantenga siempre en la Iglesia sin interrupción la oración de Cristo»<sup>26</sup>.

Y entre ellos los Obispos y su prebiterio que «actúan de modo especial en lugar de la persona de Cristo» (PO, 13)<sup>27</sup>.

Ahora bien. Para esta función Pablo VI nos lleva a fijarnos en esos momentos decisivos en que resalta la actitud de la «Virgo orans», «tipo y modelo» de toda la Iglesia (LG, 63).

«Así aparece Ella en la visita a la Madre del Precursor, donde abre su espíritu en expresiones de glorificación a Dios, de humildad, de fe, de esperanza: tal es el “Magnificat” (Lc 1,46-55), la oración por excelencia de María, el canto de los tiempos mesiánicos en el que confluyen la exultación del antiguo y nuevo Israel, porque — como parece sugerir San Ireneo — en el cántico de María fluyó el regocijo de Abraham que presentía al Mesías (cfr. Jn 8,56) y resonó, anticipada proféticamente, la voz de la Iglesia: “Saltando de gozo”,

<sup>25</sup> ORDENACIÓN GENERAL DE LAS HORAS, de la «Liturgia de las horas», traducción del Secretariado nacional de Liturgia, n. 15, Madrid 1971, p. 23.

<sup>26</sup> *Ibid.*, n. 28, p. 34-35.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 35-36.

De hecho hay una verdad estupenda que Pablo VI, citando la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis*, quería recordáramos y la viviéramos: «Es necesario acostumbrarse a reconocer en la Iglesia al propio Cristo. En realidad es Cristo quien en su Iglesia vive...; es Cristo el que en *múltiples formas* se manifiesta en los *diferentes* miembros de su sociedad»<sup>22</sup>.

Y en la Iglesia el sacerdote actúa *in persona Christi Capitis*, es decir, volvamos a repetirlo, que como sacerdote se *identifica*, si bien sacramentalmente, con el Cristo que nació de Santa María, murió en la Cruz asistido por su Madre, y ahora en la gloria la tiene a su lado «donde resplandece como Reina e intercede como Madre»<sup>23</sup>.

San Juan de Avila, trayendo a su tratado testimonios de Santos Padres y de otros santos de la Historia de la Iglesia, nos incita a la reverencia amorosa con que hemos de hacer «manifiesta esa realidad del Cristo viviente manifestándose de forma distinta en los distintos miembros» que componemos su Cuerpo Místico.

Y siguiendo el hilo de la meditación de San Juan de Avila, copiamos este párrafo con el que cerramos este apartado del amor especial que el sacerdote ha de vivir con respecto a la Madre del Sumo y Eterno Sacerdote.

«Y no para nuestra obligación esto. Porque, según hemos dicho, conforme a la alteza de la dignidad ha de ser el aparejo para el uso della. Lo que dijimos competir en alteza de vida con la sacratísima Virgen María, nuestra Patrona, consagrando y tratando a un mismo Hijo de Dios: ella, siendo niño y en cuerpo mortal; y nosotros ya grande y glorioso como lo es en el cielo, deben, con mucha justicia, procurar competir con la santidad de ella, si no es en igualdad, sea en semejanza. ¡Oh cuánto se enternece un corazón de un buen sacerdote cuando, teniendo al Hijo de Dios en sus manos, considera en cuán indignas manos está, comparándose con las manos de Nuestra Señora! Y cierto, no se pudo hallar espuela que así aguijase e hiciese correr a un sacerdote el camino de la perfección, como ponerle en sus manos al mismo Señor de cielos y tierra que fue puesto en las manos de una doncella en la cual Dios se revivió, dotándola y hermoseándola de innumerables virtudes»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 30 AAS (1964) 623.

<sup>23</sup> PÍO XII, *Marialis cultus*, 6 l.c., p. 120.

<sup>24</sup> SAN JUAN DE AVILA, l.c., 21, p. 161.

*las mujeres*, que, «ocupando el puesto más alto junto a Cristo, ocupa al mismo tiempo el lugar más cercano a nosotros» como Madre nuestra pero Madre de Dios, a quien se debe todo honor y toda gloria.

Por ello, no ya sólo en la función oficial de sacerdotes o liturgos, sino en cuanto fieles cristianos, cada fiesta en honor de la Virgen — no sólo las del calendario universal, sino las más cercanas a cada uno, las del santuario o ermita patronal del propio pueblo, región y patria — ofrece la ocasión de repetir personalmente esa oración que tanto tiene que agradecerle, Madre-de-Dios, a cuyo servicio nos ofrecemos, según la piedad tradicional de la Iglesia que la venera como Reina y Señora <sup>21</sup>.

## 2. *La amamos porque es nuestra «Madre amable»*

El amor — agradecimiento o benevolencia — no se impone. Se apoya en la conciencia de nuestra relación con quien nos ama, y correspondemos al amor con amor de verdad.

Todos los cristianos la *amamos*, y no tememos excedernos, pues jamás, ni aun reuniendo el amor de todos los corazones del mundo, llegaríamos al amor con que la distingue toda la Santísima Trinidad: Hija predilecta, Madre totalmente entregada, y Esposa y sagrario del Espíritu donde se funden el amor del Padre y del Hijo.

Cristo, moribundo, nos la entregó como madre, y ensancho la capacidad de su amor hacia todos los hombres. Y ahora en el cielo «no ha dejado su oficio salvador, sino que continúa alcanzándonos por su múltiple intercesión, los dones de la eterna salvación» (LG, 62).

Por todo lo cual, al dárnosla como madre para toda la historia de la salvación, parece darnos a entender, que si Juan la aceptó como madre — y no hay por qué dudar que la amó cordialmente como hijo — Cristo, el Primogénito, quisiera que la amáramos todos como si su amor no fuera bastante para responder al amor que Ella nos tiene.

<sup>21</sup> Nos referimos a la devoción mariana de *esclavitud a la Señora*, que, comenzando en San Ildefonso, llegó a adquirir un impulso extraordinario con la difusión que hizo de ella San Luis Grignon de Monfort, autor del *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, y *El secreto de María*, resumen del *TOTUS TUUS* que lleva el emblema de Juan Pablo II, quien no tiene empacho en declarar que vive esta esclavitud, como podemos leer en *No tengáis miedo*, de ANDRÉ FROSARD, trad. de Ana M<sup>a</sup> de la Fuente, publicada por *Plaza y Janés*, Barcelona 1982, IV, p. 130-132.

la afirmación conciliar de que la Liturgia (Sacramentos y Oficio Divino) es la *fuentes primaria y obligatoria en donde han de beber la espiritualidad auténticamente cristiana* (SC, 4), y, por lo mismo, sacerdotal.

Sabernos, pues, especialmente hijos de tal Madre, y, participantes de manera tan activa en su *maternidad espiritual*, se traducirá en un afán de «tratarla — son palabras de Mons. Escrivá de Balaguer — como a una persona viva: porque sobre Ella no ha triunfado la muerte, sino que está en cuerpo y alma junto a Dios Padre, junto a su Hijo, junto al Espíritu Santo»<sup>20</sup>, y, en unión de su Hijo, en ese puesto relevante, añadiríamos, en la Iglesia «pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LC, 4).

Es, pues, una doble perspectiva la que tiene la espiritualidad sacerdotal mariana: como sacerdote y como fiel, aspectos que, luego, vienen a fundirse en uno solo, pues son cuatro las *notas* del culto o devoción, que el Concilio Vaticano asigna a este que hemos llamado *trato*, es decir, *cercanía de intimidad*, en frase que gusta repetir a Juan Pablo II: *veneración y amor, invocación e imitación*.

### 1. *La veneramos por ser Madre de Dios y cooperadora con Cristo en la obra de la salvación del mundo*

En cada santa Misa, y en las celebraciones marianas a lo largo del año litúrgico, el sacerdote, como hemos recordado, se identifica *sacramentalmente* con Cristo. Al proclamar la Palabra, momento en que Cristo mismo está siempre presente (SC, 7), hemos de meditar esa Palabra, hasta encontrar en ella, la identificación con la de Cristo, a quien se unen guiándose por la acción del Espíritu Santo (PO, 13). Y, al celebrar la muerte del Señor, no puede por menos de acudir a la Madre de ese Señor que se inmola, en aquella actitud que Ella tuvo en el Calvario (*ibid.*).

Y en el Oficio divino, donde presta su voz a la Iglesia para honrar a la Virgen María en cada uno de sus misterios (*ibid.*), no podrá por menos de expresar la amorosa gratitud de su *veneración*.

Y después, a imitación del Ángel Gabriel y de Santa Isabel, no dejará de *sentir* (aunque este sentimiento no sea sino una gratificación del Espíritu Santo) la inabarcable excelencia de *Bendita entre*

<sup>20</sup> MONS. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 142.

tamento, y que ha dato motivo a que tantas veces, aun en el ámbito católico, haya aflorado el pretexto para tachar de excesivo y hasta supersticioso el culto personal de tantas manifestaciones de religiosidad popular. Y el culto, rectamente ordenado, al ser la expresión de la piedad filial (cfr. LG, 53) es una de las *obligaciones*, «*officia*» (LG, 54), de quien sabe que María es Madre de Dios, Madre de la Iglesia, y, por ambos títulos Madre suya. «Este misterio de salvación se nos revela y continúa en la Iglesia, y en ella los fieles incorporados a Cristo Cabeza, *deben venerar* también la memoria, ante todos, de la gloriosa siempre virgen María, Madre de Dios y Señor nuestro Jesucristo» (LG, 52). Y de hecho «la reconoce y la honra como verdadera Madre del Dios Redentor» (LG, 53).

Es, pues, un deber de *estricta piedad* que, según Santo Tomás es parte de una justicia nunca suficientemente satisfecha, pues nunca podremos pagar, en concreto, a la Virgen lo que le costó ser Madre nuestra<sup>18</sup>. Y la Iglesia toda, consciente de que María ha entrado íntimamente en el misterio de la salvación, al reflexionar piadosamente sobre Ella y contemplándola a la luz del Verbo, hecho hombre en sus entrañas, se asemeja más y más a su Esposo (LG, 65), se proclama deudora de un *culto especial* dentro del culto cristiano, «plenitud del culto divino» que nos vino de la Encarnación (SC, 5).

Este culto, justo y merecidamente llamado *cristiano* — «porque en Cristo tiene su origen y eficacia, en El halla su plena expresión y por medio de El conduce en el Espíritu hasta el Padre — es un elemento cualificador de la Iglesia»<sup>19</sup>.

Pues bien. Como hemos venido recordando, el sacerdote es el *ministro* cualificado de este culto oficial de toda la Iglesia, tanto en la celebración de los sacramentos — donde de manera solemne y autorizada se proclama la Palabra del Señor — como cuando en la recitación de la Liturgia de las horas cumple debidamente el *Oficio Divino*, uniéndose en nombre de la Iglesia, al grandioso himno que cantan los bienaventurados en la liturgia celeste (SC, 8.88).

Lo mismo que a los fieles se les encarece que tomen parte *consciente, activa y fructuosamente* (SC, 11), los que lo presiden, en fuerza de su obligación (SC, 85), han de poner su alma en consonancia de lo que recitan o cantan (SC, 11), y entonces tiene aplicación exacta

<sup>18</sup> STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 2-2, q. 101.

<sup>19</sup> PABLO VI, *Marialis cultus*, Introductio, l.c., p. 115.

rácter de su *sacerdocio* común «ofrecen a Dios la Víctima divina y a sí mismos unidos a ella» (LG, 11), «para que la oblación de la Iglesia tenga su pleno efecto...; sobre todo cuando los fieles participan en la acción litúrgica, se puede decir verdaderamente de ellos que “su fe y devoción te son conocidas” »<sup>17</sup>.

Pero hay, en fin, otro aspecto en la Eucaristía-sacrificio que no podemos olvidar. La santa Misa es el momento culminante de la «comunión» de la Iglesia, en sus tres estadios de peregrinante, celeste y la que todavía espera purificándose en el Purgatorio (UR, 15). En cada Misa se *reúne* — «communicantes» — *toda la Iglesia*, y se trasvasan a todos los miembros los frutos del sacrificio eucarístico, la corriente vital que mana del Sacrificio del Redentor. Pero en él cooperó de una forma totalmente singular con respecto a todos los demás, la que se asoció generosamente a este sacrificio (LG, 61). Por ello en toda celebración eucarística «se la venera en primer lugar» (LG, 51), y en la celebración litúrgica de los misterios del Señor a lo largo de todo el año, la santa Madre Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, que se une con lazos indisolubles a la obra salvadora de su Hijo, pues en Ella admira y ensalza el más excelente fruto de la Redención, y como en imagen purísima la Iglesia contempla gozosamente lo que ella misma aspira y espera llegar a ser (SC, 103).

Ahora bien, es el sacerdote que actúa «in persona Christi» quien precisamente pronuncia las palabras de la consagración que hacen efectivo el sacrificio de Cristo, misterio que hace presente al mismo Cristo, y de esa presencia derivan todas esas relaciones del sacerdote con María; y si el sacerdote, como todo bautizado está llamado a ser santo, como recordábamos, por esta *razón particular* (PO, 12) está además llamado a la santidad, como *instrumento vivo* del mismo Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, de quien es Madre la *Reina de los Apóstoles* y auxilio, por ejemplar, de su ministerio (PO, 18).

### III. Devoción del sacerdote a la Virgen María

Aunque *culto* y *devoción* son actitudes teológicamente distintas, el culto que no estuviera empapado de verdadera devoción sería ese *culto externo* que tanto reprobaban los profetas del Antiguo Tes-

<sup>17</sup> Pío XII, *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 558.



mió el Verbo en las entrañas purísimas de María, para «quedarse con nosotros hasta la consumación de los siglos» como alimento y fuerza de la humanidad en su ascensión a la identificación con Cristo, que eso es la *santidad* a que todos los bautizados estamos vocacionados.

Nos alimentamos y robustecemos con la «caro» de María. Y somos los sacerdotes los que, con las palabras consagratorias, transubstanciamos en el Cuerpo de Cristo el redondelillo de pan puesto sobre la patena. Realizamos, en cierta manera, el milagro que una vez sola tuvo lugar en la Noche Santa de Belén, *tierra del pan*<sup>16</sup>.

Esta consideración, pura teología, es, creo, la que ha de despertar en los sacerdotes esos sentimientos especiales de que venimos hablando. La Virgen es la Madre del sacerdocio, que comenzó a serlo en el momento preciso de la historia en que María pronunció el sollicitado y esperado «fiat», por el cual el *Verbo se hizo carne*.

Hay cuadros deliciosos en que San Juan Evangelista, el *primer hijo* del Testamento de Jesús, da de comulgar — con sentimientos que tratan de plasmar los pintores, pero se quedan cortos —, a la misma Madre de Jesús, que, habiendo instituido la Eucaristía y el sacramento del Orden, en el Calvario proclamaba la *maternidad espiritual*, de la cual la Jerarquía en la Iglesia Madre tiene una participación especial.

Pero no es sólo esto, que podría pensarse el culmen de una espiritualidad sacerdotal completa. Es que el Sacrificio Eucarístico es la representación, la actualización del Sacrificio redentor del Calvario (SC, 47). En el Sacrificio de nuestros altares es la misma la Víctima, Cristo, y el mismo oferente, Cristo, que asocia para este sacrificio a toda su Esposa (SC, 7), y a quien todos en la Iglesia debemos ofrecernos. Y en el Calvario, María, *stabat*, «condoliéndose vehemente con su Hijo Unigénito, asociándose con ánimo maternal a su sacrificio, consintiendo en la inmolación de la Víctima de sus entrañas» (LG, 58).

No fue estrictamente sacerdotal — aunque haya teólogos que lo sostengan — el «munus» de Quien cooperó a la inmolación de su Hijo, «de una manera especialísima y totalmente distinta a todos los otros posibles cooperadores». Pero indudablemente hemos de ver a la Madre del Redentor al frente de tantos cristianos que, por el ca-

<sup>16</sup> SAN JUAN DE AVILA, *Escritos sacerdotales*. Tratado del sacerdocio, 2, edic. del Dr. Esquerda, BAC minor, 7, Madrid 1969, p. 140.

cipa de esa instrumentalidad salvífica, es el ministerio jerárquico, que *sirve* a esa comunidad con las funciones específicas relativas al «munus» que dentro de la comunidad tiene cada miembro.

Y se pide a los sacerdotes *afecto* o amor de *madre*, muy unidos a la Madre del Redentor, en disponibilidad *fraterna* para cuidar a los hermanos (LG, 62), en un servicio que, si soporta los dolores de parto (Gal 4,19), experimenta el inefable gozo de la fecundidad virginal (PO, 16), fruto de ese misterio que, si exige la mortificación de sus instintos (PO, 12), testimonia ante el mundo, atrayendo otras vocaciones, el gozo pascual que brota de la consciencia de la excelencia y necesidad de este ministerio (PO, 11).

Porque, en fin de cuentas, a ejemplo de la Virgen María y, como piadosamente pensamos de San José, patrono de los seminaristas, siguiendo la llamada del Espíritu Santo, prescinden de otro amor intermedio, para entregarse *totalmente*, en alma y cuerpo, al amor del Sumo Sacerdote, cuya persona han incorporado sacramentalmente: incorporación o identificación en las funciones y en la vida, «señal de un amor excepcional e incentivo de una caridad a todos patente»<sup>15</sup>, de la amistad peculiar con el mismo Cristo, que pide, en retorno, una vida célibe, «señal y a la vez estímulo de la caridad pastoral» (PO, 16).

### 3. *Ambito sacramental*

La Eucaristía es el sacramento donde los sacerdotes ejercen principalmente el ministerio (LG, 28; PO, 28), ya que el Sacramento eucarístico, hacia el cual convergen los otros sacramentos, hace que viva y crezca la Iglesia (UR, 15) y es, como ya vimos, raíz y centro de toda la vida interior del cristiano diputado para realizar «in persona Christi» el Santísimo Sacramento.

Dé aquí que las relaciones del sacerdote con la Madre del Sacerdicio tienen que ser más íntimas que la de los simples fieles. «Caro Christi est caro Mariae», se viene diciendo al menos desde tiempos de San Agustín. Con cuenta que por «*caro*» en el Nuevo Testamento, se entiende la Humanidad Santísima, que, indisolublemente asu-

<sup>15</sup> PABLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 24. LAURENTINO M<sup>a</sup> HERRÁN, *Presupuestos a la lectura de la «Sacerdotalis caelibatus»* en «Teología del Sacerdicio», vol. V, Burgos 1973, p. 429-440.

Tarea fundamental ésta de la *educación* que, al tener como base y punto de partida la *caridad pastoral*, requiere entrañas de *padre* (LG, 27,28,41; CHD, 11,30; PO, 9,13,14): «dar *la vida* en favor del rebaño a ellos encomendado».

Lo cual, a mi entender, admite una doble perspectiva: «dar la vida propia», incluso hasta la muerte, si es preciso, y dar la vida sobrenatural: función *generativa*, que, para San Pablo, tenía tanto de *paternal* como de *maternal* (cfr. 1 Cor 4,15; Filem. 10; Gal 4,19).

La maternidad de la Iglesia, tanto para el *nacimiento* de nuevos hijos — por la predicación y el Bautismo —, como para la *educación* — formación y dirección espiritual en el ámbito de los sacramentos —, la ejerce gracias a este *ministerio sacerdotal*, de que los sacerdotes son depositarios por el sacramento del Orden (LG, 23,28; PO, 1-5).

Y en este momento tienen su lugar apropiado las palabras de la Constitución *Lumen gentium*: «Por eso también en su quehacer apostólico la Iglesia se mira con toda razón en Ella, la que engendró a Cristo, concebido del Espíritu Santo y nacido de la Virgen, no para otra cosa sino para que por medio de la Iglesia nazca y crezca también en el corazón de los fieles. Esta Virgen en su vida fue el ejemplo del *maternal afecto* que *es necesario tengan* todos los que en la misión de la Iglesia cooperan a la regeneración de los hombres» (LG, 65).

Pedir, pues, *afecto maternal* o de madre es sencillamente exigir ser *conscientes* del misterio de la Iglesia, *Madre y Virgen*, a imitación de Santa María, aunque Ella siempre la trascienda (LG, 64).

Todo en María es maternal, y toda esta maternidad se realiza en clima virginal, por obra del Espíritu Santo, que sigue comunicando a los miembros de la Iglesia la vida cristiana por la interconexión de todos ellos (LG, 7), pero siempre como «influjo salvífico» (LG, 60) de la Madre.

«Si nos identificamos con María — comenta Mons. Escrivá de Balaguer —, si imitamos sus virtudes, podremos lograr que Cristo nazca, por la gracia, en el alma de muchos que se identificarán con El por la acción del Espíritu Santo. Si imitamos a María, de alguna manera participaremos en su maternidad espiritual»<sup>14</sup>.

*Participar*. Es lo que hace la Iglesia, «instrumento universal de salvación», y, dentro de toda la comunidad eclesial, quien más parti-

<sup>14</sup> MONS. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1977, n. 281.

de textos en que se recoge estas creencias, y por la doctrina complejiva de la Constitución, podemos explicar esta educación-mediación de todas las gracias. Pues afirma el Concilio, después de haber explicado la cooperación *totalmente singular* de la Virgen «a la restauración de la vida sobrenatural de las almas» (LG, 61): «Esta maternidad en la economía de la gracia se prolonga incesantemente, desde el consentimiento que prestó fielmente en la Anunciación, y que sostuvo sin vacilación alguna al pie de la cruz, hasta la perpetua consumación de todos los elegidos» (LG, 62).

Veamos, pues, qué relación tiene esta maternidad con el ejercicio del sacerdocio ministerial.

Es la fe la base y fundamento para la educación o *edificación* de la Iglesia, en concreto de la porción de la Iglesia que a cada Obispo o presbítero se le ha encomendado. Por la fe han de ser los a ellos encomendados *piedras* para esa *edificación*: pero «piedras vivas» es decir *personas*, para cuya ensambladura se necesita una *exquisita delicadeza* para acertar a ver en cada feligrés la función a que está vocacionado, ya por sí mismos o con la colaboración de otros miembros de su comunidad. Y aquí se abre un campo inmenso para los laicos o seglares: los padres, «los primeros educadores de la fe» en su familia (LG, 11), los catequistas, los miembros de todas las congregaciones, los movimientos y asociaciones apostólicas, que haya o que surjan en su parroquia (AA *passim*)<sup>13</sup>. Es tarea delicada, pero hermosa, descubrir y cultivar la vocación con que a cada uno le conduce el Espíritu Santo a la caridad sincera y diligente y a la libertad con que Cristo nos liberó (PO, 5).

Es muy interesante la observación que a los presbíteros se les hace en el n. 9 del decreto *Presbyterorum ordinis*, tan importante que ha merecido el último documento pontificio *Christifideles laici*, recordándoles una vez más el ejemplo del *servicio de Cristo*: «Reconozcan y promuevan sinceramente la dignidad y la función específica que los laicos tienen en la misión de la Iglesia» (PO, 9).

El paradigma insustituible para el cuidado de la porción que apacientan es el Buen Pastor, cuya *caridad* los impulsará, no a buscar los propios intereses, sino el de su rebaño (PO, 13): caridad pastoral que brota de la Eucaristía, «fuente y cumbre de toda vida cristiana» (LG, 11), «fuente y cima de toda evangelización» (PO, 5), «raíz y quicio de toda edificación eclesial» (PO, 6).

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, *passim*.

## 2. Educadores de la Fe

La Madre de Dios es *tipo* o ejemplar de la Iglesia (LG, 63), ya que en sí misma reúne y reverbera todas las *exigencias de la Fe* (LG, 65). Su vida entera, como ya dijimos, recogiendo el pensamiento de la encíclica *Redemptoris Mater*, fue un ejercicio continuo de fe en progresión permanente (LG, 58). De donde se explica la ejemplaridad de Santa María con respecto a la Iglesia en lo tocante a la Fe, cuyo depósito ha de conservar, *virginalmente íntegro*: por eso también a la Iglesia la llamamos «Virgen». Y la Virgen María es además tipo de la Iglesia por ser su Madre: título éste tan estupendo y de tal profundidad, que abre inacabables horizontes para una mariología eclesiológica: *Madre de la Iglesia* porque, además de ser el origen vital del Pueblo cristiano — «Generatio Christi est origo Populi Christiani et nativitas Capitis est nativitas et corporis»<sup>10</sup> — que comenzó a serlo con el *fiat* de la Encarnación, continúa ejerciendo su maternidad cooperando a que por su caridad le nazcan a la Iglesia nuevos hijos, por ser miembros del *Cristo total*, expresión tan del agrado de San Agustín (LG, 52).

Pero María coopera además a la *educación* (LG, 61) de estos hijos, con la fuerza expresiva de esa palabra, «educación», sin la cual no se concibe una maternidad responsable. Educación en su doble sentido de entrega al desarrollo físico del hijo al que ha engendrado, y de las atenciones que exige el desarrollo espiritual de ese hijo, que ha de ejercer por sí misma o por escogidos delegados.

Lo cual, aplicado a Santa María Madre, creo que se explica en ese título de *Medianera de todas las gracias*, que tan extendido estaba en la creencia de los católicos a las puertas mismas del Concilio Vaticano II<sup>11</sup>. Desde San Bernardo se había hecho general el convencimiento que nada nos viene de Dios sino por mediación de su Madre<sup>12</sup>, y, aunque en la redacción aprobada de la Constitución *Lumen gentium* sólo se la llame *Medianera*, por la nota al pie de página

<sup>10</sup> S. LEÓN MAGNO, *Sermo VI in Nativ. Domini* (PL 54,213).

<sup>11</sup> Era fiesta opcional para los que lo solicitaran; lo era en España y sigue siéndolo en la archidiócesis de Navarra.

<sup>12</sup> «Con todo lo íntimo, pues, de nuestra alma, con todos los afectos de nuestro corazón y con todos los sentimientos de nuestra voluntad, veneremos a María, porque esta es la *voluntad de aquel Señor que todo lo recibiéramos por manos de María*», SAN BERNARDO, *Sermo de aquaeductu* (8 setiembre) (PL 183, 440).

María es tipo, a más de todo cristiano, del ministerio sacerdotal: modelo de escucha atenta y dócil<sup>7</sup>, como afirman de consuno los Santos Padres; acogió la «Palabra» antes en el corazón que en su seno (LG, 53), por lo que, en frase estereotipada, afirman que María *fide concepit* — («Verbum Dei corde et corpore suscepit», LG 53) —: fiándose totalmente en el Señor, acogió el mensaje que de parte suya le traía San Gabriel, y en su seno la Palabra se hizo carne. Y esta escena, como las sucesivas de la infancia y adolescencia de su Hijo, la conservaba reflexionando para conocer su alcance. Por ello se resalta su *fe*, que la hace *Bienaventurada* (LG, 58).

«A lo largo de su predicación acogió las palabras con que su Hijo, exaltando el Reino por encima de las razones y vínculos de la carne y de la sangre, proclamó bienaventurados (cfr. Mc 3,35; Lc 11,27-28) a los que escuchan la palabra de Dios, como Ella lo hacía fielmente (cfr. Lc 2,19 y 51). Así avanzó también la Santísima Virgen en la *peregrinación de la fe*, y mantuvo fielmente la unión con su Hijo hasta la cruz» (LH, 58).

Fue, efectivamente, como ha desarrollado Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Mater*<sup>8</sup>, la vida de Santa María un *itinerario desde el comienzo de la fe más absoluta hasta la visión de la gloria*. Por eso es el modelo que ha de tener ante los ojos la Iglesia toda, que a tiempos se reúne en torno a nuestra celebración eucarística, *Mysterium fidei* (LG, 89; SC, 10; AG, 9), en la que se representa y se ofrece al Padre la *Palabra, hecha carne* en las entrañas de Quien, en el más absoluto desprendimiento La aceptó para darnosla: «fructus ventri generosi... nobis natus, nobis datus», que cantamos en el *Pange lingua*; por lo cual, a su debito tiempo, en el Templo la ofreció al Padre, y nos la rescató con la ofrenda de los pobres, en esa desprendida fidelidad que llevó hasta la entrega del Calvario (LG, 57-58).

María, pues, presente y ayuda en el ministerio sacerdotal, partícipe más que ninguno en el sacerdocio de Cristo, en ese *modelo* perfecto, y eficazísima *ayuda*, que pueden pedir los sacerdotes con las palabras de la oración que ofrece el Misal Romano: «O Mater pietatis et misericordiae...»<sup>9</sup>, para que les asista, como asistió, en el culmen del ministerio, a la hora del sacrificio de la Cruz.

<sup>7</sup> PABLO VI, *Marialis cultus*, AAS (1974), 120.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, n. 2 et passim, AAS (1987), 362.

<sup>9</sup> MISAL ROMANO. Texto unificado en lengua española, 1988, 8<sup>a</sup>, p. 1200.

se lee: «dum Praesbyteri cum actu Christi Sacerdotis se coniungunt, cotidie se *totos* Deo offerunt, et, dum Corpore nutriuntur, ex corde participant Eius caritatem qui se in cibum dat fidelibus» (PO, 13)<sup>6</sup>.

Por donde se ve que el ideal de la entrega debe ser *totalizante*, ya que su ministerio ha de abarcar a los fieles en el abanico innumerable de situaciones a que ha de atender su solicitud pastoral.

Y esto repetimos, a ejemplo de la Madre y asociada del Redentor, a cuya persona y obra se entregó totalmente y en toda su vida.

## II. El ejemplo y la ayuda de la Virgen María en el triple ministerio sacerdotal

### 1. *Ministros de la palabra*

Los sacerdotes son los «instrumentos vivos» (PO, 12) de que se vale Cristo para hablar en la Iglesia, cuando en las celebraciones litúrgicas se leen las *Escrituras* (SC, 13), que, para que sean realmente «Palabra del Señor», se deben leer y estudiar asiduamente, para no caer en el peligro de hacerse «predicadores vacíos» y ajenos a esa Palabra de Dios, al no escuchar su resonancia dentro de sí (DV, 25).

Y en este «primer» deber de anunciar el Evangelio de Dios, es a El a quien los sacerdotes tienen que esforzarse cada vez más de estar unidos, para predicar, no una propia doctrina, conocimientos u opiniones, sino la Palabra (PO, 4), que han de comunicar con esmerada fidelidad a los fieles, leída e interpretada en el mismo sentido en que fue redactada: para lo cual han de tener en cuenta, no sólo la materialidad de lo escrito, sino, dentro del contexto de toda la Sagrada Escritura, a la Tradición viva de la Iglesia de Cristo y a la analogía de la Fe católica (VD, 13).

Y esa Palabra se hace nuestra por la *contemplación* (LG, 41; DV, 8), que brota no sólo de un estudio diligente, sino en la oración al mismo Autor de la Palabra para que ayude a comunicar lo que conviene decir (DV, 25), acomodándolo a las necesidades concretas de la Comunidad a quien se dirige (PO, 4). Para esta función — *contemplata aliis tradere* — (PO, 13) se requiere, ante todo, *docilidad*, cada día más fina y atenta, a las mociones del Espíritu Santo. Pues de esta actitud es el *acabado modelo* Nuestra Señora (PO, 18).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

*cio cien por cien*<sup>3</sup> en actitud permanente de entrega paternal a los demás. «Respecto a los fieles a quienes con el bautismo y la doctrina han engendrado espiritualmente, tengan la solicitud que corresponde a ese ser de padre en Cristo. Haciéndose modelos con toda el alma de su grey, gobiernen y sirvan a su comunidad local, de tal forma que ella merezca denominarse con el nombre que es gala del Pueblo de Dios, único y total, esto es, Iglesia de Dios» (LG, 28).

El *Documento de trabajo*, ya citado, admite «una dedicación parcial al trabajo civil» en el caso de que la comunidad a quien sirve no pudiera sustentar al sacerdote<sup>4</sup>, excepción que, entre los Apóstoles vivió San Pablo, y que tampoco rechaza el decreto *Presbyterorum ordinis* (n. 8).

Mons. Alvaro del Portillo, explicando la frase «homo Dei et ad homines missus», comenta: «No se pertenece a sí mismo, es todo de Dios y todo de los hombres, se debe a los demás para iluminar, alimentar y guiar a las almas hacia la gloria de Dios, mientras recorren el camino de la peregrinación terrena»<sup>5</sup>.

Mons. Alvaro del Portillo intervino directamente en la elaboración del documento *Presbyterorum ordinis*. Por eso son interesantes las observaciones siguientes:

«En el proyecto del mensaje de los Padres del Concilio a todos los sacerdotes se decía que el sacerdote debe hacerse hostia que se ofrece a Dios Padre y, a la vez, *hostia quae traditur in cibum hominibus pro amore Dei*. Este mensaje — que se había preparado para suplir algunas lagunas cuando, por decisión del Consejo de Presidencia del Concilio, el esquema de los presbíteros quedó reducido a unas breves proposiciones — se hizo innecesario al ser autorizada la Comisión a preparar un Decreto de suficiente amplitud; sin embargo, la frase que hemos transcrito se incorporó al nuevo texto del Decreto, aunque hubo de modificarse ante la petición de algunos Padres conciliares que — refiero sus palabras — consideraban esta metáfora *nimis audax*, poco acertada. Por eso en el texto definitivo del Decreto

<sup>3</sup> MONS. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Sacerdote para la eternidad* en «Amar a la Iglesia», Madrid, 3<sup>a</sup>, p. 64. Cfr. *Espiritualidad sacerdotal y ministerio*, 1.c.; Vv. *Santidad y espiritualidad sacerdotal*, Ateneo de Teología, Madrid 1988.

<sup>4</sup> IV *Retrato articulado de la espiritualidad sacerdotal...*, 3c, p. 72.

<sup>5</sup> MONS. ALVARO DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*. La figura del sacerdote delineada en el decreto «*Presbyterorum ordinis*», Madrid, 3<sup>a</sup>, 1971, p. 56.



grado del sacerdocio común de los demás fieles (LG, 10) —, es un verdadero sacerdocio, que en la Sagrada Escritura significativamente es llamado *diaconía* o *ministerio* (LG, 24), es decir, que toda la razón de su ser es estar al *servicio* de toda la Iglesia, o de la parte de la Iglesia que se les haya asignado, en lo tocante a esa vida que Cristo distribuye por el Espíritu Santo, siéndole instrumentos humanos esos sacerdotes que tienen la «sacra potestas» en beneficio de la comunidad. «Gratuitamente la habéis recibido, decía Cristo a sus discípulos, para que gratuitamente lo distribuyáis» (Mt 10,8).

La *actitud de servicio* en disposición de absoluta donación, fue la característica de la Virgen, Madre del Siervo de Yahvé y *esclava Ella del Señor* (Lc 1,38).

Los autores espirituales, sobre esta actitud de pobreza radical, que es la *humildad*, en total desprendimiento de sí misma, escriben que, María uniéndose al innumerable coro de los hombres del Antiguo Testamento que, orando, esperaban la llegada del «Prometido» en las sucesivas Alianzas, se consideraba hasta indigna de ser la esclava de la «madre del Mesías». Pero, y es un dato revelado que recoge el Concilio Vaticano II, el anuncio del Ángel la coge desprevenida: eso que el Padre de las misericordias la tenía preparada como correspondía a la que iba a ser *Madre y asociada* del Redentor del mundo, Hijo Unigénito del Padre.

Y, una vez entendido el alcance del mensaje divino, «asintiendo a dicho mensaje, se hizo Madre de Jesús, y, abrazando la voluntad salvífica de Dios de todo corazón, y sin que el más leve pecado retardara su respuesta, se *entregó totalmente* (“*totaliter devovit*”) a la persona y a la obra de su Hijo, poniéndose a su *servicio*, en dependencia de El y con El cooperando, al misterio de la Redención» (LG, 56).

A ejemplo suyo, y recurriendo a su auxilio (PO, 18), el Obispo y los sacerdotes tendrán fuerza para entregarse con toda el alma (CHD, 11), y, miembros vivos que son de Jesucristo, olvidándose, por la mortificación, de sus propios intereses, dedicarse totalmente («*totaliter se devovent*») al servicio de los hombres, en una entrega que facilita su personal llamada a la santidad.

El ministerio sacerdotal, pues, es un *servicio totalizante* (como lo fue el de la Madre del Salvador, realidad que hemos subrayado empleando las idénticas expresiones que usa el Concilio): un *sacerdo-*

sentándolo en el templo al Padre, compadeciendo en sintonía con su Hijo cuando moría en la cruz, cooperó de un modo totalmente singular, mediante la fe, la esperanza y su flagrante caridad, a la restauración de la vida sobrenatural de las almas. Por lo cual *se hizo madre nuestra en el orden de la gracia*» (LG, 80). Y «esta maternidad perdura ininterrumpidamente en la economía de la gracia, desde el consentimiento que dio fielmente en la Anunciación y que sostuvo al pie de la cruz sin vacilación alguna, hasta la perpetua consumación de todos los elegidos» (id., 61).

Por tanto, Madre y asociada a Cristo de un modo absolutamente particular, coopera con Él, en una acción verdaderamente maternal, a nuestra *generación y educación* (LG, 61-62): expresiones éstas analógicas, usadas de muy antiguo, para indicar el misterio del Cuerpo Místico en su desarrollo en la historia, desde su generación hasta llegar a su dimensión total, en su término escatológico (LG, 48). Por ello la Virgen María es *tipo e imagen* de la santidad a que aspira toda la Iglesia (LG, 65; SC, 103), es decir, a la plenitud de esa vida cristiana y perfección de la caridad, que, aun en la sociedad civil, promueve un modo de vivir más humano (LG, 40).

### 3. *Modo concreto de conseguir esa santidad*

Los fieles cristianos se podrán santificar, y a ello están llamados, en cualquier condición de vida, oficio o empleo, o cualquier circunstancia en que se encuentren, y precisamente *por medio* de todas esas cosas (LG, 41), ya que todos en la Iglesia participan del triple «munus» de Cristo, sacerdote, profeta y rey (LG, 31; AA, 2).

De donde se deduce, sin ningún esfuerzo lógico, que los sacerdotes ya en concreto pueden conseguir su específica santidad, ejerciendo esos «munera» en el Cuerpo de Cristo, sincera e infatigablemente (PO, 12), como más adelante trataremos de explicar, mirando a la Madre del Sumo y Eterno Sacerdote.

## I. El ministerio sacerdotal y el «munus» de Santa María en el misterio de la Iglesia

El sacerdocio, que los Obispos poseen en plenitud (LG, 21) y los sacerdotes por ser sus necesarios colaboradores (PO, 7), — sin olvidar que es distinto sustancialmente y no sólo con diferencia de

Y, antes de desarrollar el tema, creo conveniente anteponer unos *presupuestos dogmáticos*, tomados todos del mismo Concilio, que sustentan el estudio de las estrechas relaciones, — determinantes del «munus»<sup>1</sup> sacerdotal — que el Concilio señala al sacerdocio con respecto al «munus» de la Madre de Cristo y de la Iglesia.

### 1. Misterio de la Iglesia

La Iglesia, «sacramento universal de salvación» (LG, 48. AG, 1.15)<sup>2</sup> es, según el orden que se sigue en la constitución *Lumen gentium*, antes que «Pueblo de Dios», *Cuerpo de Cristo*, quien nos comunica su vida en el Espíritu Santo a través de los sacramentos (LG, 7) y de otras gracias, que sólo el Espíritu conoce, distribuidas a los hombres de buena voluntad — que acertadamente se vienen llamando «semina Verbi» (AG, 11; cfr. LG, 16) —. En esta Iglesia los sacerdotes son *instrumentos vivos del Sumo Sacerdote* (PO, 12) que sigue actuando siempre, y presente siempre en las acciones litúrgicas: a saber, en la proclamación de la Palabra, en la celebración del sacramento de la Penitencia y la Eucaristía (SC, 7; PO, 4) — *fuentes ésta y cima de la vida cristiana* (LG, 11; SC, 10) y de toda evangelización (PO, 5) —, gracias a la cual la Iglesia va expandiéndose en su esfuerzo por extender el Reino de Cristo, «incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por Él mismo al fin de los tiempos, y se manifieste Cristo... para participar todos de la libertad de los hijos de Dios» (LG, 9; AA, 2; AG, 1-5).

### 2. María Madre nuestra en orden a la salvación

Sobre esta *vida* que Cristo, por el Espíritu, nos comunica, la Virgen María tiene un influjo verdaderamente *salvífico*, real (LG, 60.62), ya que «concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, pre-

<sup>1</sup> Empleo «munus» y «munera» porque no he encontrado en castellano una palabra que exprese adecuadamente todo lo que encierra la palabra latina *munus*.

<sup>2</sup> Usaré las siguientes siglas para referirme a los documentos del Vaticano II:

AA «Apostolicam actuositatem» (sobre el apostolado de los laicos)

AG «Ad gentes» (sobre la actividad misionera de la Iglesia)

CHD «Christus Dominus» (sobre los Obispos)

DV «Dei Verbum» (sobre la divina Revelación)

LG «Lumen gentium» (sobre la naturaleza de la Iglesia)

PO «Presbyterorum ordinis» (sobre la vida y actividad de los sacerdotes)

SC «Sacrosanctum Concilium» (sobre la Liturgia).

# MARÍA EN LA ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL SEGÚN LA DOCTRINA DEL VATICANO II

Laurentino M<sup>a</sup> HERRÁN

---

**Sumario:** I. El ministerio sacerdotal y el «munus» de Santa María en el misterio de la Iglesia - II. El ejemplo y la ayuda de la Virgen María en el triple ministerio sacerdotal - III. Devoción del sacerdote a la Virgen María - IV. La honramos y bendecimos, invocando su ayuda para hacer buena su profecía del «Magnificat» - V. Tratamos de imitarla y de que la imiten todos los fieles - VI. Conclusión.

---

«De esa docilidad (a las mociones del Espíritu Santo) hallarán siempre un admirable ejemplo en la Bienaventurada siempre Virgen María, quien, guiada del Espíritu Santo, se entregó totalmente al misterio de la Redención humana; y a Ella, Madre del Sumo y Eterno Sacerdote, Reina de los Apóstoles y amparo de su ministerio, la amarán y reverenciarán los sacerdotes con culto y devoción filial» (Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 18).

Entre las notas que especifican y configuran la espiritualidad sacerdotal — de las que tratan los expertos en los temas conciliares — nos vamos a fijar en la *dimensión mariana* que el Concilio Vaticano II, no al desgaire, sino con evidente intencionalidad, asigna a la espiritualidad del ministerio sacerdotal, sobre todo en el decreto *Presbyterorum ordinis*.

**Pagina bianca**

it rather possesses a firmly grounded ecclesial dimension and always has universal repercussions.

Summing up, grounded on the centrality of the theme of «universality» given in the antidonatist writings, one of the main aspects of baptism's ecclesial dimension may be formulated as follows: any inclination to enclose the baptised within a local perspective of the Church, or any tendency to reduce his horizons to particularist exclusive ecclesial activities and concerns absolutely will clearly betray his/her authentic and real baptismal and ecclesial identity<sup>78</sup>.

<sup>78</sup> *Ep.* 76,2: CSEL 34/2, 326: «Quare creditis creuisse zizania et mundum repleuisse, triticum autem decreuisse et in sola Africa mansisse? Christianos uos dicitis et Christo contradicitis. ipse dixit: (...) “Ager est hic mundus”, non dixit: Ager est Africa».

In the light of these observances, we may further envisage a great insight enclosed in the augustinian emphasis of the catholicity of the Church and the oneness of her motherhood. We are referring here to the fact that all baptised are children of the one Mother Catholic Church and that they are brothers of one another. In solidarity, every baptised may be said to authentically express the universal feature of his Catholic mother when he opens himself to his fellow christians.

Carrying an augustinian text a stage further, we think that this solidarity or fraternity is even transformed into motherhood to the extent that when the baptised person lives his faith, he (not individually, but in union with the entire Church) is said to conceive and to give birth to Christ in others<sup>76</sup>. Every baptised participates in the fecund motherhood of the Church. In so far as he does so, he contributes to her growth and fecundity<sup>77</sup>. By virtue of this participation in motherhood, he/she is called to be solicitous for all baptised just as the Mother Church is solicitous for all her children without exception and is spread worldwide. Within this framework, great transcendence must be given to the baptised person's duty and responsibility in the growth of the entire Church. He/she effectively promotes the fecundity of the Church when he lives in accordance with the faith of the entire Church because it is through faith that the Church's motherhood is actualised. In this light, any truly christian action or comportment is never an isolated individualistic act;

<sup>76</sup> The idea we propose is implicitly drawn from the following text. *Sermo* 192, 2: PL 38, 1012-1013: «Exultate, virgines Christi, consors vestra est mater Christi. Christum parere non potuistis, sed propter Christum parere noluistis. Qui non ex vobis natus est, vobis natus est. Verumtamen si verbi eius memineritis, sicut meminisse debetis; estis etiam vos matres eius, quia voluntatem facitis Patris eius. (...) Exultate etiam, castitas nuptialis, omnes fideliter viventes cum coniugibus vestris: quod amisistis in corpore, in corde servato. Ubi iam non potest esse a concubitu caro integra, sit in fide virgo conscientia, secundum quam *virgo est omnis ecclesia*. (...) Omnes gradus fidelium membrorum capiti contulerunt, quod ipsius gratia conferre potuerunt. Proinde quia veritas et pax et iustitia Christus est, hunc fide concipite, operibus edite; ut quod egit uterus Mariae in carne Christi, agat cor vestrum in lege Christi. Quomodo autem non ad partum virginis pertinetis, quando Christi membra estis? Caput vestrum peperit Maria, vos Ecclesia. Nam ipsa quoque et mater et virgo est: mater visceribus caritatis, virgo integritate fidei et pietatis. Populos parit, sed unius membra sunt, cuius ipsa est corpus et coniux, etiam in hoc similitudinem gerens illius virginis, quia et in multis mater est unitatis».

<sup>77</sup> We have interpreted the augustinian category «*tota hoc mater ecclesia (...) tota singulos parit*» as implicitly supporting the idea of the baptised person's participation in the Church's motherhood. vid. *supra*, note 26 (*Ep.* 98, 5).

obscure or diminish the catholic openness inherent in his baptismal state.

There is only Mother Church and all baptised persons have a common vocation as children. Based on this fundamental dignity, the baptised may have diverse functions and specific vocations. Respectful of the particular vocation of the others, each and everyone must testify and bear witness to the catholicity of his/her basic baptismal-filial condition. This means that each one, within the specificity of his vocation, cannot isolate himself from the rest. Any tendency to do so would be tantamount to a deformation or adulteration not only of his personal baptismal identity, but also that of the Church.

On the basis that all baptised are equally children of the universal mother Church and must therefore be at her service, we may advance that there can be no well grounded reasons for any sort of rivalry, disordered competition, or envy between the baptised regarding the diversity of functions or vocations each may have. Neither can there be incompatibility and much less friction between specific church endeavours or between those initiatives taken up by any baptised.

The same line of thought applies on an ecclesial level. It is likewise to be stressed that local Churches, in so far as they are the Catholic Church, cannot and must not isolate themselves from the rest of the churches spread all over<sup>75</sup>. Neither must they, within the natural boundaries of their jurisdictions, enclose themselves to their interests and problems alone. We must assert that any local Church activity or group work — if authentically ecclesial — may restrict itself or the baptised who participates therein, to that particular activity in an absolute way. That is, local Churches cannot be exclusive in the sense of not allowing the baptised to freely choose and decide responsibly — in conformity with the dictates of personal conscience — to collaborate perhaps in other endeavours which equally contribute to the good of the universal Church.

<sup>75</sup> S. FOLGADO FLOREZ, *Dinamismo católico*, cit., 280: «Porque no es exclusivista, supera ideologías diferentes y acoge a todos en la amplitud enorme de su seno; dicha Iglesia, Cuerpo de Cristo, grande y única como el mundo, es la católica por antonomasia. A despecho de cualquier segregacionismo eclesiológico, le interesa el hombre en cuanto hombre, proyectándose como el instrumento universal de la salvación».



to the Catholic Church unless at the same time her real motherhood be affirmed and accepted.

In this sense, it may be especially noted that only on the grounds of the Church's motherhood can St. Augustine's ecumenical efforts in relation to the donatists be truly appreciated and its full significance be brought to light. St. Augustine's *ecclesia mater* is indeed a category pregnant with meaning for it necessarily touches on dogmatic-ecumenical aspects that have concrete existential applications.

The inherent ecclesial catholic feature obtained through baptism calls for sensitivity to its existential manifestation on the part of *any baptised*. This means that the catholic feature he obtains has inherent claims on its actual translation to all spheres of human life. A dichotomy must be vigorously rejected. Because he is catholic in being, he must be so in his thoughts and actions. For a baptised person, to be open minded is to be catholic minded, that is to say, to be open to the same wide horizons and dimensions which essentially characterize his Mother Church.

Being a real child of the *catholica*, the baptised person may be said to be inserted in that universal ecclesial body that is oriented towards the heavenly Jerusalem our Mother and hence rejects any kind of localism. From this, it becomes manifest that through baptism, one belongs to the universal Church and that one's appurtenance to a diocese, parish, particular community, etc. is, from the ontological viewpoint, something *a posteriori*: that is, it is the result of a later auto-organisation made by the ecclesiastical hierarchy in view of the pastoral care of the faithful. In this connection, the involvement of the baptised in local church activities — though certainly valid and good — cannot be detrimental to the obscuring of his real baptismal *catholic feature*.

A fully catholic spirit requires the baptised person to have and to retain the same interests and concerns of the universal Church by making them his own. If he truly realises and lives accordingly, he cannot be unconcerned and unaffected by the interests of his Mother Church. He participates, whether consciously or not, in the life and goals of his universal Mother. His actual involvement and the particular way by which he will carry out this «catholic» concern will certainly be determined by his peculiar condition. But in every case, the «specific way» in which he will express his participation in those universal concerns must not in any way supplant, thwart,

Catholic Church<sup>73</sup>. He may qualify them as alien, or as lost, or even as aborted<sup>74</sup>, but yet they remain to be her children. This reveals that no morally reprehensible act of the baptised, though logically requiring correction, may in itself obscure, diminish, or obliterate the real and radical baptised-Church relationship.

On the other hand, this permanent ecclesial identity inherent in the baptised pleads for its recovery in terms of authentic ecclesial affinity with the «Catholic Mother». In other words, the ecclesial form provides its bearer with an inner impulse towards the Church Mother and guarantees a clear foundation upon which the Church continually draws all baptised into her womb as their connatural place for vital growth.

It may then be well understood that when St. Augustine invites the donatists back to the Catholic Church, he is not merely concerned with the achievement of a more or less peaceful inter-ecclesial relationship, nor is he satisfied with the obtainment of the visible communion of the Church spread worldwide. These aspects have their unquestionable relevance. We believe that behind these reasons, profound and doctrinal as they are, there still lies this basic one: the Church is a Mother and her relationship as such with the baptised is, in fact, the first in the logical order of things. In effect, the child needs to be conceived and to be born of the mother before any other subsequent relationship may be established between them. It would certainly be of little use to proclaim the need to be visibly united

<sup>73</sup> *Ep.* 185, 8, 32: CSEL 57, 29: «Sic ergo catholica mater bellantibus aduersus eam quibus aliis quam filiis suis, quia utique ex ipsa magna arbore, quae ramorum suorum porrectione toto orbe diffunditur, iste in Africa ramusculus fractus est, cum eos caritate parturiat, ut redeant ad radicem, sine qua ueram uitam habere non possunt»; cf. *Ep.* 93, 10, 45: CSEL 34/2, 488.

<sup>74</sup> *Ep.* 185, 6, 23: CSEL 57, 21-22: «Cur ergo cogeret ecclesia perditos filios, ut redirent, si perditii filii coegerunt alios, ut perirent? quamuis etiam illos, quos non coegerunt, sed tantum modo seduxerunt, si per terribiles sed salubres leges in eius gremium reuocentur, blandius pia mater amplectitur et de illis multo amplius quam de his, quos numquam perdidit, gratulatur»; *Ep.* 243, 8: CSEL 57, 575: «Haec mater toto orbe diffusa tam uariis et multiplicibus errorum infestationibus agitur, ut abortiui etiam filii eius aduersus eam infrenis armis belligerare non dubitent»; *Sermo* 216, 7, 7: PL 38, 1080: «Sperate in eum, omne concilium novae plebis, et popule qui nasceris, quem fecit Dominus, enitere ut salubriter pariaris, ne feraliter abortionis (...) Nolite uestra impatientia viscera materna concutere, et partus uestris ianuas angustare»; cf. *Ep.* 105, 4, 13: CSEL 34/2, 604; *De Bapt.* 2, 6, 8: CSEL 51, 183.

through baptism one acquires a concrete and essential ecclesial form derived from the Church's womb, one necessarily obtains that «universal trait» because one of the specific features of that «ecclesial form» is catholicity.

In fact, St. Augustine always attached great importance to the catholicity of the Church's motherhood. The Church offers her womb in a generous and universal way to all men without exception so that all may be regenerated to Christ's life. Her motherhood knows no limits whatsoever so that even those who are baptised outside her womb in truth possess the ecclesial form of her womb although in a veiled manner. In this respect, it could be posited as accordant with the augustinian mind, that when, for instance, a schismatic returns to the Catholic Church's communion, his/her authentic ecclesial identity is duly recovered. Note that we say «recover» for it never ceased to exist in that condition of manifest separation from the true mother the *catholica*.

With the support of this insight, we may fully appreciate why St. Augustine painstakingly insisted and reminded the donatist of the universality of the true Mother Church and of her claim over baptism and over them in so far as they are her children through the sacrament.

One of the values of St. Augustine's doctrine on the Church's motherhood is the fact that when he imagines the Church as mother, he extends her motherhood to absolutely all baptised. No distinction is made at this level because it touches on the *original ecclesial identity*. No ulterior aspect is considered here as for instance the effects derived from such original identity. St. Augustine simply considers the basic fact that all baptised, to the extent that they are baptised, are said to be real children of the Catholic Church.

According to this view, the original ecclesial identity remains permanently intact regardless of whatever actual existential church condition in which a baptised person may find himself. It also shows that the baptised can never detach himself from, nor renounce, his specific and concrete ecclesial identity as a child of the Catholic Church, even if he lives a life that is not in keeping with such condition, and/or even if he outwardly disclaims this identity. St. Augustine is remarkably consistent and unequivocal in this point. As a matter of fact, he does not hesitate to call the donatists «children» of the

that there exists a certain order of things: that which is legitimate must be based on that which is real. In this sense, something is said to be lawful insofar as it is based on nature. Accordingly, just as the lawful wife Sara is more a mother than the bondswoman Agar according to the patriarchal tradition, in the last analysis, to affirm that the Catholic Church is the legitimate mother is tantamount to saying that she is more a mother than the Donatist sect. Added impetus is given to this if we further consider that since there can only be *one* real mother, it follows that there can only be one *lawful* mother.

## V. The baptised: bearer of an «ecclesial form»

The augustinian theological reflections basically had as their starting point the fact that baptism is something *proper* of the Church (*quidquid suum* in his words)<sup>71</sup>. This focal point opens up greater ecclesial horizons for the baptised. Granting that he/she receives a specific ecclesial feature derived from having been born of the Catholic Church's womb, this ecclesial trait in him/her remains closely associated to the Church's bodily member through which he/she is regenerated. So intimate is this association that when the baptised comes to betray the ecclesial identity impressed in his being, the Church appears to suffer in what is precisely maternal pain<sup>72</sup>.

In this context, we must situate St. Augustine's explicit insistence that the donatists' position is a clear betrayal of their «catholic» character as children of the universal Church. For if

duae mulieres Sara et Agar et duo filii earum Isaac et Ismahel pro spiritalibus et carnalibus figurentur; et cum legamus ancillam et filium eius a Sara passos graues molestias, Paulus tamen apostolus dicit, quod ab Ismahele persecutionem sit passus Isaac: "Sed sicut tunc" inquit, "ille, qui erat secundum carnem, persequatur eum, qui erat secundum spiritum, ita et nunc" ut, qui possunt, intellegant magis ecclesiam catholicam persecutionem pati superbia et impietate carnalium, quos temporalibus molestiis atque terroribus emendare conatur. quidquid ergo facit *uera et legitima mater*, etiamsi asperum amarumque sentiat, non malum pro malo reddit, sed bonum disciplinae, expellendo malum iniquitatis adponit non odio nocendi sed dilectione sanandi.

<sup>71</sup> *De Bapt.* 1, 14, 22: CSEL 51, 158: «Itaque una est ecclesia quae sola catholica nominatur, et quidquid suum habet in communionibus diuersorum a sua unitate separatis, per hoc suum in eis habet ipsa utique generat, non illae. neque enim separatio earum generat sed quod secum de ista tenuerunt».

<sup>72</sup> *Vid. supra* note 47 (*Ep.* 34, 3).

i) Christ fecundates his only Bride which is the Catholic Church.  
 ii) The Catholic Church alone, as Bride, holds as a gratuitous privilege the whole power of her Bridegroom. By virtue of this power, She not only engenders in her own womb but is also said to bring forth sons even of handmaids<sup>66</sup>.

iii) Those who baptise outside the Church body «borrow» so to speak the power of generation by virtue of the sacrament they integrally retain and which remains to be the sacrament of God and of the Catholic Mother<sup>67</sup>.

In the light of the patriarchal principle, the Catholic Church is seen to bring forth children outside her body, as it were, in the womb of her handmaid, specifically by virtue of the sacrament of baptism, as though by virtue of the seed of the husband<sup>68</sup>.

The baptised person in these cases is to be recognized directly by virtue of the father's seed and only indirectly by virtue of the Church's womb<sup>69</sup>. We say indirectly in the sense that he who is baptised outside the Catholic Church body is considered to have been engendered through her although not necessarily «in» her (that is, understood in spatial terms).

The conjugal right by which the Catholic Church engenders even outside her body exists *in baptism* so that wherever the sacrament is given or received integrally, it is the Catholic Church — not heresy or schism — that engenders. Hence all baptised — by the mere fact of having received the sacrament and therefore regardless of their actual ecclesial appurtenance —, are real and lawful children of the one Catholic Mother.

St. Augustinae rightly discerns and significantly expresses this point by combining the concepts of real motherhood and legitimate motherhood together: *vera et legitima*<sup>70</sup>. It is important to recall

<sup>66</sup> *De Bapt.* 4, 1, 1: CSEL 51, 223: «Haec est una quae tenet et possidet omnem sponsi sui et domini potestatem, per quam coniugalem potestatem etiam de ancillis filios parere potest».

<sup>67</sup> *Ibid.* 1, 14, 22: CSEL 51, 166: «Respondemus enim: non baptismum uestrum acceptamus, quia non est baptismus ille schismaticorum uel haeretirocum sed dei et ecclesiae, ubicumque fuerit inuentum et quocumque translatum».

<sup>68</sup> Cf. *Ibid.* 1, 10, 14: CSEL 51, 158-159.

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.* 1, 15, 23: CSEL 51, 167.

<sup>70</sup> *Ep.* 93, 2, 6: CSEL 34/2, 450: «Nonne contumacem ancillam data sibi potestate. Sara potius affligebat? et utique non eam, quam superius beneficio suo matrem fecerat, crudeliter oderat, sed in ea superbiam salubriter edomabat. non autem ignoras, quod istae

and hence of any christian, can be testified in terms of a universal mother Church. This view supports the augustinian position that it is not an indifferent matter to be baptised in the Catholic Church or outside her womb<sup>63</sup>. For if the christic image is essentially and naturally mediated through the Catholic Church's motherhood alone, to acquire it through baptism given outside her womb would mean an obscuring if not a deformation of the christic image and of baptism's real ecclesial feature.

On the whole, this conclusion appears to be in complete accordance with the augustinian doctrine of the «total Christ». In effect, where Christ is, there his Church is to be found, and vice versa. Now if Christ is present in the baptised through the christic image indelibly transmitted by the sacrament, and yet he/she is not joined to the Catholic Church whose maternal form he/she equally received in baptism, then an internal contradiction becomes openly evident. In the last analysis, this position would imply dividing Christ<sup>64</sup>. This seems to be the ultimate reason for which St. Augustine judges schism as absolutely unjustifiable, rebaptism a crime, and baptism given outside the Catholic Church — though valid — an unrightful act.

#### E) *Augustinian hermeneutical interpretation of the presence of the regenerative function of the Church outside her body*

Aside from the uniqueness of the Church's motherly womb as the natural place for regeneration, St. Augustine explains in what sense the one Catholic Church is said to be the mother even of those baptised outside her body: we refer here to his recourse to an Old Testament tradition that contemplates the Patriarchs' possible *obtainment* of children through the womb of handmaids<sup>65</sup>.

Among the diverse interpretations given to the personages of Sara and Agar (Gen 16,1-8, Gal 4,21-31), we have one accommodated in ecclesiological terms.

<sup>63</sup> Cf. *Ep.* 93, 5, 17: CSEL 34/2, 462.

<sup>64</sup> *Ep.* 105, 3, 11: CSEL 34/2, 603: «Dicamus omnes et non sint in nobis schismata neque dicamus: "Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, ego uero Cephae, ego autem Christi, sed simul omnes non simus nisi Christi, quia nec diuisus est Christus (...) nec in nomine Pauli baptizati sumus, quanto minus in Donati!»; cf. *Ep.* 43, 8, 21: CSEL 34/2, 102.

<sup>65</sup> Cf. *In Io. Ev. tr.* 11, 7-12: CCL 36, 114-118; *De Bapt.*, *passim*.

the baptised and of forming the image of her bridegroom and head in them. She is permanently committed to the task of building up that christic image to its perfection in her children so that they be fully Christlike as well as in the entire Church so that She be truly Christ's fullness (*plenitudo Christi*).

At this point, we shall establish the relationship existing between the «ecclesial form» and the «christic image». To start with, the earlier given statement according to which the «motherly form» of the Church impressed in the baptised is not exactly identical with the baptismal character — as we understand the latter today —, could be held as not wholly unfounded because the motherly form is inseparable from the christic image «formed» in the Church's womb through the sacrament. In fact, the «motherly form» coincides at some point with the «christic identity». While the motherly form underlines the definite ecclesial identity of the baptised, the «christic identity» stresses Christ's image in him. The two aspects are intimately interwoven because they are simultaneously acquired and permanently impressed through baptism, a sacrament belonging to Christ and — subordinate to Him — to the Church as one single origin.

On the basis of the Church's being a *quaedam unica persona* in Christ, the ecclesial and christic features *together* form as it were two inseparable dimensions of baptism, the latter in turn being inseparable in the baptised. Hence, from the standpoint of the latter, he is simultaneously a «christian» and a child of the Catholic Mother<sup>60</sup>.

Carrying these insights to a conclusion, these features' relatedness consists on the one hand in the fact that the christic image is obtained in baptism through the specific mediation of the Catholic Church's motherhood<sup>61</sup>. On the other hand, the maternal-ecclesial identity/form is obtainable through baptism on the grounds that it is Christ who fecundates the Church as mother. It would seem then that the christic image inchoated in baptism is vested with an ecclesial-maternal feature and that the reverse is true.

In this view, it may well be understood to what extent St. Augustine's affirmation that the only true Church of Christ is the Catholic mother is absolutely decisive<sup>62</sup>. The authenticity of the baptised

<sup>60</sup> Vid. *supra* note 46 (*Ep.* 23, 4).

<sup>61</sup> *Enarr. in Ps.* 127, 12: CCL 40, 1877: «Mater quomodo, nisi quia ipse Christus est in christianis, quos christianos per baptismum quotidie parit ecclesia?».

<sup>62</sup> Vid. *supra* note 32 (*Ep.* 185, 10, 46).

We must add some additional comment regarding this «christic image». Using St. Augustine's interpretation of natural motherhood as a key, we detect a special reference to the idea that in normal human conception, a specific determination of the new creature exists and is obtained in the mother's womb. Similarly, the baptised person who is conceived and regenerated in the womb of the Mother Church receives — apart from the «ecclesial form» — the christic image because he/she has put on Christ through the sacrament<sup>57</sup>. In other words, through the sacrament, the baptised person obtains a very specific and well determined identity: a «christian» identity engraved as it were in his being and which must be henceforward manifested in his manner of being<sup>58</sup>. In brief, Christ is said to be «formed» in him. The augustinian idea of Christ being «formed» and its relation to motherhood — specifically to parturition — is of pauline heritage (Gal 4,19)<sup>59</sup>. While St. Paul's thought basically refers to his spiritual fatherhood and paternal solicitude on an individual level, St. Augustine significantly extends it to the entire Church as mother. Accordingly, the Church taken as a whole is keenly aware — with an ever present awareness — of conceiving her Spouse in

<sup>57</sup> *De Bapt.* 1, 16: CSEL 51, 161: «Quodsi renatus non est, nec Christum induit, ex quo conficitur ut denuo baptizandus uideatur, quia dicit apostolus: *quotquot enim in Christo baptizati estis Christum induistis*; quem ille si non induit, nec in Christo baptizatus habendus est. porro quia in Christo dicimus baptizatum, fatemur eum Christum induisse, et si hoc fatemur, regeneratum fatemur».

<sup>58</sup> The idea is implied in the following text. To cite an example, St. Augustine refers to this christic feature by stating that the baptised bears the «signum Christi». They are Christ's. *Ep.* 204, 2: CSEL 57, 318: «Optaremus quidem, ut omnes, qui contra Christum portant signum Christi (...) a sua perversitate discederent».

<sup>59</sup> *Expositio ad Ep. Galatas* 1, 38: CSEL 84, 106-107: «Quos iterum, inquit parturio, donec Christus formetur in vobis. Magis hoc ex persona matris ecclesiae locutus est, nam et alibi dicit: "factus sum parvulus in medio vestrum, tamquam si nutrix foveat filio suos". Formatur autem Christus in credente per fidem in interiore homine, vocato in libertatem gratiae miti et humili corde, non se iactante de operum meritis, quae nulla sunt, (...) Formatur enim Christus in eo, qui formam accipit Christi, formam autem accipit Christi, quae adhaeret Christo dilectione spirituali. (...) Sed cum homines a matribus concipiantur, ut formentur, iam formati autem parturiantur, ut nascantur, potest movere, quod dictum est: *quos iterum parturio, donec Christus formetur in vobis*. nisi parturitionem hanc pro curarum angoribus positam intelligamur, quibus eos parturivit ut nascerentur in Christo, et iterum parturir propter pericula seductionis, quibus eos conturbari videt. Sollicitudo autem talium de illis curarum, qua se quodammodo parturire dicit, tamdiu esse poterit, donec perveniant in mensuram aetatis plenitudinis Christi, ut iam non moveantur omni vento doctrinae. Non ergo propter initium fidei, quo iam nati erant, sed propter robur et perfectionem dictum est: "*Quos iterum parturio, donec Christus formetur in vobis*". Hanc parturitionem aliis verbis etiam alibi commendat, ubi dicit: "*Incursum in me cotidianus, sollicitudo omnium ecclesiarum*". Cf. *Ep.* 93, 9, 31: CSEL 34/2, 476.



## LIBRI RICEVUTI

- AA. VV., *Il teologo* (a cura di Giuseppe Colombo), Glossa, Milano 1989, pp. 220.
- AA. VV., «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo. *Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 9-12 novembre 1988)*, ARES, Milano 1989, pp. 808.
- CORMAC BURKE, *Autorità e libertà nella Chiesa*, ARES, Milano 1989, pp. 288.
- GIACOMO CANOBBIO (a cura di), *Piccolo lessico di teologia*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 364.
- MARIO CAPRIOLI, *Il decreto conciliare «Presbyterorum ordinis». Storia-analisi-dottrina I (nn. 1-11)*, Teresianum, Roma 1989, pp. 392.
- GEORGES CHANTRAINE, *Cos'è la teologia*, PIEMME, Casale Monferrato 1989, pp. 124.
- ALBERT CHAPELLE, *Les fondements de l'Éthique. La symbolique de l'action*, Editions de l'Institut d'Études Théologique, Bruxelles 1988, pp. 210.
- GIANFRANCO COFFELE e RICCARDO TONELLI (a cura di), *Verso una spiritualità laicale e giovanile*, LAS, Roma 1989, pp. 302.
- AGOSTINO FAVALE, *Il ministero presbiterale. Aspetti dottrinali, pastorali, spirituali*, LAS, Roma 1989, pp. 376.
- UMBERTO GALEAZZI, *L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 296.
- RAMÓN GARCÍA DE HARO, *Matrimonio & famiglia nei documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale*, ARES, Milano 1989, pp. 296.
- MARTIN GRABMANN, *Introduzione alla «Summa Theologiae» di S. Tommaso d'Aquino*, Pontificia Accademia di San Tommaso, Libreria Editrice Vaticana 1989, pp. 118.
- THEODOR HERR, *La dottrina sociale della Chiesa. Manuale di base* (a cura di Giuseppe Angelini), Piemme, Casale Monferrato 1988, pp. 216.
- CHARLES JOURNET, *Maria corredentrice*, ARES, Milano 1989, pp. 128.
- WALTER KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 342.

- RENÉ LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, pp. 464.
- JACQUES MARITAIN, *Elementi di filosofia*, Massimo, Milano 1988, pp. 208.
- CARLO MARIA MARTINI, *Il sogno di Giacobbe. Partenza per un itinerario spirituale*, Centro Ambrosiano - Piemme, Casale Monferrato 1989, pp. 88.
- WILLIAM E. MAY, *Moral absolutes. Catholic tradition, current trends, and the truth*, Marquette University Press, Milwaukee - Wisconsin 1989, pp. 94.
- JOSÉ M<sup>a</sup> MILLAS, *Pecado y existencia cristiana. Origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann*, Herder, Barcelona 1989, pp. 376.
- BATTISTA MONDIN, *Scienze umane e teologia*, Urbaniana University Press, Roma 1988, pp. 510.
- GERÁRD PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della «Lumen Gentium»*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 462.
- CARLO PORRO, *L'Eucaristia. Tra storia e teologia*, Piemme, Casale Monferrato 1989, pp. 230.
- PAUL POUPARD, *Il Papa*, Piemme, Casale Monferrato 1988, pp. 132.
- ANTONIO QUACQUARELLI (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 912.
- ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO - RAMÓN LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione «in vitro». Aspetti medici e morali*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 142.
- GIUSEPPE MARCO SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, Elle Di Ci, Leumann 1987, pp. 216.
- MAX SECKLER, *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 290.
- GIAMBATTISTA TORELLÓ, *Psicanalisi o confessione?*, ARES, Milano 1989, pp. 112.
- ALBERTO TORRESANI, *Breve storia della Chiesa*, ARES, Milano 1989, pp. 256.
- UNIONE MONASTICA ITALIANA PER LA LITURGIA, *L'Ora dell'ascolto. Lezionario biblico-patristico a ciclo biennale per l'ufficio delle letture*, Piemme - Edizioni del Deserto, Casale Monferrato - Sorrento 1989, pp. 2944.
- DONATO VALENTINI, *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia. Atti del Convegno Internazionale di Teologi Dogmatici della Congregazione Salesiana (Roma, 3-7 gennaio 1988)*, LAS, Roma 1989, pp. 374.
- MARCO VITALE, *La lunga marcia verso il capitalismo democratico*, Il Sole 24 Ore, Milano 1989, pp. 344.
- J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 426.

INDICE  
vol. 3 (1989)

BELDA MANUEL	
La nozione di «unità di vita» secondo l'Esortazione Apostolica <i>Christifideles laici</i> .....	287
BURGGRAF JUTTA	
Una contemplazione essenziale dell'immagine cristiana della donna: la Lettera Apostolica <i>Mulieris Dignitatem</i> .....	3
CENZÓN MARÍA ANDRELITA	
Ecclesial dimension of baptism through the Augustinian category <i>Ecclesia mater</i> .....	315
CIRILLO ANTONIO	
Creazione, <i>Humanæ vitæ</i> e Magistero .....	121
DE TORRE JOSEPH M.	
Cult, culture and development (or should the humanities be split from the sciences?) .....	371
ESTRADA BERNARDO	
L'importanza delle antitesi del primo Vangelo .....	99
GUERRA GÓMEZ MANUEL	
« <i>In solidum</i> » o «colegialmente» ( <i>De unit. Eccl.</i> 4). La colegialidad episcopal y el Primado romano según S. Cipriano, obispo de Cartago (aa. 248-258), y los Papas de su tiempo .....	219
HERRÁN LAURENTINO M.	
María en la espiritualidad sacerdotal según la doctrina del Vaticano II	347
LANZETTI RAUL	
L'indole secolare propria dei fedeli laici secondo l'Esortazione Apostolica post-sinodale <i>Christifideles laici</i> .....	35

## MIRALLES ANTONIO

Prospettiva ministeriale della posizione attiva dei fedeli laici nella vita della Chiesa ..... 53

## OCÁRIZ FERNANDO

Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente ..... 71

## RECENSIONI:

- AA.VV., *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario* (A. Chacón) ..... 415
- AA.VV., *Aspiring to Freedom. Commentaries on John Paul II's Encyclical «The Social Concerns of the Church»*, (J.M. de Torre) 183
- ALESSI A., *Metafisica* (D. Gamarra) ..... 422
- AUBERT J.-M., *Abregé de la morale catholique* (V. Bosch) ..... 174
- BAGGIO A.M., *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi* (E. Colom Costa) ..... 188
- BOUYER L., *Mysterion. Du mystère a la mystique* (M. Belda) ..... 200
- BURINI C. - CAVALCANTI E., *La spiritualità della vita quotidiana negli scritti dei Padri* (E. Juliá) ..... 395
- CIRILLO A., *Cristo rivelatore del Padre nel Vangelo di S. Giovanni secondo il commento di S. Tommaso d'Aquino* (M.A. Tábet) ..... 163
- DE TORRE J.M., *Politics and the Church* (E. Colom Costa) ..... 198
- GARCIA DE HARO R., *L'agire morale e le virtù* (E. Colom Costa) . 177
- GARDET L. - LACOMBE O., *L'esperienza del Sé* (J. Fernández Aguado) 209
- GHERARDINI B., *La Chiesa mistero e servizio* (E. Juliá) ..... 388
- GRELOT P., *L'origine des Evangiles. Controverses avec Jean Carmignac* (B. Estrada) ..... 379
- GUITTON J., *Silence sur l'essentiel* (J. Fernández Aguado) ..... 428
- GUZZETTI J.B., *Cristianesimo ed economia (Disegno teoretico)* (E. Colom Costa) ..... 407
- HERRÁN L.M., *Mariología poética española* (J.A. Loarte) ..... 391
- IBÁÑEZ ARANA A., *Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II* (M.A. Tábet) ..... 149
- JAKI S.L., *La strada della scienza e le vie verso Dio; The Savior of Science* (P. Haffner) ..... 382
- LAMBRECHT J., *Eh Bien! Moi je vous dis* (B. Estrada) ..... 156
- LAURENTIN R., *I Vangeli del Natale* (B. Estrada) ..... 154
- LAURIOLA G., *Spiritualità laicale* (E. Juliá) ..... 400
- MAGGIOLINI S., *L'attesa del mondo. Linee di umanesimo cristiano* (M.T. Russo) ..... 410
- MORENO F., *Iglesia, política y sociedad* (E. Colom Costa) ..... 404
- NERI U. (a cura di), *Il Cantico dei Cantici* (M.A. Tábet) ..... 150

NOVAK M., <i>Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo</i> (M. Cabello) .....	191
PASQUETTO V., <i>Mai più schiavi</i> , (M.A. Tábet) .....	159
POLO CARRASCO J., <i>Los juramentos immaculistas de Zaragoza (1617-1619)</i> (L.M. Herrán) .....	419
RATZINGER J., <i>Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia</i> , (E. Juliá) .....	165
RECCHI S., <i>Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal Concilio al Codice</i> (E. Juliá) .....	204
RODRÍGUEZ LUÑO A., <i>La scelta etica. Il rapporto fra libertà e virtù</i> (M.T. Russo) .....	393
SAN AGUSTÍN, <i>Obras completas de S. Agustín, vol. XXXII: Escritos antidonatistas (I)</i> (M.A. Cenzón) .....	412
SEGALLA G., <i>Una storia annunciata</i> (M.A. Tábet) .....	151